

“LA BUONA NOVELLA DELLA MORTE DI DIO”: RICOGNIZIONI E CAMPIONATURE
DELL'OPERA DEL “PRIMO” ALTIZER NELLA TEMPERIE STORICO-CULTURALE DEL
SESSANTOTTO

Giuseppe Mirabella

ABSTRACT: This brief essay want to be a concise introduction to the thought of Thomas Altizer, the “first” Altizer (between the Sixties and the Seventies), religious author very prolific. His membership in Theological world of United States is always critical. Altizer is the “prophet” of The-Death-of-God Theme, if one could say so, almost a misunderstood religious genius.

KEYWORDS: Death-of-God Theme, American Contemporary History, Barth, Bultmann, Bushnell, Rauschenbusch

1. Il “primo” Altizer: una questione soltanto editoriale?

Per esemplificare al massimo grado ciò che seguirà in questo breve saggio, si vuole dare una avvertenza al lettore, ovvero che si distinguerà la produzione filosofico-religiosa di Thomas Jonathan Jackson Altizer (nato a Charleston, West Virginia, nel 1927, e morto a Stroudsburg, Pennsylvania, nel 2018) in due momenti che andranno a scandagliare meglio l'opera del pensatore statunitense, soprattutto il “primo” di questi momenti, e si userà parlare di un “primo” Altizer e di un “secondo” Altizer. Verranno analizzate opere come *Il vangelo dell'ateismo cristiano* e *La teologia radicale e la morte di Dio* (quest'ultima opera scritta con William Hamilton [1924-2012]), tutt'e due del 1969, opere, queste, di esordio internazionale del teologo Altizer.

Esiste un “primo” Altizer, ed è quello che ha avuto un buon successo col suo iconoclasta e molto originale libro *The Gospel of Christian Atheism* nel pieno del parossismo sessantottino, ed un “secondo” Altizer, divenuto un fenomeno locale, sempre se si può parlare in questi termini degli Stati Uniti, e seguitissimo autore di una nuova leva di docenti di *Religious Studies* delle migliori università americane (una su tutti Lissa McCullough). Pare anche vero che definire un autore su basi cronologiche sia errato per due ordini di motivi: il primo è che un autore va preso nella sua globalità, nella sua totalità, il secondo è che, stando a quello che affermano autorevoli studiosi, come Perissinotto, attraverso i suoi studi introduttivi su Wittgenstein (un filosofo coinvolto anch'esso nel 'luogo comune' del “primo” e del “secondo” Wittgenstein)¹, l'approccio scientifico risentirebbe fortemente dei meccanismi di carattere meramente editoriale. Si avverte però l'esigenza, quando si pensa ad Altizer, di porre una forte cesura tra l'Altizer fenomeno editoriale, verosimilmente alla fine degli Anni Settanta del Secolo scorso, e l'Altizer per pochi lettori.

In un ritaglio di giornale del tempo, del quale non si può dare conto della testata e del numero di pagina – anche la ricerca nell'Opac dei quotidiani non ha dato alcun esito –, Antonio Barolini definisce la teologia radicale un «gran chiasso» il cui iniziatore è stato G. Vahanian. La morte di Dio, per il giornalista Barolini è, al più, una tautologia, in un Sessantotto in cui alcuni teologi hanno bisogno di Dio per farlo morire, in un circolo vizioso che fa problema alle esigenze più stringenti della logica: come si pone la questione, essa è sempre quella! Continua il Barolini: «i modi di definirla (la teologia radicale, ndr) possono essere molti e complessi. Il più semplice e pratico mi pare quello che la indica come “professione di ateismo attivo”». Quelli che «predicano la morte del Dio cristiano, ritengono di dover vivere, non solo come se Dio fosse vivo, ma come se esistesse in modo *perfetto*», praticando «una suprema e disinteressata vita morale» che si sottrae ai pregiudizi delle istituzioni e ai tabù, perseguendo «un supremo fine etico.» L'articolo ha una *verve* polemica, con tutta evidenza, ma è utile soffermarsi per tastare il polso di quel

