

GIUSEPPE RUGGIERI

LA RELIGIONE COME PASSIONE MORALE

PRESENTAZIONE

1. Per una teologia della concretezza

Tre anni fa usciva *Esistenza messianica*. Pino, col suo solito stile di trattenuta teatralità, lo licenziava come il suo (probabile) ultimo libro, scritto com'era sulla soglia degli ottant'anni, a guisa di sintesi di un percorso umano e teologico. Ma le previsioni sono fatte per essere smentite e possiamo affermare stasera che mai previsione si rivelò più sbagliata. Intanto perché gli ottant'anni non hanno messo in crisi la capacità di pensiero e di lavoro dell'autore di quel capolavoro che è *Esistenza messianica*. In secondo luogo, perché Pino non poteva rendersi conto della funzione prospettica di quel libro. Voglio dire che *Esistenza messianica*, guardato con gli occhi dell'oggi, non rappresenta (almeno non solamente) un libro di chiusura, bensì di grande apertura. Un nuovo inizio, invece (o oltre) che una fine. E la fecondità della maturazione raggiunta nel volume del 2020 appare ai nostri occhi stasera, presentando *La religione come passione morale* (Pino saggiamente non ha più parlato di questo libro in termini di ultimità, e noi forse potremmo sostituirci a lui annunciandolo scherzando come il provvisoriamente 'penultimo' libro del teologo Ruggieri, fino a nuova smentita).

La religione come passione morale non è infatti un'appendice del discorso aperto da *Esistenza messianica*. Si tratta invece di un approfondimento. Leggendolo si entra in contatto con le strutture di pensiero fondamentali della teologia di Ruggieri. Viene alla luce in maniera nitida e quasi folgorante il suo modo di pensare la fede. Se dovessi descriverlo sinteticamente direi così. Siamo di fronte a una teologia allergica alle imprese speculative, all'epistemologia teologica. Una teologia che rifiuta per principio le costruzioni sistematiche, ritenendole oggi insostenibili, oltre che vuote e astratte. Al contrario, la teologia di Ruggieri potrebbe, in una sola parola, essere definita come una teologia della concretezza, un tentativo inesausto di inseguimento della realtà in quanto *skandalon*, ovvero ostacolo non oltrepassabile davanti a ogni avventura speculativa collocata in un ipotetico mondo delle idee. Intendo dire che Ruggieri prova sempre a ragionare *von unten*, tende intimamente a quello 'sguardo dal basso' (*die Perspektive von unten*) su cui Bonhoeffer chiudeva mirabilmente il *Bilancio sul limitare del 1943*. Nella sua vita Pino ha vissuto questa concreta posizione esistenziale rimanendo legato al Sud, alla Sicilia, alla sua terra, come punto geografico da cui muoversi, certo, ma soprattutto come collocazione vitale da cui guardare

il mondo dalla parte dei periferici, dei fuori centro, dei poveri. E potremmo dire, senza tema di smentita, che un motivo dell'originalità di questo libro di un teologo di formazione intellettuale nordica, tedesca, è il fatto che esso idealmente viene dal Sud, è generato nell'*humus* di questa nostra terra. Ciò significa che non è l'*intellectus* il principio della teologia ma *l'experiri*, l'esperienza concreta dei credenti, il loro modo specifico, in un dato momento, in un determinato luogo, di esprimere la loro fede, il loro affidamento – sempre complicato, friabile, esposto– a Gesù di Nazareth come Signore della vita. Un luogo dato, un momento preciso, ovvero: non si può fare teologia senza la storia (“Sono un teologo che ha imparato a riflettere a partire dalla storia”, *Ritrovare il Concilio*, 8), principio che è divenuto concreto, nella biografia di Pino, attraverso la lezione e la collaborazione con Giuseppe Alberigo e grazie ai quasi vent'anni di direzione di “Cristianesimo nella storia”. Sempre più poi, nel suo percorso, questa tensione alla concretezza, questa adesione all'esperienza, questa fedeltà alla storia si è come condensata, in virtù di una forte esperienza pastorale e di un personale ripensamento della cristologia, attorno alla questione e alla figura del corpo vivente in relazione con la sofferenza dell'altro, con l'altrui patire.

