



Monza, 15 novembre 2016

Prof. Giacomo Canobbio

«A CIASCUNO IL PROPRIO DIO». IL RITORNO DEL PAGANESIMO

Nella vita di sant'Anscario scritta dal suo successore Rimberto¹ si racconta un fatto che aiuta a comprendere come sia avvenuta l'evangelizzazione dei popoli nordici, notoriamente piuttosto utilitaristici (la loro religione era tutta caratterizzata dalla ricerca di benefici da parte delle divinità, il cui numero peraltro poteva variare in base alle necessità)². A fronte della disponibilità del re di Svezia ad accettare che Anscario, e con lui il cristianesimo, si stabilisca a Birka, il popolo riunito in assemblea, nonostante l'indicazione positiva della sorte, manifesta una notevole resistenza fino a quando nell'assemblea del giorno successivo un vecchio pronuncia un discorso teso a convincere gli astanti sull'utilità che può derivare dall'accogliere una nuova divinità: se i nostri dèi non sono stati capaci di venirci in soccorso in tutte le situazioni, perché non accettare questo nuovo dio che molti raccontano essere venuto loro in aiuto in molte circostanze durante i loro viaggi nelle terre cristiane?³. L'episodio ha senza dubbio una valenza apologetica. Attesta tuttavia ciò che gli umani in genere si aspettano dalle divinità: quanto serve alla vita concreta. In questo senso il politeismo

costituirebbe una nativa tendenza degli umani: quel che una sola divinità non sarebbe in grado di concedere, potrebbe essere concesso da molte, senza che il loro numero sia *a priori* limitato. Ognuno potrebbe scegliersi il dio che corrisponde meglio alle proprie necessità; ciò che importa è che ciascuno ottenga quel che gli serve, almeno presuntivamente.

Quanto detto sembra trovare conferma in alcune tendenze culturali e religiose attuali: a fronte della pretesa tipica della tradizione secolare di affermare un'unica divinità e quindi un unico salvatore, si profila oggi la difesa del pluralismo sia di divinità sia di salvatori, nella convinzione che il monoteismo sarebbe non solo causa di intolleranza e quindi di violenza – peraltro riscontrabili nella storia delle tre principali religioni monoteistiche – ma pure di impoverimento dell'esperienza religiosa umana, la quale, se ben considerata, sarebbe plurale e quindi rispondente alle molteplici necessità degli umani.

Pluralismo/politeismo sarebbe quindi la meta da perseguire se si vuole che cessino i conflitti causati dalla pretesa di un'unica verità/divinità salvante e quindi si restituisca alle religioni come agli individui la possibilità di avere posto in un mondo nativamente variegato. In nome di che cosa si dovrebbe dichiarare che la "svolta monoteista" sarebbe maggiormente rispondente alle esigenze dello spirito umano? Non è forse vero che, al di là delle dichiarazioni confessanti, la maggioranza degli umani sarebbe disposta anche oggi a sottoscrivere la dichiarazione del vecchio saggio di cui parla la

¹ *Vita Anskarii*, Auctore Rimberto – Accedit *Vita Rimberti* – Recensuit G. Waitz, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae 1884. Anscario fu vescovo di Amburgo e morì nell'865; Rimberto gli succedette e morì nell'888.

² Cfr. R. Boyer, *Il Cristo dei barbari*, Morcelliana, Brescia 1992.

³ Cfr. il testo del discorso in *Vita Anskarii*, cit., cap. 27, p. 58.

vita di sant'Anscario? Perché non riconoscere che ognuno possa scegliersi la divinità che meglio gli serve e quindi il tipo di salvezza che effettivamente cerca?

Quali sono le ragioni del risorgente 'politeismo'?

A ciascuno il proprio dio

Nella tradizione occidentale si è tendenzialmente ritenuto un progresso il passaggio dal politeismo al monoteismo e dal mito alla filosofia/teologia, al punto che per alcuni decenni nella lettura della Bibbia, il grande codice della cultura europea, si è cercato di contrapporre le religioni mitiche, fossero greche, romane, egiziane, persiane ..., alla religione ebraico-cristiana legata alla storia e al *logos*. Oggi si tende a recuperare il valore del mito

