

Giovanni Salmeri

La vita eterna ha a che fare con il tempo? Il caso serio della demitizzazione

Rudolf Bultmann's demythologising has among its characteristic elements not the adjustment of the language of faith to the modern image of the world, but its separation from any world view, so that no objective statement about the world can interfere with statements of faith. This position, which is here called "theological orthogonality", has many advantages for the Christian discourse, but also raises crucial issues. This is especially evident when the demythologising in Bultmann's sense is combined with the similar programme of Charles H. Dodd, who aims at interpreting the statements about time in the Scripture along the lines of the so-called "realised eschatology". In this way the meaning of eternal life, which is at the heart of Christian faith, is deeply modified, while losing every recognisable tie with the actual experience of human life and its perception of time. This loss of meaning forces to formulate some decisive questions for the future of theology.

1. Demitizzazione e ortogonalità teologica

Se si osserva la bibliografia relativa al dibattito sulla demitizzazione, è molto agevole rilevare che con il passare degli anni essa si è gradualmente assottigliata, contemporaneamente all'attenuarsi del contrasto delle diverse posizioni in campo. I motivi di questo regresso sono facili da capire. Il versante propriamente esegetico della teoria della demitizzazione può ritenersi ormai archiviato da molti punti di vista. È fin troppo facile ricordare che già Käsemann, il grande discepolo di Bultmann, parve rifiutare alcuni degli assunti fondamentali del maestro; in ogni caso la ricerca sul Gesù storico ha percorso strade molto diverse da quelle che al tempo di Bultmann potevano essere accettate o respinte, al punto che oggi le sue categorie appaiono semplicemente non più applicabili. Il versante più filosofico della demitizzazione ha invece ottenuto sì una grande eco presso, appunto, i filosofi (due nomi tra tutti: Karl Jaspers e Paul Ricœur), ma con ciò esso appare pure essere stato *consegnato* alla filosofia (alla filosofia della religione, per esempio, o all'ermeneutica filosofica): cioè esattamente a quel tipo di riflessione speculativa che non pare certo l'interlocutrice più ricercata dalla teologia contemporanea. Nel campo cattolico, per semplificare ed esemplificare, la svolta sancita dal Concilio Vaticano II pare aver fatto cadere non soltanto i

motivi di opposizione pregiudiziale all'aspetto filosofico di Bultmann, ma anche le ragioni per cui la sua posizione può apparire particolarmente interessante e degna di essere discussa.

Che tuttavia il versante propriamente speculativo della demitizzazione di Bultmann sia poco interessante per la teologia è tutto da dimostrare. Per lo meno, ciò è fortemente dubbio se nella teologia si voglia includere ancora lo sforzo di pensare razionalmente i contenuti della fede nella loro relazione con il sapere del proprio tempo. Ciò che anzitutto dovrebbe *interessare* in questa vicenda è dunque comprendere in quale modo e in quale senso la demitizzazione di Bultmann possa apparire oggi *poco interessante*. Prendiamo le mosse dal celeberrimo attacco del *Manifesto della demitizzazione*. In esso Bultmann enuncia un'impossibilità: non si può usare la tecnologia moderna e al tempo stesso credere al mondo premoderno di cui ci parla il Nuovo Testamento, quel mondo che, seguendo la sua terminologia (che non ci interessa qui contestare) segue una forma "mitica":

Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli proposto dal Nuovo Testamento. E chi ritenesse di poterlo fare personalmente per conto suo, dovrebbe comprendere chiaramente che, se pretende di far passare il suo per atteggiamento tipico della fede cristiana, finisce per rendere incomprensibile e impossibile l'annuncio cristiano nel tempo presente.¹

Questo passo è stato citato innumerevoli volte, ma che cosa vuol dire esattamente? Il significato più evidente è che interpretare il Nuovo Testamento significa formularlo in una maniera adattata all'immagine moderna del mondo, non usando cioè più un linguaggio che presuppone un'immagine che oggi semplicemente sappiamo falsa. Anche ammesso che all'inizio Bultmann pensasse questo, pochi anni più tardi egli precisò il suo pensiero in altro modo. Non si tratta affatto di adattare il linguaggio della fede a quello delle conoscenze scientifiche moderne, ma piuttosto di usare un linguaggio che sia totalmente *indipendente* da qualsiasi immagine del mondo:

La demitizzazione degli scritti biblici è [...] una critica dell'immagine mitologica del mondo che è propria della Bibbia, ed ecco che subito mi si rimprovera d'assumere l'odierna visione del mondo come metro critico per l'interpretazione scritturistica. Sta di fatto, che il pensiero scientifico distrugge l'immagine del mondo che risulta dalla Bibbia; nel conflitto tra il pensiero oggettivante del mito e il pensiero oggettivante della scienza, va da sé che la vittoria spetti a quest'ultimo. Ma è proprio l'interpretazione demitizzante a voler valorizzare criticamente l'autentica intenzione delle Scritture bibliche. Grazie ad essa riconosciamo di non poter dire nulla su quanto sta aldilà del mondo, né di Dio, su

1 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* [1941], a cura di E. Jünger, Kaiser, München 1985 [tr. it. di L. Tosti e F. Bianco, *Nuovo testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1973, p. 110].

quel che l'aldilà e il mondo sono "in sé", poiché così l'aldilà e Dio sarebbero oggettivizzati in un fenomeno mondano, in un fenomeno dell'aldiquà.²

Il Nuovo Testamento infatti non parla e non vuole parlare del mondo: esso invece intende appellarsi all'*esistenza* umana. Anche la scelta (indubbiamente chiara e anche un po' invadente) della filosofia di Heidegger come retroterra concettuale viene dunque giustificata in questa linea: il suo uso non è affatto un omaggio al pensiero contemporaneo, ma piuttosto l'esito di una decisione a favore del contenuto autentico del Vangelo. Se la fede non ha nulla a che fare con qualsiasi cosa si pensi del mondo e del suo funzionamento, la teologia come riflessione critica sulla fede non può essere diversa. La demitizzazione, come qualche pagina oltre spiega ancora più chiaramente Bultmann, è un'esigenza della fede perché quest'ultima esige di essere liberata dai vincoli di *qualsiasi* immagine del mondo. Questa posizione, come cercheremo di argomentare, gioca un ruolo sì decisivo, ma anche estremamente problematico. In mancanza di una dizione più chiara o consolidata, la chiamiamo "ortogonalità teologica", intendendola come la concezione secondo cui qualsiasi affermazione di teologia non può mai entrare in conflitto con alcuna immagine del mondo. Al massimo essa la potrebbe toccare e attraversare in un punto, senza tuttavia che questo attraversamento abbia mai rilevanza per la fede stessa.