Tali strutture portanti sono tutte all'opera in *La religione come passione morale*, ma in una maniera propria. Perché in questo libro il discorso teologico propriamente detto sembra restare sullo sfondo. O meglio: appare chiaro nel libro come il fare teologia di Ruggieri debba (in senso forte) approdare a uno scandaglio dell'esperienza umana nel suo puro darsi. Debba collocarsi su quel confine inafferrabile in cui le donne e gli uomini, con la loro gioia e la loro fatica di vivere si aprono (anche senza saperlo) all'Altro, a Colui che si annuncia non al di fuori o al di là della loro esistenza ma nella partecipazione piena al suo dispiegamento. Entrare nell'umano come entrare nella vita. Intendo dire la vita nella sua configurazione più concreta e sensata, quella che ha a che fare con i gesti decisivi, le emozioni trainanti, i sentimenti potenti, le relazioni ultime. La vita nel suo darsi più quotidiano, radicale, implicito. La vita che ci sostiene al di là di noi. La vita impastata della sua sostanza primordiale, dove quel che conta e che incide la carne del mondo è il pianto di un bambino che nasce, l'urlo di una mamma che genera, la carezza di un padre a una figlia, la mano tesa di un amico a un altro amico, l'orgasmo e l'esultanza del corpo di una donna in braccio al suo uomo, il calore di un uomo tenuto in grembo e avvolto dal corpo della sua donna. Ma è anche il grido dell'animale ferito, dell'uomo colpito e atterrato, il gelo del sangue che fa reale la morte, la nenia dell'abbandono, il pianto della perdita, l'obbedienza necessaria a quel che si consuma. La vita a cui siamo consegnati, così semplice e così grande, così diversa e così uguale. La vita che ognuno si porta dentro e proietta al di fuori di sé, sentendola unica, diversa, incommensurabile. Eppure anche la vita che ci accomuna, che si ripete, che offre le sue forme imperiture alle infinite sfumature del nostro esserci, del nostro diverso, infinito aver cura del mondo e degli altri. Questa vita entra nel libro, vi viene accolta. Non c'è critica della religione, né apologia nel libro di Pino. Ma neppure una fenomenologia di stampo teoretico. C'è un soffermarsi implicito su quello che Rosmini chiamava

“l’essere reale”, un anteporre all’umanità di Dio (evocata da Barth in una celebre conferenza del 1956 come una “svolta nel pensiero della teologia evangelica”) la semplice umanità dell’uomo. Direi in una sintonia profonda con il magistero di Francesco, con l’ispirazione ultima del Vaticano II.

2. *L’atteggiamento religioso*

Ciò non vuol dire che *La religione come passione morale* sia un libro semplice. Tutt’altro. La definizione dell’atteggiamento religioso, proprio a motivo di questo inseguimento del reale, è progressiva, molteplice, sfaccettata. Ne possiamo cogliere almeno tre forme, che si snodano progressivamente e si concentrano in un nesso fondamentale.

Per come la vedo io, l’uomo religioso è anzitutto, nel libro di Pino, l’uomo gettato nella distretta, toccato dal dolore, insidiato dalla morte. È l’uomo che da queste *situazioni-limite* (come le chiamava Jaspers) viene ‘aperto’ a una ulteriorità, non per tensione metafisica ma per mancanza cocente, per sfinimento, per sfregamento della carne con la polvere del mondo, con il peso che curva, con la disperazione del soffrire e del morire, proprio e altrui. L’uomo che soffre è segnato e proteso. La sua icona è la folla dei Vangeli. La turba di persone apparentemente prive di identità che poi di volta in volta occupano con la loro storia di prostrazione, col loro grido, col loro appello, la pagina del testo. Diventando volti, assumendo il ruolo di persone davanti a Gesù. Si tratta di quella dimensione elementare del religioso che è credo uno dei modi di intendere la fede elementare di cui ha parlato Theobald. Perché possiamo immaginare che i dolenti del Vangelo si volgessero a quel rabbi taumaturgo in forza anzitutto della loro ricerca di una soluzione, di un sollievo; che levassero il loro sguardo verso Gesù nella pura speranza della guarigione e della liberazione. Dove l’altro a cui ci si apre è il motore di una possibilità per sé stessi prima che il Salvatore a cui affidarsi, pur in maniera rozza, elementare.