La rivincita del mito

In un saggio nel quale cercava di illustrare l'accesso a Dio mediante la via dell'amore⁴, Hans Urs von Balthasar rilevava una dialettica tra il dio del mito e quello della filosofia, facendo notare che il primo risponde all'esigenza umana di avere la divinità vicina a sé, il secondo all'esigenza di mantenere l'assoluta alterità del divino rispetto alle esperienze umane. Il primo, pur articolato e immaginato in forme diverse, tendenzialmente illimitate, a seconda delle situazioni vitali e culturali, si presenta come un essere personale, rivolto agli umani, capace di esaudirli e salvarli; il secondo, invece, inteso come fondamento ultimo, privo di volto, ineffabile, si presenta senza alcuna relazione con gli umani: se un movimento, 'erotico', c'è tra lui e gli umani è solo da parte di questi ultimi. Il Dio della Bibbia risponderebbe alla duplice esigenza dello spirito umano di avere un assoluto per sé. La dialettica si trasferirebbe dalle forme storicamente esperite (mito e filosofia) di delineare l'identità di Dio all'immagine che Dio stesso presenta nella rivelazione: qui amore e assolutezza stanno insieme e rendono perciò possibile agli umani di sentirsi appagati perché percepiscono di entrare in una relazione salvante. Infatti ciò che gli umani cercano nel loro volgersi a Dio è la salvezza, la quale può essere garantita solo da un Dio capace di relazione e nello stesso tempo a misura infinitamente superiore a quella degli umani: un Dio senza volto o un Dio segnato dai limiti degli umani come potrebbe liberare costoro da ciò che li fa invocare salvezza?

In tempi recenti sembra comunque che l'immagine mitica di Dio si stia riprendendo una rivalsea nei confronti di una immagine di Dio

⁴ *L'accesso alla realtà di Dio*, in J. Feiner – M. Löhrer (a cura), *Mysterium salutis II/1: La storia della salvezza prima di Cristo*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 19-59.

troppo connotata dalla filosofia e dalla teologia che si sarebbe lasciata da essa determinare⁵. Il fenomeno, segno di per sé di una critica nei confronti di una ragione strumentale catalogante, quasi onnivora, e quindi di una riscoperta della valenza simbolica del linguaggio religioso, sembra andare di pari passo con la difficoltà ad accettare che vi sia una verità normativa per tutti coloro che giungano a conoscerla. Il pluralismo sembra diventato il programma di ogni ambito dell'esistenza umana⁶, compresa quindi la concezione del divino e la conseguente concezione della salvezza: sembra prevalere la convinzione che ogni affermazione che pretenda di avere valenza universale sia, in ultima analisi, imperialista e quindi mortifera.

Il tentativo di giustificazione di tale posizione si fonda, almeno in alcune circostanze, su una forma di apofatismo negativo: il divino resta inaccessibile e quindi ogni descrizione di esso che lo voglia in qualche modo fissare lo negherebbe; tanto varrebbe lasciare che sul divino ognuno pensi ciò che meglio corrisponde alla sua esperienza, nella consapevolezza che nessuna forma di manifestazione di esso sarebbe esaustiva.

In tale prospettiva anche il cristianesimo dovrebbe rinunciare alla pretesa assolutezza veritativa circa la manifestazione del divino e

⁵ In tal senso anche il programma di demitologizzazione che in ambito teologico, sulla scorta del programma di R. Bultmann, ha dominato la riflessione teologica per buona parte del secolo scorso mostrerebbe il suo limite. Sarebbe esso stesso una nuova forma di mitologia, che esalta monomiticamente la visione del mondo tipica della ragione strumentale che esalta il progresso. Se, infatti, come osserva Odo Marquard, «senza miti, gli uomini non possono vivere», poiché i miti sono storie e non si contrappongono a una verità che sarebbe da raggiungere senza di essi: «là dove appare la verità, non è consentito alle storie – ai miti – di svanire, perché anzi è proprio allora che esse debbono prendere il loro avvio. Il sapere non è la tomba, bensì il punto di partenza della mitologia» (*Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 39. 41). La sostituzione dei miti con il mito del mondo moderno avrebbe eliminato «l'elemento che nella mitologia costituiva la libertà: la pluralità delle storie, la divisione dei poteri nell'assoluto, il grande principio umano del politeismo» (*ibi*, p. 49). Il mondo moderno, che si è ritratto da un Dio che richiedeva una soggettività assoluta, crea la possibilità di un nuovo disincantato politeismo e di una nuova rischiarata polimiticità (cfr. *ibi*, pp. 53-56).

⁶ Notevole influsso nella creazione di questa tendenza avrebbe avuto la teoria del "politeismo dei valori" di Max Weber: cfr. Id., *Il politeismo dei valori*, a cura di F. Ghia, Morcelliana, Brescia 2010. A dire di uno degli iniziatori della moderna sociologia «Oggi questo pluralismo è "quotidianità" religiosa. I molti e antichi dèi, disincantati e perciò sotto forma di potenze impersonali, scoperchiano i loro sepolcri, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta» (cit. da F. Ghia, *Introduzione a M. Weber, Il politeismo dei valori*, cit., p. 10).