La tesi dell'ortogonalità teologica si trova in una posizione privilegiata che, per così dire, la condanna al successo. Vi sono infatti almeno tre motivi per cui essa può apparire non soltanto giusta, ma addirittura ovvia. Uno è legato allo sviluppo della filosofia del Novecento. È facile osservare che la totale indifferenza nei confronti delle interpretazioni fisiche del mondo, nonché una certa freddezza nei confronti della scienza naturale in quanto tale, non sono certo estranee al pensiero di Heidegger, che Bultmann sceglie come principale nel suo armamentario teologico. E tuttavia questo distacco non è esclusivo di lui, ma anzi segna alcuni dei momenti principali della vicenda della filosofia contemporanea. Limitiamoci a due nomi che ci paiono fondanti. Il primo è quello di Ludwig Wittgenstein, che praticamente concludeva il suo *Tractatus* affermando l'impotenza della conoscenza della natura a toccare in alcun modo la vita umana: «Anche quando tutte le domande scientifiche avessero ricevuto una risposta, la nostra vita non sarebbe ancora neppure sfiorata». Il punto di partenza di Wittgenstein è l'immagine di una scienza costituita di affermazioni sullo stato di cose del mondo: ma ogni stato di cose non può contenere alcun valore, alcun significato: che è invece proprio ciò di cui l'uomo sente l'esclusivo bisogno. Nella celebre conferenza *Sull'etica* Wittgenstein sottolineerà come questo bisogno è totalmente insoddisfacibile all'interno del linguaggio umano, che è sensato solo ove appunto rispecchia fatti del mondo. Il peso di tali affermazioni non è sminuito dal fatto che esse siano inserite nel contesto di una concezione di scienza chiaramente falsata (le obiezioni di Karl Popper al proposito

² Rudolf Bultmann, «Zum Problem der Entmythologisierung (I)», in Hans Werner Bartsch (curatore), *Kerygma und Mythos II*, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg 1952, pp. 179-208, qui 184 [trad. it. di Luciano Tosti e Franco Bianco, *Nuovo testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 188-189].

sono definitive) e di un'idea del linguaggio umano che lo stesso Wittgenstein più tardi ritratterà: esse infatti riguardano e rigorizzano quella distinzione tra fatti e valori che è uno dei motivi conduttori della filosofia dall'età moderna in poi. Il secondo nome è quello di Husserl, che alla fine della sua vita presenterà nella *Crisi delle scienze europee* un'obiezione simile: la scienza naturale si occupa di fatti, ma «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto». In esse insomma va inevitabilmente perduto il legame tra il sapere e la vita umana, e il «mondo della vita», che è il presupposto di ogni scienza e prassi, rimane un sottofondo enigmatico e inesplorato. Queste e simili posizioni hanno avuto un'eco che oltrepassa i confini della filosofia in senso stretto, complice anche il disincanto che nel secondo dopoguerra ha riguardato la scienza e la tecnica come inevitabili vettori di progresso. Affermare dunque che un discorso sulla fede non ha nulla a che fare con il sapere naturale appare la pacifica controparte di affermazioni largamente simili e condivise sul piano dell'esperienza storica dell'umanità.

Un secondo motivo sembra avere invece un carattere più propriamente interno alla teologia. Non è affatto infondato il paragone che Bultmann fa tra la propria posizione, o per meglio dire l'esigenza che egli intende mettere in luce, e l'idea paolina sul rapporto tra legge ebraica e grazia: nel momento in cui si è compreso che determinante per la salvezza è solo la seconda, non ha più senso con essa voler imporre anche la prima:

La demitizzazione radicale è il parallelo della dottrina paolino-luterana della giustificazione per fede senza le opere della Legge. O meglio: è la sua coerente applicazione al campo della conoscenza. Come la dottrina della giustificazione, così essa distrugge ogni falsa sicurezza e ogni falsa pretesa di sicurezza dell'uomo, che egli voglia fondare la sicurezza sulle sue buone azioni o sulla sua conoscenza oggettivante³.

Per Bultmann è evidente che unire la fede alle opere non è soltanto inutile, ma manifesta anche un'incomprensione della fede stessa. Analogamente, sostiene Bultmann, se per l'accettazione del contenuto esistenziale della fede viene chiesta l'accoglienza preventiva di una certa immagine del mondo, dominata dal contrasto tra forze soprannaturali, è la stessa fede che viene fraintesa. Essa si trasforma in una certa presunta conoscenza di Dio, anche quando questa sia formulata sotto la forma di una «non conoscenza» nel senso del pensiero oggettivante. La concentrazione sull'esistenza che lo strumento filosofico dell'analisi esistenziale causa è dunque l'unica che permette di annunciare la parola di Dio senza contemporaneamente falsare il senso della fede confondendola con un *sacrificium intellectus*, che peraltro sarebbe compiuto a favore di una concezione del mondo che l'uomo di oggi non può neppure più onestamente condividere. L'ortogonalità teologica,

3 R. Bultmann, «Zum Problem der Entmythologisierung (II)», in H.W. Bartsch (curatore), *Kerygma und Mythos II*, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg 1952, pp. 179-208, qui 207 [trad. it. di L. Tosti e F. Bianco, *Nuovo testamento e mitologia: il manifesto della demitizzazione*, Queriniana, Brescia 1973, p. 232: la traduzione italiana è però qui errata e la abbiamo corretta.].

dunque, ha l'effetto collaterale di liberare la fede da un compito che non è suo e di conseguenza di permettere che essa rimanga appunto fede, lasciando che da parte sua il mondo venga pensato come il campo dell'attività umana.