C’è un secondo modo, una seconda immagine dell’uomo religioso nel libro di Pino. Qui si tratta dell’uomo come cercatore dell’assoluto, teso al trascendimento del limite. Direi che la sua icona in *La religione* sia il poeta, il letterato per come lo ha pensato, studiato e illuminato Jean-Pierre Jossua (pensiamo qui in maniera paradigmatica ai suoi fondamentali, splendidi saggi sull’opera di Yves Bonnefoy). Siamo così posti davanti a una donna o un uomo che al di là di ogni esplicita credenza fa nella sua anima, nella sua vita, un’esperienza del reale come soglia e ad essa si confronta, in un atteggiamento di trascendenza, attraverso la scrittura, la pittura, la teoresi scientifica anche. Siamo ovviamente in una dimensione diversa rispetto a quella del dolente dei Vangeli. Qui l’atteggiamento religioso è interiorizzato, frutto di una consapevolezza, praticato nella scrittura o nelle altre forme di mediazione come uno stile dell’esistenza, come uno spazio ininterrotto.

Arriviamo così alla terza rappresentazione del religioso, che pare essere l’approdo del discorso di Pino. L’uomo religioso come l’uomo dell’azione responsabile, colui che si fa carico dell’altro per scelta

seria e meditata. L'uomo che patisce, che vive la 'passione' davanti al soffrire d'altri e in questo accogliere e portare il dolore dell'altro compie il destino inscritto nell'ethos che ci raccoglie. La religione come passione morale, appunto. La sua icona nel libro è senza dubbio Dietrich Bonhoeffer. Con la sua decisione di ritornare in Germania dagli Stati Uniti (che sarebbero stati la sua salvezza), per condividere la sorte e anche la distruzione del suo popolo. Per assistere, per essere presente in carne ed ossa, alla vicenda terribile della Germania nazista, facendosene carico fino alla determinazione, isolata e incompresa dalla sua Chiesa, di partecipare alla congiura per l'uccisione di Hitler. Per rispondere all'appello della storia concreta del suo popolo, al di là di ogni approvazione e di ogni condivisione.

Ci si potrebbe chiedere: come stanno assieme nel libro questi tre modi di intendere la religione, di ritrarre l'*homo religiosus*? Stanno assieme grazie al corpo. È il corpo ad integrarle e a tenerle in un unico giro d'occhi. Il corpo che soffre e geme, che si apre perché sente il limite del dolore e della prossimità della morte (prima figura); il corpo della scrittura, il corpo che si esprime nella scrittura, nell'esperienza corporea dello scrivere intesa come affrontamento del limite restituitaci dalle parole di Jossua (seconda figura); il corpo come sensibilità originaria verso il soffrire dell'altro, come spazio dello *splanchnizomai*: il corpo posto dinanzi al limite ultimo, invalicabile e appellante rappresentato dal volto dell'Altro, *d'Autrui* secondo il linguaggio di Lévinas, di cui Ruggieri condivide senso e forma. Un sentire l'altro che appare nel libro come la concreta struttura trascendentale dell'umano e dunque la radice ultima della religione e dell'atteggiamento religioso.

Essere uomini significa in ultima analisi essere originariamente sintonizzati con l'altro, con il suo patire, essere come predisposti ad accoglierne l'appello. La religione è questo porre fuori di sé il fondamento del proprio esserci, come per altri versi e con altro linguaggio, lo dico incidentalmente, sostiene oggi la biosemiotica di ascendenza scheleriana: "Ciò che viene indicato come intersoggettività primaria implica a sua volta una fondazione nella biosemiotica della vita, cioè in quella falda biologica «impersonale» e originaria, costitutiva per la relazione, da cui sgorgano i diversi processi d'individuazione, compreso quello della singolarità personale" (Cusinato, *Biosemiotica*, 16).

A Ruggieri ovviamente non interessa disquisire sulla filosofia dell'alterità, bensì porre la questione sollevata da Lévinas in chiave messianica (ecco *Esistenza messianica*) ed ecclesiale (ecco *La religione...*). Perché il punto è quello di fare i conti con il primato dell'azione responsabile, con la religione come passione morale nel vissuto attuale della Chiesa nel mondo, nella compagnia degli uomini. Dico la mia: l'azione responsabile di Bonhoeffer si esercitò quasi ottant'anni fa nella resistenza al potere demoniaco del nazismo. Oggi questo potere è ancora all'opera nelle forze economiche e politiche volte alla divisione radicale dell'umanità e alla distruzione del creato. La Chiesa, se non vuole ridursi ad innocuo agente di una qualunque religione civile, se intende recuperare il senso ultimo della *religio*, deve confrontarsi con la chiamata dell'oggi. Alcuni anni fa, dopo che l'ennesimo barchino dei disperati della