¹ Cfr. L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 7

'69 (l'articolo è del 2 novembre 1969), anno della pubblicazione de *La teologia radicale e la morte di Dio*, di Thomas J.J. Altizer e dell'altro esponente della *Death-of-God-Theology*, William Hamilton. La figura di Gesù continua però a interessare i teologi radicali post-cristiani, i quali, parole del Barolini, sono uomini «di grande passione, ricchi di fede umana e di onesta tensione esistenziale.» La critica che viene mossa dal giornalista e scrittore vicentino è che c'è una massa di «poveri uomini di tutti i giorni» che credono in Dio e ne fanno «esperienza religiosa», dando inconsapevolmente ragione a M. Eliade a proposito della *coincidentia oppositorum* 2 del «Dio ineffabile», sospeso, cioè, tra sacro e profano, così definito nell'articolo giornalistico, ineffabile in quanto inafferrabile nella relazione teandrica tra uomo e Dio. L'accusa che il Barolini lancia a questi teologi e “ai loro amici” (sic!) è di creare «confusione delle coscienze», pur nel riconoscimento alle loro “contraddittorie indagini”, alle loro speculazioni filosofico-religiose, di stimolare «un valore perenne nella coscienza di ogni spirito vigile.» E' vero, questo articolo è uno scritto d'occasione seppur di un bravo giornalista, ma ci consegna elementi su cui riflettere. Se Dio è morto, se c'è “morte di Dio”, perché parlarne? Quali sono le conseguenze degli *slogans* (sempre un termine utilizzato dal Barolini) di questi teologi? E' un cavalcare l'onda del momento, è un leggere i segni dei tempi da una prospettiva assurda pur nella sua coerenza con la contemporaneità? William Hamilton chiama questa fase primigenia del lancio editoriale dei libri dei teologi della morte di Dio, giustappunto in pieno Sessantotto, “fase giornalistica”, soffrendo di una mancanza di *appeal* nel mondo teologico cristiano internazionale, perché la teologia radicale, almeno per i suoi autori, è una novità assoluta, mentre di prassi i teologi di altra schiatta si ricollegano sempre, o quasi, a una scuola di pensiero che li ha preceduti o che si è naturalmente evoluta.³

«Il Sessantotto è nato ben prima del Sessantotto e continua ben dopo. Si tratta infatti di una categoria culturale e non cronologica.»⁴ E' proprio qui il nodo della questione: il Sessantotto è stato un evento culturale che covava da tempo e che esplose non senza avvisaglie, influenzando quel che rimaneva del Novecento, ad ogni livello, non ultima la Chiesa cattolica, ma anche le denominazioni protestanti e la teologia che si è prodotta poco prima e molto dopo. Se c'è un luogo e una data di inizio ufficiali del Sessantotto essi sono la cittadina di Berkeley in California (Stati Uniti) nel 1964, il primo ottobre, quando l'istituzione universitaria viene scossa dal militantismo degli studenti che protestavano un po' su tutto, poi dispersi nella droga e nelle condotte devianti, che diedero al movimento un brusco arresto. Ma il Sessantotto non fu soltanto un fenomeno americano ma anche è soprattutto europeo ed il primo Paese ad esserne coinvolto fu la Polonia, ma il movimentismo stavolta era impegnato su altri due fronti: contro il sionismo e contemporaneamente contro il regime sovietico.⁵ Si ben comprende che gli ideali o, per meglio dire, le ideologie sul Sessantotto sono una “appropriazione indebita”, se si può far passare questa espressione, soprattutto in Italia e in Francia, dei movimenti operai antagonisti, autonomi o di sinistra estrema o extraparlamentare. Per precisare, la sinistra istituzionale, il PCI, non sempre sposava le tesi delle nuove sinistre, prime fra tutte la battaglia politica contro il gigante, dal punto di vista militare, del calibro degli Stati Uniti, come fece notare C. Wright Mills (1916-1962), studioso della società americana ed esponente di spicco della Nuova Sinistra⁶; in quegli anni:

La difesa dell'autodeterminazione del Vietnam si pose al centro del dibattito anche tra quelle componenti cattoliche che più profondamente intendevano sviluppare gli orientamenti emanati dal Concilio Vaticano II, aprendosi al dialogo con l'umanesimo marxiano. Al contempo, l'atteggiamento tenuto dai vertici del Vaticano,

² Sul tema cfr. G. Zuanazzi, *Pensare l'assente. Alle origini della teologia negativa*, Città Nuova, Roma 2005, p. 166ss

³ Cfr. T.W. Ogletree, *The Death of God controversy*, Abingdon Press, Nashville 1966; trad. it. di D. Pezzini-A. Zonin-P. Vanzan, *La controversia sulla morte di dio. Esposizione e valutazione critica degli scritti di Thomas J.J. Altizer, William Hamilton, Paul Van Buren*, Queriniana, Brescia 1974, pp. 34-35

⁴ G. Crepaldi, *Il Sessantotto prima e dopo il Sessantotto*, in *Il Sessantotto e il nulla che ne rimane*, «Bollettino di Dottrina Sociale della Chiesa», numero 3 anno XIV, luglio-settembre 2018, p. 71

⁵ Cfr. R. Marchesini, *La Rivoluzione culturale: rivoluzione contro il Logos*, in *Ibid.*, p. 78-79