riconoscere che si danno molteplici manifestazioni, tutte, almeno per principio, ugualmente vere. Queste peraltro dovrebbero essere considerate percezioni del divino, anzi proiezioni di ciò che gli umani, a partire dalle loro esperienze e attese, pensano essere divino. Del resto, non si può negare che anche nella religione biblico-cristiana si riscontra il fenomeno proiettivo, e quindi gli antropomorfismi e i miti presenti in tale religione non sono molto diversi da quelli riscontrabili nelle altre religioni. Se poi si mette in conto che ogni religione si presenta come esperienza di salvezza, e non si dà esperienza senza una determinazione culturale, si dovrebbe rinunciare anche a fissare in forma paradigmatica una particolare tradizione di esperienza di salvezza. La figura di questa dovrebbe essere molteplice, anche perché la condizione umana è variegata e gli aspetti di essa non possono essere limitati a uno, fosse pure quello escatologico.

Sembra così legittimo assumere una visione neo-arcaica, nel senso del ritorno alle tradizioni mitiche pre-cristiane per attingere alle fonti originali della "religione eterna", ancora incontaminata dal dominio cristiano. «Con il romanticismo di presunti sapori originali viene spesso reclamizzata l'offerta sincretista del fast-food di salvezza istantanea. La mentalità del *faida-te* in campo religioso sostituisce la domanda di verità oggettiva con la ricerca di utilità: la religione serve ad arredare un rifugio virtuale dal naufragio sull'oceano della provvisorietà del postmoderno»⁷.

La salvezza istantanea sarebbe l'autentica salvezza storica, l'unica che possa essere sperimentata. In tal senso il cristianesimo, che fa abbondante uso del vocabolario della salvezza, apparirebbe incapace di offrire quanto gli umani ricercano, poiché sembra spostare il confine della medesima salvezza sempre oltre, e quindi trasferirla al di là della concreta esistenza. In ultima analisi, gli dèi, ciascuno dei quali presiede a un aspetto dell'esistenza umana, sia essa singola o collettiva, renderebbero possibile una effettiva esperienza di salvezza a fronte di quella che si pretende sarebbe resa possibile da una realtà divina sfuggente, troppo lontana dalla vita quotidiana. Infatti la salvezza che le persone cercano dovrebbe essere misurabile, temporalmente vicina, rispondente al bisogno immediato. Per questo le raffinate elaborazioni teologiche che cercano di rendere plausibile il linguaggio soteriologico cristiano perdono interesse: sembrano non raggiungere la vita nella complessità dei suoi elementi costitutivi, tutti misurabili.

Non meraviglia quindi che anche molti cristiani attendano salvezza più da pratiche magico-devozionali che non da riti teologicamente giustificati. A questi si attribuisce, forse, una efficacia in vista della salvezza eterna, che però tende a retrocedere nella coscienza dei fedeli per lasciare spazio a una salvezza misurata sulle situazioni attuali di disagio. In tal senso il ritorno agli dèi si configura maggiormente 'utile' agli effetti di una vita terrena (in ultima analisi è questa che conta) che non il culto al vero Dio. Si deve riconoscere che la tentazione degli idoli è sempre stata presente nella storia religiosa dell'umanità e anche del cristianesimo⁸.

Il ritorno degli dèi condizione della libertà

A chi osserva da vicino le tendenze dell'esperienza religiosa dei contemporanei fin qui considerate sembra di vedere la realizzazione di quanto scriveva Friedrich Nietzsche nell'Aforisma 143 de *La gaia scienza*, nel quale il profeta del nostro tempo delinea il vantaggio più grande del politeismo, cioè la libertà a fronte del pericolo costituito dal monoteismo⁹; nel politeismo infatti sarebbe

⁸ Si dovrebbe prestare attenzione al fenomeno delle devozioni ai santi che a un'analisi attenta non apparirebbe molto lontana dalle pratiche cultuali pagane: i santi che presiedono ad aspetti particolari della vita personale o sociale nella coscienza popolare sembrano non differire molto dagli dèi della Grecia, di Roma o dell'India, fatto salvo che i santi in genere non entrano in conflitto tra di loro.