terra era stato respinto dalla Marina italiana nel Mediterraneo, con a bordo un neonato, destinato così a tornare nei campi di concentramento libici, scrissi al cardinale Bassetti una lettera, poi pubblicata da Adista, in cui chiedevo che a nome dei cristiani e del Vangelo i vescovi italiani prendessero posizione dinanzi ad un atto così terribilmente simbolico, che rigettava nell'inferno la vita nascente, violando tra l'altro i presupposti stessi del pensiero fondativo della civiltà europea. Non ricevetti alcuna risposta, né pubblica né privata. Quel silenzio pesa ancora. Quei volti ci interpellano Il nostro lavarcene le mani, in uno con il tatticismo della gerarchia ecclesiastica, temo non saranno giudicati diversamente dalla storia rispetto alla connivenza delle Chiese cristiane con i totalitarismi del Novecento e del nuovo secolo. È oggi il tempo dell'azione responsabile. Svegliamoci! I vescovi, i vescovi siciliani e italiani si sveglino! Ma per svegliarci, per fare quel che è giusto tra gli uomini, abbiamo bisogno di pregare, di tornare a mettere la nostra vita davanti a Dio (per questo, credo, il libro si chiude con alcune pagine sulla preghiera di eccezionale intensità).

3. *Questioni aperte*

Naturalmente, un libro denso e difficile come questo di Pino, suscita problemi e apre una serie di questioni. Ne cito brevemente tre per chiudere. La prima. Pino dedica delle pagine molto importanti al popolo di Dio, alle diverse soggettività ecclesiali, all'inevitabile vissuto religioso della fede, in ogni epoca e in ogni cultura. La religione, il popolo religioso è lo stesso popolo di Dio, posto sempre però dentro la Chiesa di fronte alla differenza del Vangelo. Il punto è l'identificazione del soggetto di questa 'posizione della differenza', che eviti una assimilazione totale della fede evangelica, del Vangelo stesso, alla religione, in particolare alla religione popolare. La seconda: identificare una struttura religiosa dell'umano piantata nel corpo stesso, nel suo sentire l'altro fino a divenirne ostaggio, in una sempre più stringente passività (quella evocata da Lévinas in *Altrimenti che essere*) – prospettiva con cui consento completamente – lascia aperto l'interrogativo sul male, sulla mancata risposta all'appello, sulla prevaricazione e la devastazione dell'altro come prassi individuale e collettiva. Se siamo fatti così, perché non rispondiamo alla vocazione insita nel nostro corpo vivente? Emerge qui il grande tema della relazione, su cui immagino si soffermerà Giovanni. Cito solo di passaggio una folgorante intuizione di Jossua a proposito di Hitler e dei grandi malvagi della storia (citata recentemente anche dall'arcivescovo di Palermo): non sono stati anche loro bambini, ma bambini infelici? La terza: dal punto di vista storico, la sostituzione della religione istituzionale con una religione estetica, propugnata dal Romanticismo (centro irradiante di quella secolarizzazione che interesserà solo la Vecchia Europa e la sua *intelligentia*), se per un verso, come sostiene Jossua, apre lo spazio, nella modernità, a una soggettività protesa verso l'assoluto, verso l'infinito (Schlegel), una soggettività capace di una intuizione sentimentale della Totalità e di un suo continuo riattingimento (Schleiermacher), dall'altro taglia il rapporto con la memoria biblica (oggi la crisi della memoria del Cristianesimo è, nella mia esperienza, crisi radicale di conoscenza delle