Parimenti interno alla teologia è infine un terzo motivo: quando Tommaso d'Aquino scriveva che fede e ragione naturale non possono entrare in contraddizione, si riferiva sì ad un quadro culturale ed epistemologico proprio della sua epoca, ma esprimeva anche un carattere difficilmente rinunciabile per la teologia cristiana in generale. Affermare il contrario significherebbe infatti da una parte mettere in questione, su un piano antropologico, la bontà della creazione della quale fa parte integrante l'intelligenza umana, ovvero sostenere, su basi alquanto esili, la completa corruzione di essa nello stato attuale; dall'altra implicherebbe scalzare le stesse basi della teologia, la quale ha tra le proprie componenti essenziali l'uso critico della ragione. Ma quale modo migliore di assicurare la non conflittualità di fede e ragione che dichiarare di principio che qualsiasi affermazione scientifica sul mondo non riguarda in nessun modo i contenuti della fede? Si osservi che la distanza concettuale tra "uso della ragione naturale" e "affermazione scientifica sul mondo" è minore di quanto possa a prima vista apparire (e ciò, tra l'altro, specialmente agli occhi di Tommaso). La ragione naturale è infatti quella che originariamente non può che prendere le mosse dai dati naturali, gli unici dei quali possa avere esperienza. È Tommaso stesso, peraltro, che, affermando che teologia e filosofia possono ben avere i medesimi oggetti, ma studiati da punti di vista differenti, prefigura una situazione in cui proprio la diversità della *ratio* impedisce qualsiasi scontro, tanto quanto un'affermazione geometrica non potrà mai confliggere con una gastronomica:

Nulla proibisce che delle stesse cose, delle quali le discipline filosofiche trattano secondo quanto esse sono conoscibili alla luce della ragione naturale, anche un'altra scienza ne tratti secondo quanto esse sono conosciute alla luce della rivelazione divina. Dunque la teologia che è pertinente alla sacra dottrina differisce secondo il genere da quella teologia che viene posta come parte della filosofia⁴.

2. Un programma concorrente

Essere condannati al successo forse non è però una buona sorte, sicuramente non lo è in questo caso. I quattro motivi che abbiamo ipotizzato sono molto differenti tra di loro e comunque *nessuno* di essi porta argomenti reali a favore della tesi dell'ortogonalità teologica. Tutti piuttosto convergono nel farne apparire plausibile, pacifica, e soprattutto intellettualmente facile, la conclusione. Dichiarare *a priori* inesistente un conflitto, indipendentemente da ogni concreto contenuto, sicuramente alleggerisce il compito della teologia, ma non è detto che lo renda per questo anche migliore e più intimamente convincente.

Non solo: esaminati nel loro contenuto positivo tutti e quattro i motivi che abbiamo addotto si mostrano poco pertinenti o addirittura di segno contrario rispetto

4 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q1 a1 ad2.

a quello apparente. Per esempio si potrebbe sostenere che la pagina iniziale della *Genesi* vuole esattamente parlare del mondo, perlomeno del mondo come appare, e ritiene questa parola sul mondo essenziale per disegnare un'immagine di Dio: ciò che essa suggerisce può essere dunque molto più un compito che l'assoluzione da un impegno. È vero che la filosofia del Novecento si pronuncia spesso in maniera critica nei confronti del significato umano della conoscenza scientifica. Ma questa affermazione è fatta sotto il segno di una distanza da superare, o perlomeno di una separazione insuperabile sì, ma drammatica, non certo come la pacifica affermazione di uno stato di fatto: potrebbe il discorso teologico esimersi dall'assunzione di questo dramma? Il paragone stabilito da Bultmann con la dottrina della giustificazione di Paolo ha certamente una sua plausibilità, ma appare come una soluzione solo perché nomina un altro e più grande problema: il rapporto tra immagini del mondo e concezioni della fede, cioè esattamente quel punto che costituisce lo snodo tra demitizzazione e secolarizzazione, uno snodo che è appunto *il* problema. Infine, è vero che l'ortogonalità teologica fonda una concordia tra teologia e scienza, ma più o meno nel senso in cui l'armonia tra coniugi è assicurata dal divorzio. In ogni caso, non si tratta certo del senso in cui la intendeva Tommaso, che introduce la sua affermazione con un esempio in cui due scienze, per strade diverse, giungono a parlare della *stessa* cosa. La situazione insomma è molto complessa. E se invece proprio l'immagine del mondo fosse il punto cruciale della fede?

Per impostare meglio questa domanda, facciamo una piccola deviazione. Benché il progetto della demitizzazione sia associato al nome di Bultmann, nel XX secolo esiste almeno un altro programma concorrente che potrebbe ricevere la stessa denominazione: si tratta di quello del suo perfetto coetaneo Charles Harald Dodd, che pochi anni prima del *Manifesto* di Bultmann propone considerazioni analoghe:

Questo principio dell'universalità del significato divino nella storia è espresso simbolicamente nella teologia cristiana ponendo la storia dell'Antico e Nuovo Testamento all'interno di uno schema mitologico che include un reale inizio e una reale fine. [...] Lo ho qualificato come "mitologico" e come tale dev'essere, penso, compreso. La creazione e il giudizio finale sono affermazioni simboliche della verità secondo cui tutta la storia è teleologica e ha come esito un unico universale scopo divino. La storia della creazione non dev'essere intesa come un'affermazione letterale, scientifica del fatto che la serie temporale ha avuto un inizio – un'idea inconcepibile tanto quanto il suo opposto, che il tempo non ha avuto alcun inizio. E neppure la storia della caduta, che è un complemento necessario della storia della caduta, dev'essere intesa come un'affermazione letterale, storica del fatto che vi è stato un momento in cui l'uomo per la prima volta ha iniziato ad opporsi alla volontà di Dio. La storia della creazione e della caduta è una ricapitolazione simbolica di tutto ciò che nella storia mondana empirica è preparatorio al processo della redenzione e rivelazione⁵.

Come si vede, anche qui il termine chiave è "mitologia". A differenza di Bultmann, però, esso è applicato anzitutto non alla dimensione spaziale dell'immagine del mondo, bensì a quella temporale: il mitologico sarebbe dunque ciò che

5 Ch.H. Dodd, *History and the Gospel*, Charles Scribner's Sons, New York 1953, pp. 168-169.

esprime, proiettandole in un tempo immaginario, affermazioni che in realtà fanno riferimento a caratteristiche atemporali. In questo caso non sorprende che il termine “mitologia” venga dato per ovvio: l’uso che ne fa Dodd, infatti, è largamente coincidente con quello usato nella storia delle religioni. Il fatto che i racconti della *Genesi* vengano inseriti in questa chiave di lettura concorre a rendere apparentemente poco sorprendenti le affermazioni di Dodd⁶. Al contrario, può sorprendere l’acceso dibattito che nella teologia cristiana ha suscitato la sua idea, perfettamente speculare, di “escatologia realizzata”: se si può concordare nell’assegnare alle narrazioni dell’inizio un carattere atemporale, o per meglio dire riferito alla temporalità del presente di ogni essere umano, perché la stessa cosa non dovrebbe dirsi simmetricamente delle previsioni della fine? Se così è, la fine del mondo è *ora* realizzata tanto quanto lo è il suo inizio, e tutte le affermazioni che nel Nuovo Testamento parlano di una fine del mondo *già* avvenuta in Cristo (e dunque nei credenti) devono essere intese letteralmente a spese di quelli che invece, usando ancora l’immaginario mitologico, parlano di tale fine come se fosse futura:

Il mito del giudizio finale è un’affermazione simbolica della soluzione finale del grande conflitto. Sono grandi le difficoltà che nascono se tentiamo di considerarlo come un’affermazione letterale e quasi storica del fatto che la successione degli eventi nel tempo un giorno cesserà – ancora una volta un’idea a noi inconcepibile tanto quanto il suo opposto. E neppure, penso, serve a nulla razionalizzare il mito come una predizione del fatto che prima che l’uomo scompaia da questa terra, o prima che la terra stessa sia distrutta in qualche catastrofe astronomica, la volontà buona trionferà finalmente e manifestamente sul male nella storia umana⁷.