⁹ «Che il singolo si eriga il suo *proprio* ideale e derivi da esso la sua legge, le sue gioie e i suoi diritti – questa fino a oggi è stata considerata come la più mostruosa di tutte le umane aberrazioni e come idolatria in sé: in realtà quei pochi che osarono ciò, hanno sempre sentito la necessità di una apologia davanti a se stessi, ed essa di solito s'esprimeva in questi termini: "Non io! Non io! Ma *un Dio* attraverso di me!". Fu nell'arte e nella forza mirabili di plasmare dèi – il politeismo – che questo istinto poté disgravarsi, purificarsi, giungere a perfezione, nobilitarsi: infatti, in origine, era questo un istinto volgare e meschino, affine alla testardaggine, alla disobbedienza e all'invidia. Essere *ostili* a questo istinto di un proprio ideale: era questa, una volta, la legge di ogni eticità. Non c'era, allora, che una sola norma: "l'uomo" – e ogni popolo credeva di *possedere* quest'unica e ultima norma. Ma, al di sopra e fuori di sé, in un lontano oltremondo, si poteva vedere una *molteplicità di norme*: un dio non era la negazione o la bestemmia di un altro dio! Qui per la prima volta furono permessi individui, qui per la prima volta si onorò il diritto degli individui. L'inventare dèi, eroi e superuomini di ogni specie, come pure esseri affini agli uomini o subumani, nani, fate, centauri, satiri, demoni e diavoli, costituì l'inestimabile propedeutica per la giustificazione dell'egoismo e della sovranità del singolo: la libertà che si accordava al dio contro gli altri dèi, la si attribuì infine a se stessi contro leggi e costumi e vicini. Il monoteismo, invece, questa rigida conseguenza della dottrina di un uomo normativo e unico – la fede quindi in un dio normativo, accanto al quale non ci sono che dèi falsi e bugiardi – costituì forse il pericolo più grande nel corso dell'umanità fino

⁷ M. Fuss, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, in P. Coda (a cura), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997, p. 36.

possibile a ciascuno crearsi il proprio dio in un clima di tolleranza nel quale chi venera una divinità non si pensa e si comporta in alternativa a chi ne venera un'altra, ma accetta che ciascuno riconosca il proprio dio ed eventualmente lo condivida senza per questo sentirsi costretto. Politeismo e affermazione dell'individuo andrebbero peraltro di pari passo; l'individuo, infatti, sorgerebbe in opposizione al monoteismo: come fa notare Odo Marquard, «fintanto che, nel politeismo, molti erano gli dèi potenti, il singolo, non minacciato dal monopolio della forza politica, manteneva senza molti sforzi la sua libertà, poiché era sempre scusato dinnanzi a ogni dio proprio per il servizio reso ad un altro, potendo così essere sufficientemente irraggiungibile»¹⁰.

Si potrà certamente eccepire sull'opinione di Marquard, che si fa, tra l'altro, paladino di una filosofia «capace di pensare sulla medesima cosa ora in un modo, ora in un altro, lasciando poi che si continui a ripensare, e a cambiare quei modi»¹¹. Resta tuttavia indiscutibile che la sua posizione si presenti come attestazione di una tesi che si sta diffondendo: libertà e monoteismo non possono stare insieme; il politeismo sarebbe la condizione della libertà, poiché solo questo salverebbe dal monopolio di un solo potere e quindi da una tendenziale inscritta violenza¹². Da

a oggi; [...] Nel politeismo era come preformata la libertà di spirito e la multiforme spiritualità dell'uomo: la forza di crearsi occhi nuovi e personali, sempre più nuovi e personali: cosicché per l'uomo soltanto, in mezzo a tutti gli animali, non esistono orizzonti e prospettive eterne» (*Idilli di Messina - La gaia scienza - Scelta di frammenti postumi 1881-1882*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Oscar Mondadori, Milano 1979, pp. 133-134).

¹⁰ *Apologia del caso*, cit., p. 54.

¹¹ *Ibi*, p. 56. Si tratta di una filosofia della scepsi verso la quale egli si è orientato, dicendo addio alla filosofia dei principî, al fine di lasciare spazio alla libertà: cfr. *ibi*, pp. 16-36. Marquard è solo uno dei rappresentanti di una concezione che collega politeismo e libertà, democrazia, tolleranza; infatti «la tesi dell'opportunità di un ritorno al politeismo come fondamento concettuale adeguato per la democrazia nel mondo contemporaneo globalizzato e multiculturale, e la correlativa denuncia dell'intrinseca pericolosità dei monoteismi, conoscono ormai da tempo grande fortuna nella cultura occidentale» (L. Lugaresi, *E il neopoliteismo sfida il cristianesimo*, in «Vita e Pensiero» 92[2009], p. 73; il saggio [pp. 71-86] presenta alcuni pensatori contemporanei fautori della necessità del ritorno al politeismo).

¹² Si deve soprattutto all'egittologo Jan Assmann la riproposizione del collegamento tra monoteismo intollerante e violenza: la pretesa di una religione di possedere la verità in maniera esclusiva contrasterebbe peraltro con la differenza di Dio che la Bibbia ha insegnato; ciò di cui avremmo bisogno «è una forma di "sapienza" che ci permetta di attraversare e superare le forme superficiali delle religioni concrete, con le loro irriducibili differenze e distinzioni, raggiungendo il punto trascendentale grazie al quale diviene possibile la vera tolleranza,

qui la necessità di 'cancellare' il Dio unico quale figura agente centrale, come il monoteismo aveva cancellato dalle storie i molti dèi¹³. E le storie sono necessariamente plurime, sicché per dare loro il diritto di esistere si deve lasciare a tutti la possibilità di costruirsi un "dio personale" o anche molti dèi.