storie raccontate nella Scrittura) e rischia di costruire un'immagine autoreferenziale del soggetto religioso, in cui viene a perdersi ogni legame con la prassi e con l'alterità, in virtù del primato dell'agire creativo (creatore) ed estetico sull'agire etico. La religione della poesia, nel cuore del Romanticismo (ma ciò sarà vero ancora per il secondo Heidegger), tende alla *Schöne Seele* di Goethe più che alla Mignon del *Wilhelm Meister*, anzi ne esige la fine. La divaricazione tra religione della scrittura e religione biblica verrà poi come messa in scena, da Calvino, nella *Giornata d'uno scrutatore*, un breve romanzo del 1963. Amerigo è una persona giusta che si trova una domenica elettorale di fine anni Cinquanta ad entrare al Cottolengo come membro della sezione istituita per il voto degli ospiti. Entrando al Cottolengo 'varca le frontiere del proprio mondo' e si trova improvvisamente di fronte a una "presenza" ("E ci fu una pausa nel flusso dei votanti, e si sentì un passo, come un arrancare, anzi un battere d'assi, e tutti quelli del seggio guardarono alla porta. Sulla porta apparve una donnetta, bassa bassa, seduta su uno sgabello; ossia non propriamente seduta, perché non posava le gambe per terra, né le penzolava, né le teneva ripiegate. Non c'erano le gambe"), che è la presenza stessa dei derelitti, dei poveri, dei senza volto e senza voce. Ad Amerigo tornano in mente, improvvisamente, le parole del Discorso della Montagna: Beati i poveri... E vorrebbe fuggire, scappare via, perché questo mondo, quello del Cottolengo, si pone fuori dall'orizzonte della bellezza, di quella bellezza greca e romantica che ha animato fino a quel momento la sua esistenza. «La Grecia... pensava Amerigo. Ma porre la bellezza troppo in alto nella scala dei valori, non è già il primo passo verso una civiltà disumana, che condannerà i deformati a esser gettati dalla rupe?». Amerigo il giusto viene così travolto da una "crisi religiosa". Vorrebbe rifugiarsi nella dialettica, nel Marx dei *Manoscritti*. Ma poi gli arriva la telefonata della sua ragazza che gli annuncia di essere incinta di un figlio che lui non avrebbe voluto, di cui non voleva essere responsabile, e la crisi dilaga. Anche Lia, la sua donna, è "una presenza irrevocabile", dice Calvino. La presenza irrevocabile di un corpo ad-veniente che rende concreta nell'esistenza dello scrutatore l'apparizione simbolica del corpo della donna mutilata nella liturgia del Cottolengo. A questo punto Amerigo torna al Cottolengo e trova la soluzione almeno momentanea della propria crisi in un evento di cui è spettatore: un vecchio padre contadino sta accanto al letto del figlio demente e gli schiaccia le mandorle, gli fa fare merenda.

Invece, il vecchio contadino non aveva scelto nulla. Il legame che lo teneva stretto alla corsia non l'aveva voluto lui, la sua vita era altrove, sulle sue terre, ma faceva alla domenica il viaggio per veder masticare suo figlio. / Ora che il giovane idiota aveva terminato la sua lenta merenda, padre e figlio, seduti sempre ai lati del letto, tenevano tutti e due appoggiate sulle ginocchia le mani pesanti d'ossa e di vene, e le teste chinate per storto – sotto il cappello calato il padre, e il figlio a testa rapata come un coscritto – in modo da continuarsi a guardare con l'angolo dell'occhio. / Ecco, pensò Amerigo, quei due, così come sono, sono reciprocamente necessari. / E pensò: ecco, questo modo di essere è l'amore. / E poi: l'umano arriva dove arriva l'amore; non ha confini se non quelli che gli diamo.

L'amore non è l'esaltazione celeste di un momentaneo incrociarsi. È l'avventura ordinaria dell'essere in tutte le sue forme e i suoi aspetti. Amare espande i confini dell'umano e accoglie ogni cosa e ogni evento nel proprio seno, perché nulla può sfuggire alla sua lunga ombra che tutto copre e rivitalizza. Quando parla dell'amore, infatti, Calvino pensa alla qualità specifica dell'amore neotestamentario – quella commozione delle viscere espressa dal verbo greco *splanchnizomai*. Nel tormentato manoscritto B del lungo racconto, dove sono incluse le sequenze finali, Calvino alla fine decide infatti di cassare un passo dove il tessuto biblico dell'amore rivelato ad Amerigo apparirebbe forse troppo chiaro e per uno scrittore come lui addirittura sorprendente:

Ogni amore palese racchiude un amore segreto come un uovo il tuorlo –, pensò Amerigo – cioè è amore vero quello che sotto un legame che si modella sui canoni della società ne cova un altro, segreto, *che ti dà il torcibudella*. Quel padre aveva il doveroso sentimento d'un padre verso il figlio, e poi, sotto, la vergogna per essere stato buono solo a generare un figlio fatto a quel modo, e infine sotto ancora, l'amore segreto proprio per quel figlio lì. E Amerigo aveva con Lia il rapporto che può correre – in questa epoca e società – tra due persone giovani ed egoiste e libere, e poi sotto la rabbia a non comunicare, (anzi a non voler comunicare) e non modificare l'uno la storia dell'altro, ossia sprecarsi tutti e due; e sotto ancora l'amore segreto per questo spreco di sé nello spreco di lei.