Eliminate le possibilità di un’interpretazione letterale e di una “razionalizzazione”, cioè di un’interpretazione dell’affermazione teologica in termini storici e immanenti, rimane solo appunto la strada di vedere gli eventi della fine già realizzati nella morte e resurrezione di Cristo, nella quale, come si esprime il Credo parlando del giudizio finale, sono inclusi “i vivi e i morti”, cioè l’intera storia umana. A parere di Dodd in questo modo il linguaggio mitologico non solo non è un peso per la fede cristiana, ma è addirittura essenziale alla sua interpretazione della storia come processo di redenzione: è proprio il quadro mitologico infatti che assicura un significato universale, che altrimenti sarebbe messo in questione (sembra di capire) dalla celebre domanda di Lessing, dall’impossibilità cioè di riconoscere un valore

6 Ai caratteri che contribuiscono a rendere ragionevole la posizione di Dodd bisognerebbe anche aggiungere il tacito richiamo alle antinomie cosmologiche di Kant: un richiamo che, come ora vedremo, viene amplificato tramite un’ulteriore antinomia, data per pacifica seppure non argomentata, riguardo alla fine del tempo. Bisogna anzi osservare che, oltre i presupposti teologici che ovviamente sono preponderanti, almeno nel presente contesto questo è l’unico argomento, però decisivo, portato da Dodd per escludere un’interpretazione letterale: in quanto tale esso è più filosofico di quello di Bultmann, che muove invece, come abbiamo visto, da una trasformazione culturale dell’immagine del mondo.

7 Ch.H. Dodd, *History and the Gospel*, Charles Scribner’s Sons, New York 1953, pp. 170.

universale ed eterno a meri fatti storici. Non è dunque un accidente o un'ingenuità il fatto che il Credo mescoli fatti indubbiamente storici (come la nascita, morte e resurrezione di Gesù) con altri che palesemente non lo sono (come la creazione e il giudizio finale): solo in questo modo simbolico si può affermare che l'intera storia ha (seppure fuori dal tempo) un inizio e una fine in Dio, e contemporaneamente che il fatto storico di Cristo è *realmente* l'evento del trionfo del bene che coinvolge l'intera storia, inclusa quella temporale ed empirica di ogni essere umano.

Ha avuto successo la posizione di Dodd? A prima vista sembra che nell'ambito propriamente teologico la sua posizione sia perlopiù accettata *cum grano salis* (in una forma certo che per Dodd sarebbe incoerente e troppo timida): il fatto che l'escatologia sia sì realizzata non impedisce che essa in un altro senso non lo sia ancora⁸. La situazione pare analoga alla demitizzazione di Bultmann. In questo caso, però, l'ostacolo ad un'accettazione più piena dell'escatologia realizzata è costituito semplicemente dalla dottrina cristiana, che, pur avendo pacificamente ammesso innumerevoli campi di applicazione dell'interpretazione allegorica, non la ha tuttavia usata per conferire un significato solo simbolico alle affermazioni sulla fine della storia. Ma soprattutto, per quanto possa apparire consonante con lo spirito moderno, l'escatologia realizzata di Dodd viene contrastata esattamente da quella linea "razionalizzante" che egli stigmatizza: dalla teologia della speranza di Moltmann alla teologia della liberazione di Gutiérrez, il Novecento teologico è attraversato da una fortissima tendenza a tradurre in termini mondani e storici gli asserti escatologici. Questa traduzione diventa appunto quasi impossibile quando si ritiene che «il significato eterno che conferisce realtà alla storia è ora esaurito». Se così è, che cosa farne della promessa secondo cui «Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi, e non ci sarà più la morte, né cordoglio né grido né fatica, perché le cose di prima son passate» (Ap. 21,4)? e che cosa farne dell'impegno per affrettare questo giorno? Aggiungiamo infine che il minore orientamento filosofico delle posizioni di Dodd (al contrario di Bultmann esse si muovono su un territorio che appare esclusivamente esegetico) ha fatto sì che una sua discussione e recezione al di fuori del campo teologico fosse praticamente inesistente.

3. Che ne è delle lacrime dell'uomo?

8 Come caso tipico citiamo l'approvazione riservata a Dodd da Joseph Ratzinger (il quale inoltre, nel fare ciò, cita a sostegno Joachim Jeremias, un altro esegeta non cattolico): «Egli annuncia il regno di Dio come venturo e come venuto nella sua persona. In questo senso bisogna dare fundamentalmente ragione a Dodd: sì, il Discorso della montagna è "escatologico", se si vuole, ma escatologico nel senso che il regno di Dio si "realizza" nella venuta di Gesù. Possiamo dunque veramente parlare di "escatologia che si realizza": Gesù, il venuto, è tuttavia nel corso di tutta la storia Colui che viene; è questo il "venire" di cui, in fondo, Egli ci parla. Possiamo dunque pienamente sottoscrivere le parole conclusive del libro di Jeremias: "È sorto l'anno di grazia di Dio, poiché è comparso Colui la cui occulta maestà traluce dietro ogni parola ed ogni parabola, il Salvatore"» (J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret. Dal Battesimo alla Trasfigurazione*, Rizzoli, Milano 2007, p. 194).