Il "dio personale", espressione e attore della propria storia, non ha la pretesa di essere assoluto, escludente; è, invece, uno dei possibili e per questo è condivisibile senza ergersi a misura di quello degli altri: è proprio, ma è disponibile ad altri purché accettino di sceglierlo accanto al loro proprio. Un tale dio stempera così la contrapposizione tra le religioni (meglio sarebbe dire: tra le esperienze religiose individuali) e rende possibile un mondo pacificato. Infatti, come fa osservare il sociologo tedesco Ulrich Beck: «il Dio personale della religiosità individualizzata [...] non conosce verità assolute, né gerarchie, eretici, pagani o atei. Nel politeismo soggettivo del "Dio personale" trovano posto molte divinità. In esso viene messo in pratica quello che le religioni e le Chiese, vincolate alla loro pretesa veritativa, ritengono non solo moralmente riprovevole, ma anche logicamente impensabile: nella loro ricerca nomade della trascendenza religiosa, gli individui sono sia credenti sia non credenti. Anzi, il senso del Dio personale risiede proprio in questo "amore per il nemico" in funzione dell'ampliamento dell'orizzonte religioso»¹⁴.

Sembra profilarsi una visione opposta a quella che aveva portato il pensiero umano a leggere un progresso nel passaggio dal politeismo al monoteismo. Non è il caso di stare a riflettere sulla possibile ideologia che guidava questa lettura. Di fatto le tre grandi religioni monoteistiche si sono sempre poste nei confronti delle religioni politeistiche con un atteggiamento di supremazia. A partire da tale consapevolezza si erano poi costruite le scienze delle religioni che a lungo hanno considerato il politeismo uno stadio 'primitivo' della religione. Ovvio che tale lettura si attuava con criteri cronologici e non solo assiologici: ciò che viene dopo è più maturo di ciò che viene prima, benché su altre questioni valesse e valga ancora - almeno in molte circostanze - l'antico adagio *presbyteron*

ovvero la capacità di riconoscere la relatività senza scivolare nella banalità. Dio è diverso, non solo dagli "dèi" ma anche da qualsiasi rappresentazione che qualsiasi religione può produrre. È questa assoluta differenza divina a precludere qualunque forma di intollerante insistenza sul possesso esclusivo della verità» (*Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 205).

¹³ Cfr. O. Marquard, *Apologia del caso*, cit., p. 55.

¹⁴ U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 157. Si deve notare che la traduzione dell'espressione originale tedesca "eigene Gott" con "Dio personale" potrebbe indurre in errore; non si tratta infatti del Dio persona, bensì del Dio che ciascuno sceglie o costruisce, quindi del "proprio" Dio.

kreitton (ciò che è più antico è migliore), nel tentativo di giustificare dottrine e pratiche con una tradizione che rimonti alle origini, in genere pensate come maggiormente vicine alla purezza e alla verità, dalle quali avrebbero attinto, rubando, filosofi e drammaturghi vissuti nei secoli successivi¹⁵. Questo principio, paradossalmente, sembra tornare in auge in alcune forme di romantico ritorno alle religioni dell'antichità.

Nelle nuove forme di politeismo, in verità, non si tratta, in genere, di un ritorno agli dèi dell'antichità, i quali, pur moltiplicandosi in pantheon sempre più vasti, non erano pensati come prodotto dei soggetti, bensì come epifanie del divino ovunque diffuso, pervasivo, sì che non ci fosse nulla che non lo lasciasse trasparire. Ora pare che il "proprio dio" sia costruito in dipendenza dalle circostanze e dalle necessità. Pare trattarsi di una nuova forma di idolatria, che è necessariamente politeista e proiettiva, narcisistica¹⁶, e quindi incapace di mettere in contatto con il divino. Come, infatti fa notare Jean Luc Marion, «sopravvenendo all'assenza del divino, l'idolo mette a disposizione il divino, lo garantisce e, alla fine, lo snatura. L'idolo tenta di avvicinarci al divino e di adattarlo: poiché teme l'ateismo (nel senso originale: essere abbandonato dagli dèi) l'adoratore mette le mani sul divino nella forma di un dio; ma questo impossessamento perde ciò che afferra: resta solo un amuleto troppo conosciuto, troppo alla mano, troppo garantito. Tutto si dispone per permettere una riappropriazione feuerbachiana del divino: siccome il dio mi rimanda, come uno specchio, l'esperienza che io ho fatto del divino, perché non riappropriarmi di ciò che io attribuisco al riflesso del mio gioco? [...] Considerando il divino come una "preda di cui appropriarsi" (Paolo, *Filippesi* II,6), l'idolo abolisce la distanza che identifica e autentica il divino come tale – come ciò che non ci appartiene, ma ci viene incontro»¹⁷. Può apparire paradossale, ma nel tentativo di appropriarsi del divino per poterne usufruire, lo si rinchiude nella propria misura e quindi lo si

destituisce di forza salvante, mentre da esso si sta cercando di ottenere proprio questa.

La ragione del fenomeno allusivamente richiamato potrebbe certamente essere vista nel bisogno degli umani di poter avvertire la vicinanza del divino, che peraltro può essere detto solo mediante antropomorfismi, nonostante tutto presenti anche nel linguaggio metafisico e, come già ricordato, abbondantemente presenti nel linguaggio biblico, dal quale solo una illusoria ragione 'raziocinante' vorrebbe prendere congedo.

Ma si dovrebbe indagare perché questo bisogno riappaia nel nostro tempo con una evidenza del tutto singolare. Percezione di una vita minacciata, alla ricerca di assicurazione? Costatazione che il Dio predicato dalle Chiese si presenta troppo 'ingessato' nelle formule dottrinali, preoccupate solo della esattezza degli enunciati, ma incapaci di suscitare emozioni e quindi di togliere da un mondo che ovunque costringe entro rigidi schemi? Le ragioni psicologiche qui ricordate non pare riescano a spiegare fino in fondo la trasformazione del divino nella molteplicità degli dèi che, alla fine, sarebbero soltanto idoli perché prodotto degli umani.

Forse si può fare appello a una diagnosi proposta dal pensatore ebreo Martin Buber negli anni '50 del secolo scorso. Considerando in un breve saggio il rapporto tra Dio e lo spirito umano¹⁸, vede nell'ultimo stadio della filosofia l'abbandono di Dio da parte del pensiero. La ragione dell'abbandono starebbe nella pretesa della filosofia di oggettivizzare Dio da parte del soggetto: questi, «che sempre apparve annesso all'essere per prestargli il servizio della contemplazione, dichiara di aver generato e di generare esso stesso l'essere. Finché tutto ciò che ci sta di fronte e s'impadronisce di noi viene sciolto nella fluttuante soggettività»¹⁹. L'assoluto in tal modo viene privato della sua absolutezza; diventa un prodotto degli individui umani. La conseguenza è che anche la filosofia si mozza le mani con le quali pretende di afferrare e trattenere l'assoluto. Il processo non è però tipico solo della filosofia; si innesca anche nella religione: anche qui si pretende di entrare in possesso dell'assoluto; «invece di considerare gli avvenimenti come un appello che viene rivolto, si vuole richiedere avidamente, senza dover ascoltare»²⁰; si pretende altresì di svelare il mistero, che per questo diventa un "esso" «che il mago maneggia come il tecnico la sua dinamo»²¹. Sia nel caso della filosofia sia in quello della religione, nella relazione con l'assoluto è l'io che viene posto in primo piano fino a rendere il termine stesso della relazione

¹⁵ Era questo il principio con cui operava l'apologetica sia giudaica sia cristiana nell'antichità: cfr. P. Pilhofer, *Presbyteron kreitton. Der Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Mohr, Tübingen 1990.

¹⁶ «L'idolatria è politeista e il politeismo ha in sé qualcosa di ipertrofico: s'illude di compensare la nostalgia dell'unico e dell'originale, moltiplicando in modo vertiginoso i surrogati e consumandoli con una voracità insaziabile. Ma in ogni caso si tratta di variazioni sul tema: come in uno specchio, gli idoli ci restituiscono sempre un'immagine di noi stessi presa da diverse angolature e che non sempre ci fa piacere riconoscere» (L. Alici, *Il cielo di plastica. L'eclisse dell'infinito nell'epoca delle idolatrie*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2009, p. 61).

¹⁷ *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris 1989², pp. 24-25.

¹⁸ Il saggio è contenuto nella raccolta *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1983², pp. 129-135.

¹⁹ *Ibi*, p. 130.

²⁰ *Ibi*, p. 131.

²¹ *Ibidem*.

un proprio prodotto. La conseguenza è che «questo Ego [*Ichheit*] ormai onnipotente, con tutto quell'Esso intorno a sé, non può naturalmente riconoscere né Dio, né un reale Assoluto, che manifesta la sua origine non-umana all'uomo»²².