E se invece fosse proprio la demitizzazione nel senso di Dodd ad aver vinto? Bisogna anzitutto notare che, checché ne sia dei giudizi teologici espliciti e di una comprensibile remora ad alterare il senso tradizionale della dottrina cristiana, la posizione di Dodd può godere di un fortissimo, implicito sostegno grazie al parallelo che essa stabilisce con l'inizio del mondo descritto nella *Genesi*. Qui la dismissione di ogni carattere letterale pare così evidente da non avere più bisogno di argomentazione: che le affermazioni cosmologiche della Bibbia non abbiano valore per la fede (e che dunque neppure cadano nella propria materialità sotto il concetto teologico di inerranza) è un'opinione così universale che oggi non ha bisogno neppure di appellarsi ad una qualche idea di demitizzazione. Qualsiasi interpretazione moderna del racconto della creazione non deve neppure fare i conti con l'ipotesi che esso intenda trasmettere una certa idea della costituzione materiale del mondo: si tratterebbe piuttosto di un'interpretazione del *sensu* della creazione, elaborata in una forma letteraria che utilizza liberamente (e creativamente modifica) materiale mitologico disponibile nella cultura ambiente. In questo modo peraltro l'esegesi moderna può lecitamente rivendicare una profonda continuità con l'antichità, se già Agostino commentando la *Genesi* metteva in guardia da una lettura inaccorta che avrebbe ottenuto l'unico effetto di screditare l'interprete cristiano quando egli si fosse avventurato a sostenere posizioni scientificamente insostenibili:

Accade infatti assai spesso che, riguardo alla terra, al cielo, agli altri elementi di questo mondo, al moto e alla rivoluzione o anche alla grandezza e distanza degli astri, intorno alle eclissi del sole e della luna, al ciclo degli anni e delle stagioni, alla natura degli animali, delle piante, delle pietre e di tutte le altre cose di tal genere, anche un pagano abbia tali conoscenze da sostenerle con ragionamenti indiscutibili e in base ad esperienza personale. Orbene, sarebbe una cosa assai vergognosa e dannosa e da evitarsi a ogni costo, se quel pagano sentisse quel tale [interprete cristiano] parlare di questi argomenti conforme — a suo parere — al senso delle Scritture cristiane dicendo invece tali assurdità che, vedendolo sbagliarsi — come suol dirsi — per quanto è largo il cielo, non potesse trattarsi dal ridere⁹.

9 Agostino, *De Genesi ad litteram*, I,19.39. Ovviamente la posizione di Agostino non può essere addotta a sostegno diretto dell'escatologia realizzata. Il seguito immediato del passo va anzi in direzione contraria: «Ma è spiacevole non tanto il fatto che venga deriso uno che sbaglia, quanto il fatto che da estranei alla nostra fede si creda che i nostri autori [sacri] abbiano sostenuto tali opinioni e, con gran rovina di coloro, della cui salvezza noi ci preoccupiamo, vengano biasimati come ignoranti e rigettati. Quando infatti, riguardo ad argomenti ben noti ad essi, i pagani sorprendono un cristiano che sbaglia e difende una sua opinione erronea appoggiandola ai nostri Libri sacri, in qual modo potranno prestar fede a quei Libri quando trattano della risurrezione dei morti, della speranza della vita eterna e del regno dei cieli, dal momento che penseranno che questi scritti contengono errori relativi a cose che hanno potuto già conoscere per propria esperienza o in base a sicuri calcoli matematici? Non può dirsi abbastanza qual pena e tristezza rechino ai fratelli assennati questi cristiani temerari e presuntuosi quando, allorché vengono criticati e convinti d'errore a proposito delle loro erronee e false opinioni da parte di coloro che non sono vincolati dall'autorità dei nostri Libri sacri» (*ivi*). Il grande rischio viene quindi colto da Agostino appunto nel fatto che un'interpretazione frettolosa rischia di togliere credibilità proprio al discorso della Scrittura sul *futuro*, ciò che invece per Agostino è cruciale. Questa posizione può apparire incoerente solo se la lettura che Agostino propone

È un'idea, si può giustamente osservare, che sarebbe bastata per eliminare sul nascere l'imbarazzante vicenda del processo a Galilei. Ammettiamo pure che il racconto della *Genesis* possa valere come un'affermazione dogmatica su un'origine del tempo (ciò che per esempio sembrava essenziale a Tommaso d'Aquino per dirimere una questione che gli appariva filosoficamente indecidibile): che cosa impedirebbe allora di interpretare anche le affermazioni escatologiche in questa quintessenza, lasciando da parte come semplice rivestimento letterario ogni possibile descrizione degli eventi ultimi?

In realtà, una ventina di anni dopo il testo di Dodd, in *Storia ed escatologia* anche Bultmann sembra raccoglierne perfettamente le tesi, combinandole con la propria lettura esistenziale del Nuovo Testamento. Ora anche l'escatologia è risolta da una parte nella persona di Cristo, dall'altra nell'evento della fede di ogni singolo credente. Adesso, più chiaramente che prima, Cristo è definito come "l'evento escatologico" con Dio "ha posto fine al vecchio mondo". Ma questa fine è esattamente quella che avviene in ogni credente, che nella fede non è più uomo vecchio, ma uomo nuovo, per la prima volta "soggetto libero". È quindi in questo senso che ora anche secondo Bultmann i testi escatologici devono essere demitizzati:

Il paradosso della predicazione cristiana e della fede cristiana è che l'evento escatologico non viene compreso autenticamente nel suo vero senso – almeno secondo Paolo e Giovanni – quando viene concepito come un evento che mette fine al mondo visibile in una catastrofe cosmica; si tratta infatti di un evento all'interno della storia, che inizia con la comparsa di Gesù di Nazaret e si prolunga nel corso della storia, non però con un'evoluzione storicamente constatabile, ma facendosi ogni volta evento nella predicazione e nella fede. Gesù Cristo è l'evento escatologico non come fatto del passato, ma come colui che interpella ogni volta qui ed ora nella predicazione¹⁰.

L'accento va qui posto sul fatto che la presenza dell'escatologia nel tempo *non* è "storicamente constatabile". Essa è piuttosto una dimensione tutta interna all'esistenza del credente. Si potrebbe argomentare che in questo modo in realtà il concetto originario di demitizzazione viene solo rigorizzato: come è mitica la concezione secondo cui questo mondo è lo spazio intermedio tra due altri mondi, inferiore e superiore, così è giocoforza ritenere mitica una concezione secondo cui questo mondo, in un certo momento della sua storia, sarà sostituito dal mondo superiore. Il tempo futuro in cui «Dio asciugherà ogni lacrima dai loro occhi» è anche il tempo in cui la nuova Gerusalemme scende «dal cielo, da Dio, risplendente della gloria di Dio», «pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (*Ap.* 21, 10.1). Inter-

della *Genesis* viene intesa come allegorica, cosa che invece dal suo punto di vista non è: allegoria sarebbe solo se il discorso riguardasse in realtà non l'origine del mondo, ma altro. Sta di fatto che con una sensibilità posteriore essa appare esattamente come un tentativo di spogliare le affermazioni della *Genesis* del loro immediato senso materiale, ed è in questo senso che Dodd può implicitamente richiamarsi a questa tradizione.

10 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958, 2^a ed. 1964, pp. 180-181 [trad. it. di A. Rizzi, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, p. 200].

pretare come mitologica quest'immagine significa dichiarare anche mitico il tempo in cui essa viene raffigurato. Ovviamente ciò non significa rifiutare un senso reale, tanto poco quanto dichiarare mitologica la narrazione della creazione equivale ad affermare che il mondo non esista. Piuttosto creazione e nuova Gerusalemme sono due diverse affermazioni sul senso del reale, e più precisamente di quel reale che è l'esistenza umana. Così almeno sembra di poter parafrasare le intenzioni di Bultmann. Ma questo significa che è lui stesso che sancisce in ultima analisi la vittoria di un paradigma diverso, o perlomeno più ampio, di demitizzazione¹¹.

In questa vittoria della demitizzazione temporale c'è però un aspetto che rimane problematico. Il fatto è che il linguaggio escatologico non riguarda solo il futuro del cosmo, ma anche il futuro dell'uomo, di ciascuna persona umana. Il futuro escatologico non è solo una Gerusalemme celeste dalla dubbia topografia, ma anche la vita all'interno di essa, una nuova cittadinanza "senza più lacrime". In maniere diverse, sia l'escatologia realizzata di Dodd sia la lettura esistenziale di Bultmann tengono ben presente questo aspetto: ma in entrambi i casi ciò che dev'essere abbandonato è appunto il senso intuitivo di "vita eterna", quello che è direttamente modellato sulla coscienza del tempo che fa parte integrante dell'esistenza umana. Questo è un problema che non compare laddove l'essere stesso è inteso nell'ordine della finitezza, laddove (per trasformare in affermazione la domanda finale di *Essere e tempo*) «il tempo stesso si svela come orizzonte dell'essere»: basta allora una stoica ammissione della limitatezza della vita umana per indicare all'uomo che cosa fare dei suoi desideri, come orientarli su una strada naturale. Viceversa il problema diventa cocente dove l'essere è pensato come essere divino e dunque come infinito, o ancor di più quando Dio è pensato come un amore infinito «forte come la morte» (*Cant.* 8,6). Che cosa ne è a questo punto delle "lacrime" che il testo dell'*Apocalisse* promette che Dio asciugherà? Significa ciò che esse sono *già* asciugate, che l'uomo se ne accorga o meno? oppure che di esse è alla fine colpevole l'uomo stesso e la sua mancanza di fede?¹².

11 Notiamo incidentalmente che la vittoria supera di gran lunga i confini del pensiero protestante e della discussione teologica. Come sintomo della pervasività di questa prospettiva, citiamo l'insospettabile *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che così parla della condizione del corpo glorioso di Cristo, secondo la dottrina cristiana modello di tutti i risorti: «Questo corpo autentico e reale possiede però al tempo stesso le proprietà nuove di un corpo glorioso; esso non è più situato nello spazio e nel tempo, ma può rendersi presente a suo modo dove e quando vuole, poiché la sua umanità non può più essere trattenuta sulla terra e ormai non appartiene che al dominio divino del Padre» (n. 645). Non c'è neppure bisogno di dire che, mentre l'accento alle "proprietà nuove" intende collegarsi alle tradizionali speculazioni teologiche in merito, l'annotazione secondo cui esso "non è più situato nello spazio e nel tempo" è dissonante e figlia del pensiero contemporaneo. Una bozza provvisoria del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, non pubblicata, recava esplicitamente questa medesima affermazione anche a proposito del corpo dei risorti.

12 Con ciò non intendiamo dire che la credenza in Dio implichi necessariamente quella nell'immortalità, e neppure, come voleva Schopenhauer, che la prima è psicologicamente alimentata solo dalla seconda: sono fin troppo facili e numerosi i controesempi (a partire per esempio dal quasi totale silenzio della Bibbia ebraica su un destino ultraterreno). Il legame è invece inseparabile nel cristianesimo, fondato esso com'è su un annuncio di morte e resurrezione

Da questo punto di vista, perfino quella che abbiamo citato come una forza che si oppone al successo della demitizzazione temporale di Dodd può giocare un effetto contrario rispetto a quello previsto: una volta reinterpretato il linguaggio sul futuro della Scrittura, l'attesa e l'impegno di per un futuro storico migliore può comparire esattamente come la razionalizzazione che neutralizza e naturalizza quel residuo di sete d'infinito che si trova non nell'annuncio cristiano, ma già e immancabilmente nell'uomo: e la neutralizzazione avviene a questo punto, che lo si dichiara o meno, esattamente nel senso marxiano secondo cui la religione (non demitizzata) è il "so-spiro della creatura oppressa": una secolarizzazione della salvezza appare quasi inevitabile, che lo si ammetta o meno, quando all'escatologia è sottratto il suo senso immediatamente e integralmente umano. Rimproverare a questo senso di essere "oggettivante" significherebbe confondere la percezione (alla fine inevitabilmente oggettivante) del mondo esterno con quella rivelazione dell'uomo a sé stesso che è esattamente il contrario di ogni oggettivazione e che costituisce anzi il presupposto nascosto di ogni conoscenza. La vita è sentita prima di ogni possibilità di farne un campo di conoscenza, di considerarla un oggetto del mondo tra i tanti, magari come una qualità particolare di un certo inventario di corpi definiti appunto come "viventi". E all'interno di questa vita la modalità della vita eterna, fosse pure sotto la forma rudimentale della paura della morte, è parte integrante dell'esistenza umana.