Se si vuol credere a questa diagnosi²³, non lontana da quella di Jean Luc Marion, la 'nuova idolatria' potrebbe essere interpretata come frutto estremo della cosiddetta 'svolta verso il soggetto'. Questi, nella sua pretesa di dominio sulla realtà, pretenderebbe anche di essere il creatore di colui/ciò da cui si attende – nelle forme più diverse e perfino inesprese – salvezza. In tal modo però, ponendosi come signore anche del divino, non solo priverebbe questo della sua alterità, ma si costituirebbe in una radicale solitudine: se il cielo è popolato solo da dei prodotti dall'essere umano, questo non ha più nulla da attendere. Se lo spirito umano si costituisce come signore delle sue opere, non solo annichila concettualmente l'assolutezza e l'assoluto, ma distrugge anche se stesso²⁴, poiché – si può aggiungere – perde la misura di se stesso, proprio mentre si costituisce come misura del tutto²⁵, dimenticando che se l'uomo

può nominare le figure del divino è perché in lui vi è qualcosa di smisurato²⁶. Ed è solo mettendo in conto la dis-misura che l'uomo può plausibilmente attendere una salvezza²⁷. Ovvio che questa non può figurarsi che a partire dall'esperienza umana, ma solo quando questa resta aperta a una totalità solo intravista e per questo anticipabile nella forma del mito (dei miti) e/o della poesia: il primo, secondo il registro della narrazione, l'altra, dell'invocazione e della lode. L'uno e l'altra inseriscono il dato fenomenico in un orizzonte 'eccessivo', che precede, e per questo fonda l'attesa. In esso però il molteplice non cancella l'uno; anzi si mostra come plurima manifestazione dell'uno e quindi a esso rimanda. Gli "dèi" in tal visione non sono più prodotto degli umani; è vero piuttosto il contrario: gli umani si mostrano come i testimoni dell'eccedenza della totalità 'immaginata', proprio mentre cercano di darle un nome.

E non si potrebbe vedere in questa dinamica il processo che ha condotto all'affermazione del monoteismo nell'antichità sia ebraica sia greca sia persiana nel VI secolo?²⁸ E non semplicemente per costruire un *ens rationis* o un'astrazione²⁹, bensì per dare fondamento altro alle figure salvifiche che il mito e la poesia, nonostante tutto, rendevano troppo simili agli umani e quindi troppo fragili per ciò che gli umani da essi si attendevano, cioè la reintegrazione nella totalità, che non può essere la semplice somma dei molteplici. A garanzia di

²² *Ibi*, p. 135.

²³ Va detto che Buber ritiene l'eclissi di Dio un momento di passaggio: «L'eclissi della luce di Dio non è l'estinguersi, già domani ciò che si è frapposto potrebbe ritirarsi» (*ibidem*).

²⁴ Cfr. *ibi*, p. 130.

²⁵ Lo aveva ben messo in evidenza F. Hölderlin quando dichiarava essere il cielo la misura umana, poiché sulla terra non c'è alcuna misura: «In un adorabile azzurro fiorisce, con il suo tetto di metallo, il campanile. Gli volano intorno le strida delle rondini, lo circonda il blu più commovente. Il sole, intanto, va in alto e dà colore alla lamiera, ma lassù, nel vento, quietamente gradica la banderuola. Così se uno scende sotto la campana, giù per quei gradini, è una vita davvero tranquilla – perché, quando la forma è così isolata, risalta la docilità dell'uomo. Le finestre, attraverso le quali risuonano le campane, sono come dei portali di bellezza. Quei portali, in realtà, siccome se ne stanno lì in armonia con la Natura, assomigliano ad alberi della foresta. Ma la purezza è anche bellezza. Internamente, dal diverso sorge uno spirito grave. Tuttavia le immagini sono talmente semplici, talmente sacre, che spesso si ha paura di descriverle. Ma i Celesti, che sono sempre buoni, hanno come i ricchi, insieme, virtù e gioia. All'uomo è concesso imitare tutto questo. È permesso ad un uomo, quando la vita è solo pena, guardare verso l'alto e dire: voglio essere anch'io così? Certo. Fino a che l'amicizia, la Pura, si trattiene nel cuore, l'uomo non si misura infelicamente con la Divinità. È ignoto Dio? È Egli manifesto e aperto come il cielo? Questo credo io piuttosto. La misura umana è tutta qui. Pieno di merito, ma poeticamente, abita l'uomo su questa terra. Ma l'ombra della notte con le stelle non è più pura, se così posso dire, dell'uomo che si chiama immagine del Divino. C'è sulla terra una misura? Non ve n'è alcuna. Mai infatti i mondi del creatore fermano la marcia del tuono. Anche un fiore è bello, perché fiorisce sotto il sole. Sovente l'occhio trova nella vita creature che occorrerebbe chiamare molto più belle dei fiori» (*Appendice. Dal "Fetonte" di*

Weiblinger, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001, pp. 346-349).

²⁶ Cfr. F. Dastur, *Dieu(x)*, in «Revue des sciences religieuses» 84(2010), p. 444.