4. La vita eterna – e la vita

Alcuni capitoli della storia della teologia meritano allora di essere riletti con più attenzione. Certamente le pagine che Tommaso dedica alla resurrezione dei corpi, e ad apparentemente ridicole questioni sulle qualità dei corpi risorti (risorgeranno unghie e capelli, per esempio?) non incoraggiano ad una lettura attenta, e possono essere tranquillamente affidate alla galleria delle curiosità. Ma la prospettiva cambia quando invece se ne cerca il fondamento e si osserva come viene argomentata la realtà della resurrezione in sé. Il testo della *Summa contra gentiles* è da questo punto di vista illuminante. La trattazione in proposito si trova nel quarto libro, quello che è dedicato alle verità di fede. E tuttavia, le prove teologiche vengono seguite da ben tre ragioni puramente filosofiche, il cui posto logico sarebbe stato nel secondo libro. Vediamone le prime due. Anzitutto la prima, che si fonda sulla naturalità dell'unione dell'anima con il corpo:

È stato [...] mostrato nel secondo libro che le anime degli uomini sono immortali. Dunque rimangono, dopo [la morte de] i corpi, separate dai corpi. Ma è anche evidente, sulla base di quanto detto nel secondo libro, che l'anima si unisce naturalmente al corpo, perché secondo la sua essenza è forma del corpo. È dunque contro la natura dell'anima

pensato come "primizia" (*aparché*, 1Ep.Cor. 15,20) per tutta l'umanità. Questo evento può certo, come stiamo vedendo, essere stemperato in forme meno "mitologiche": ma queste reinterpretazioni devono appunto fare i conti con il fatto che questa "mitologia" appare in un certo senso radicata nell'esperienza umana.

che essa sia senza corpo. Ma nulla di ciò che è contro natura può essere perpetuo. Dunque l'anima non sarà in perpetuo senza corpo. Giacché dunque essa rimane in perpetuo, è necessario che si congiunga ad un corpo ripetuto [*corpori iterato coniungi*]: il che è risorgere. Dunque l'immortalità delle anime appare esigere la resurrezione dei corpi.

E poi la seconda, che si appoggia invece ad un desiderio di felicità completa la quale non può non riguardare la completezza dell'uomo:

Inoltre, è stato mostrato sopra, nel terzo libro, che il desiderio naturale dell'uomo tende alla felicità. Ma la felicità ultima è la perfezione del felice. Chiunque dunque manca di qualcosa per la perfezione, non ha ancora la felicità perfetta, perché il suo desiderio non si quietava totalmente: infatti ogni cosa imperfetta brama naturalmente di conseguire la perfezione. Ma l'anima separata dal corpo è in qualche modo imperfetta, così come ogni parte che sussista fuori dal suo tutto: l'anima infatti è naturalmente parte della natura umana. Dunque l'uomo non può conseguire la felicità ultima se l'anima non si congiunge ad un corpo ripetuto, soprattutto dal momento che è stato mostrato che in questa vita l'uomo non può giungere alla felicità ultima¹³.

La realtà della vita eterna, dunque, si *manifesta* sia nella natura dell'uomo, sia nel suo desiderio più elementare: ma questa vita eterna è alla fine pensabile appunto come una *ripetizione* del corpo terreno: una ripetizione che ovviamente viene concepita non nei termini di una duplicazione, e che tuttavia affonda le sue radici direttamente in quell'esperienza di vita e di desiderio che costituisce l'esistenza umana. A questo si potrebbe aggiungere anche la capacità di pensiero (e dunque di parola), che per Tommaso sostiene la tesi dell'immortalità dell'anima: il fatto stesso che la mente umana sia capace di astrarre dal "qui e ora", che dunque possa non solo indicare col gesto qualcosa bensì anche dargli un nome, è per Tommaso il sintomo (se non addirittura la prova) che l'anima umana non è vincolata ai limiti del tempo e dunque porta già in sé una possibilità di immortalità: ma questa immortalità è quella che in seconda battuta richiede una vita eterna piena, di cui faccia parte anche quel corpo che con la sua sensibilità e vulnerabilità è sostrato dell'esistenza umana. Insomma: il fatto stesso che l'uomo sia capace di pensare e dire la vita eterna è un segno che egli è capace di essa.

13 Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, IV, 79,10-11. Il terzo argomento muove dalla necessità che l'uomo, come ha meritato o demeritato in questa vita con anima e corpo, parimenti venga premiato e punito anima e corpo. Potrebbe venire il sospetto che Tommaso accentui il peso filosofico della questione in un'opera che programmaticamente vuole sottolineare la razionalità della dottrina cristiana. In realtà le cose non stanno così. Nello *Scriptum super Sententiis* Tommaso aveva esposto (seppure più estesamente) solo il secondo di questi argomenti (IV, 43, 1, 1), ripreso pressoché alla lettera nel *Supplementum* della *Summa theologiae* (75,1); gli argomenti teologici svolgono invece solo la funzione estrinseca di *sed contra*. Nel *Compendium theologiae* si ritrovano le prime due ragioni, con la seconda tuttavia sdoppiata in due varianti (II,151). Le argomentazioni sviluppate da Tommaso nella *Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios lectura* (15,2) dipendono direttamente dal testo commentato e sono quindi meno significative per il punto in questione. La *Summa contra Gentiles*, dunque, è al contrario il testo che più di ogni altro testimonia un certo slittamento teologico della questione, e il suo fortissimo residuo razionale appare ancora più significativo.

Ciò che in queste argomentazioni ci interessa non è direttamente la loro pretesa dimostrativa. Il fatto che la vita eterna venga resa oggetto di certezza filosofica può essere archiviato come un curioso capitolo di ipertrofia razionalista (tanto più curioso se si ricorda quanto questa dottrina cristiana in altri tempi sia apparsa come scandalo filosofico per eccellenza). Ciò che invece è degno di nota è il modo in cui si ritiene indispensabile pensare la vita eterna, e questo in un orizzonte di pensiero che non aveva la benché minima difficoltà a ragionare in termini astratti e atemporalmente. Il caso di Giovanni Duns Scoto è da questo punto di vista rivelatore: egli rifiuta categoricamente la pretesa di Tommaso di una conoscibilità razionale della resurrezione dei corpi. Gli argomenti basati sul desiderio naturale dell'uomo secondo lui non dimostrano nulla perché sono circolari: proprio la qualifica di "naturale" infatti presuppone ciò che poi si intende dimostrare, che cioè quel desiderio sia conforme alla realtà umana e dunque non sia diretto ad una semplice chimera: «va da sé che non si può provare che il desiderio verso qualcosa sia naturale se prima non si prova la possibilità nella natura rispetto a quel qualcosa, e di conseguenza se si argomenta inversamente si fa una petizione di principio»¹⁴. Ciò tuttavia non toglie affatto che la resurrezione dei corpi sia naturale: ciò esclude soltanto che essa possa essere conosciuta (perlomeno con certezza) a partire da una natura umana che solo imperfettamente è conosciuta dall'uomo stesso indipendentemente dalla rivelazione divina. Proprio la vita eterna nel senso della resurrezione del corpo diventa quindi, inversamente, la dimostrazione della necessità della rivelazione, perché senza di essa l'uomo non potrebbe conoscere sé stesso e il suo destino, o almeno quella parte del suo destino che di fatto è più consonante con il suo desiderio. La resurrezione del corpo va quindi declinata nei termini del "desiderio":