²⁷ Si potrebbe qui recuperare il significato originario del termine tedesco *heilig*, che in genere viene tradotto con 'sacro', opposto a profano, mentre, contenendo in sé la radice *heil*, che vuol dire 'intero', 'indenne' (*nicht entzwei oder zerstört, sondern ganz*), rimanda a una totalità nella quale si è inseriti, ed eventualmente si è da inserire mediante un'azione che si denomina *heilen*, cioè guarire.

²⁸ Non si può dimenticare che l'affermazione dell'unico Dio appare contemporaneamente in Palestina e in Grecia, benché nell'una e nell'altra area geografica la religione effettivamente praticata abbia conservato pratiche politeistiche. Va messo in conto che la ricerca sul monoteismo biblico presenta questioni metodologiche complesse e i risultati non sono pacifici come sembrerebbe al lettore dei manuali di dottrina su Dio: cfr. G. Prato, *L'attuale ricerca sul monoteismo ebraico biblico*, in Associazione Teologica Italiana, *Monoteismo cristiano e monoteismi*, a cura di G. Cereti, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001, pp. 37-65 (con abbondante bibliografia); anche il contributo di F. Dalla Vecchia, *Israele, gli idoli e i loro dèi*, in questo «Quaderno», pp. .

²⁹ Con ragione Françoise Dastur fa notare che «il monoteismo [...] non rappresenta sempre il divino in un modo totalmente astratto, poiché all'onniscienza [tipica della concezione mazdaica] e all'onnipotenza [tipica della concezione ebraica] del dio unico si aggiunge un carattere personale mutuato da ciò che si potrebbe chiamare il "familismo": *Die(x)*, cit., p. 447.

essa e della possibilità di una reintegrazione in essa poteva stare solo una figura del divino che avesse i tratti 'umani' delle divinità, ma nello stesso tempo non ne avesse i limiti. La necessità di una tale divinità non appariva all'interno di un processo che dagli dèi di Israele conducesse al Dio di Israele e di tutti i popoli. In tal senso, il monoteismo biblico si presenta come originale, e per questo scandaloso per ogni pensiero che voglia difendere l'unicità del divino oltre ogni raffigurazione. A questo riguardo si può forse dare ragione a Jan Assmann quando osserva che il monoteismo biblico non è da annoverare tra i monoteismi evolutivi: infatti, «la Bibbia non dice che "tutti gli dèi sono Uno", ma che Dio è Uno e che l'uomo non deve avere "altri dèi"; non stabilisce un legame, ma traccia una distinzione tra Dio e gli dèi»³⁰. Proprio per questo il Dio della Bibbia non si perde nella distanza impersonale di un Essere Supremo³¹, inaccessibile a ogni nominazione: senza perdere la sua trascendenza entra in relazione con un popolo in vista di una relazione salvante con tutti i popoli. Certo, pretendere di trovare nella totalità della Bibbia un monoteismo 'puro', scevro da ogni violenza, sarebbe dimenticare che la Bibbia è un libro che porta in sé una molteplicità di tradizioni che si correggono reciprocamente attraverso un complicato processo di riletture; resta tuttavia vero che nella prospettiva escatologica, quella che in ultima analisi promette lo svelamento finale di Dio, il Dio di Israele è il Restauratore del tutto. È Questo che, riletto con categorie greche³², passa nella tradizione occidentale, nella quale il monoteismo nelle sue varie forme appare indiscutibile: il politeismo nella sensibilità comune era visto come segno di un pensiero – e di una religione – 'primitivo'. Ora, la lettura che si propone – fatte le debite differenze – è contraria: se si vuole salvaguardare il dato di fatto e l'esigenza delle persone di avere una vita salvata, cioè libera, si deve 'tornare' al politeismo o almeno a riconoscere che nella esperienza umana è la pluralità di accostamenti al divino da riconoscere e incentivare.

Ma ci si potrebbe domandare se un processo di questo genere non riporti a conflitti teo-logicamente fondati: il conflitto tra gli umani diverrebbe conflitto tra gli dèi e quindi insuperabile. A ben guardare non è il

monoteismo che genera violenza, bensì il politeismo perché proietta nel cielo ciò che crea disagio tra gli umani.

Giacomo Canobbio

³⁰ *Dio e gli dèi. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, cit., p. 103. Ciò comporta che, al di là della convinzione secondo la quale esistano o meno altri dèi, la relazione salvante per il pio israelita è solo con YHWH: dagli eventuali dèi non ci si può attendere nulla, posto che essi stessi non siano nulla, come la polemica antiidolatrica della linea profetico-deuteronomica rimarca.

³¹ Cfr. *ibi*, p. 157.

³² Non si può dimenticare che nella LXX l'espressione illustrativa del nome YHWH *æhjæ ʰšær ʼæhjæ* di *Es* 3,14 verrà resa con *egó eimi ho ón*, che diventerà nella teologia scolastica *Ipsum esse subistens*.