Comunque almeno questo è certo: che alcune condizioni del fine, che lo rendono più desiderabile e degno di essere cercato più appassionatamente, non possono essere conosciute in maniera determinata con la ragione naturale. Anche se infatti si ammettesse che la ragione basti a provare che la visione diretta e il godimento di Dio è il fine dell'uomo, tuttavia non si concluderebbe che queste cose spettano in maniera perpetua all'uomo completo, anima e corpo, come si dirà più tardi. E tuttavia la perpetuità di tale bene è una condizione che rende questo fine più desiderabile che se fosse transitorio: conseguire infatti questo bene in una natura completa è più desiderabile che in un'anima separata, come risulta grazie ad Agostino: [«è insito nell'anima un certo desiderio di governare il corpo, desiderio che la frena in qualche modo dal tendere con tutta sé stessa verso quel sommo cielo finché non le sia sottomesso il corpo, governando il quale si realizzi tale desiderio»] (*De Genesi ad litteram*, XII, 35, 68). Dunque è necessario conoscere queste e simili condizioni del fine per ricercarlo efficacemente, e tuttavia la ragione naturale non è sufficiente per esse: dunque è richiesta una dottrina trasmessa in maniera soprannaturale¹⁵.

14 Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, IV,43,121. Peraltro per Giovanni Duns Scoto neppure l'immortalità dell'anima può essere razionalmente dimostrata in maniera conclusiva: ciò sarebbe secondo lui testimoniato anche dalle posizioni oscillanti di Aristotele in proposito, che evidentemente nelle sue opere non sempre espone dottrine dimostrate, ma anche opinioni solo probabili.

15 Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I,pr., 20-21.

La rivelazione, una “dottrina trasmessa in maniera soprannaturale” è dunque necessaria proprio perché l’uomo riconosca la naturalità del suo desiderio, perché veda nel suo orrore per la morte il germe di una promessa che è diretta verso una gioia dell’uomo intero, anima e corpo, in un tempo perpetuo che non può essere diverso da quello che viene di fatto sperimentato nella vita terrena. Esattamente come in Tommaso, insomma, la vita eterna è un’esigenza che nasce all’interno della vita.

Ritorniamo alla demitizzazione. Non è facile trarre una morale da questa vicenda abbastanza complessa. Quello che è certo, è che sia il processo della demitizzazione (nel suo incrocio concettuale tra Bultmann e Dodd), sia il principio risultante dell’ortogonalità teologica, ci appaiono ora meno pacifici di quanto sembravano all’inizio. Per quanto alcune istanze possano oggi apparire ovvie, la riformulazione che esse impongono al discorso cristiano mette in questione non tanto un singolo asserto dottrinale, quanto la capacità di dire qualcosa di definitivamente rilevante per la vita dell’uomo, la quale allora al massimo può restare il terreno di esercizio di un discorso morale. La strategia di immunizzare il discorso teologico dall’interferenza di qualsiasi asserto sul mondo ha infatti l’effetto collaterale di sterilizzarlo nei confronti di qualsiasi affermazione comprensibile sulla vita dell’uomo. Demitizzare l’escatologia cristiana ha alla fine l’effetto, se così si può dire, di demitizzare la vita, di sostenere cioè che tutto ciò che immediatamente l’uomo sente, crede, spera, nel corso dei suoi giorni, sia solo una metafora e non una realtà. Se un mondo restituito alla sua mondanità può da un certo punto di vista apparire come un successo della fede o perlomeno della cultura cristiana, l’effetto di una vita umana restituita alla sua umanità può sembrare un successo soltanto finché non avviene che questa umanità appaia opaca tanto quanto il mondo. Affermazioni come quella della presenza della vita nel logos divino (*Ev.Iob.* 1,4) restano allora enigmatiche, giacché non significano più nulla in riferimento al modo in cui la vita viene di fatto sentita dall’uomo. La celebre tesi di Lessing secondo cui «verità storiche contingenti non possono mai diventare la prova di verità razionali necessarie» si ripercuote così a rovescio sull’esistenza umana: questa, in quanto temporale e contingente, non può essere il luogo della risposta a quelle domande che proprio all’interno dell’esistenza sono formulate. Non meraviglia che Ludwig Wittgenstein, che abbiamo citato come un lucido testimone della perdita di senso della conoscenza del mondo nel XX secolo, veda benissimo il nesso strettissimo tra insignificanza del mondo e insignificanza della vita umana temporale:

L’immortalità temporale dell’anima dell’uomo, dunque l’eterno suo sopravvivere anche dopo la morte, non solo non è per nulla garantita, ma, a supporla, non si consegue affatto ciò che, supponendola, si è sempre perseguito. Forse è sciolto un enigma perciò che io sopravviva in eterno? Non è forse questa vita eterna così enigmatica come la presente? La risoluzione dell’enigma della vita nello spazio e nel tempo è fuori dello spazio e del tempo. (I problemi da risolvere qui non sono problemi della scienza naturale)¹⁶.

16 L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, n. 6.4312 [trad. it. A.G. Conte, *Trattato logico-filosofico*. Einaudi, Torino 2009].

La conclusione è stringente, purché non si manchi di osservare che l'uomo fuori del tempo semplicemente non esiste. La soluzione, se dunque c'è, non lo riguarderebbe. È questa anche la sorte di un discorso che accetta di stare all'ombra della demitizzazione e dell'ortogonalità teologica? pensare più rigorosamente Dio e l'uomo a partire dalla vita può aprire una strada diversa? e questa strada è una contestazione della demitizzazione o piuttosto una sua reinterpretaione? Anche solo formulare queste domande ci sembra un passo avanti.

Giovanni Salmeri
Università di Roma Tor Vergata
giovanni.salmeri@uniroma2.it

Giovanni Salmeri è professore associato di Storia del pensiero teologico e presidente dei corsi di laurea e di laurea magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata. È membro del comitato scientifico delle riviste «Oasis» (Venezia), «Ethos» (Lublino) e «Dilatato corde» (Roma – Ottignies), redattore della rivista elettronica «Dialegethai» e coordinatore della rivista elettronica «Reportata». È membro del Centre for the Study and Documentation of Religions and Political Institutions in Post-Secular Society, e del Direttivo dell'Associazione italiana di filosofia della religione. Si occupa di storia della metafisica occidentale, antropologia filosofica e storia del pensiero teologico. Autore di numerose pubblicazioni, ha in particolare dedicato attenzione al pensiero medioevale.