⁶ Cfr. R.G. Betsworth, *The Radical Movement of the 1960's*, The Scarecrow Press-American Theological Library Association, Metuchen (NJ)-London 1980, p. 50; Cfr. anche M. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Carocci, Roma 2008, pp. 40-41

sostanzialmente schierati in sostegno della politica statunitense, contribuiva ad accrescere il dissenso cattolico. In ambito studentesco le prime iniziative di protesta furono avviate dall'Università cattolica di Milano, dove nel febbraio 1967 si apriva una petizione indirizzata al governo italiano affinché prendesse una posizione precisa contro la guerra perseguita dagli USA.⁷

Seguirono le contestazioni a Trento, a Roma e a Pisa e poi in tutta Italia.

C'è chi pensa che «il cosiddetto Sessantotto fu un progetto di destabilizzazione politica. I vari strumenti utilizzati per raggiungere questo obiettivo si riassumono nella rivoluzione sessuale, la quale è lo strumento più efficace per detronizzare la ragione e rifiutare le norme morali e religiose naturali. Utilizzando la rivoluzione sessuale per raggiungere scopi politici, i responsabili del Sessantotto hanno dato una spallata formidabile alla filosofia occidentale fondata sul pensiero metafisico di Aristotele (384/383 a.C.-322 a.C.) e Tommaso d'Aquino (1225-1274)»⁸; tal altri prestando attenzione allo sviluppo di una nuova terminologia cercano di cogliere il sentire comune provenuto dal Sessantotto: «Da tempo la *Nouvelle Theologie*, il Personalismo cristiano e il primo Rahner prebellico spingevano, con crescente radicalità, per cambiare il quadro culturale di riferimento per i cattolici. [...] Categorie teologiche come rivoluzione, disobbedienza, liberazione, alternativa, contestazione, critica, prassi erano sulle bocche dei giovani cattolici disobbedienti ma erano anche nei libri dei teologi d'avanguardia che ormai avevano invaso le vetrine delle librerie cattoliche.»⁹ L'etica pare scomodata da queste affermazioni, e secondo la lezione di Schleiermacher l'etica deve rimanere all'uscio e non bussare alla porta della filosofia della religione. L'etica si nutre, si potrebbe così dire, di “possibili e sofferte ammissioni di eccezioni”¹⁰, ché l'opzione è sempre sospesa tra due campi avversi. D'altro canto si potrebbe dire che il Sessantotto ha portato sulla scena politica argomenti “scottanti” quali: lo Statuto dei lavoratori (1970), la legge sul divorzio, la riforma del diritto di famiglia (1975) ed infine la regolamentazione dell'interruzione volontaria di gravidanza (legge 194 del 1978), senza peraltro un “lungimirante disegno riformatore.”¹¹ Ma non proseguiamo su stesso percorso, ci si potrebbe smarrire.

1.1 Vahanian: fu davvero un “gran chiasso”?

Si esige, nello studio del testo di Altizer *Il vangelo dell'ateismo cristiano* – che potrebbe essere definito una “fonte” –, una lettura sincronica, isolando, o tentando di isolare, i tanti concetti, nuovi ed originali, presenti nell'opera. Ad esempio, quanto l'uguale identità tra Dio e Satana¹² può essere compresa in un contesto cattolico o quanto può essere compresa in un contesto protestante oppure, ed è il caso specifico, eterodosso? Quanto questo concetto può prestarsi a fraintendimenti? Quanto Altizer, nella sua scrittura, asserisce una tale cosa con un tale significato che travalica ogni significato possibile o avente un ordine che gli è proprio? Cosa vuole dirci l'autore? Dall'altro versante, quanto una lettura diacronica dell'opera è perspicua per i nostri tempi? Quale deve essere la “cassetta degli attrezzi” filosofica per comprendere un linguaggio che ha cinquant'anni di esistenza? Sono tutti quesiti che necessitano di un attento studio di questa fonte, a tutta prima, nel contesto in cui è nata, il Sessantotto, e poi, nel divenire storico, negli strascichi, si potrebbe dire, dei concetti espressi. Nel Sessantotto si cercava un “sensazionalismo” che portasse alla ribalta un linguaggio duro (“la Buona Novella della morte di Dio”, “Dio è Satana”, ecc.), e nuovo, quanto inaccettabile dal mondo dei teologi contemporanei tra i quali Pannenberg che liquida tutta

⁷ M. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, Carocci, Roma 2008, pp. 62-63

⁸ Marchesini, *La Rivoluzione culturale: ribellione contro il Logos*, cit., p. 83

⁹ Crepaldi, *Il Sessantotto prima e dopo il Sessantotto*, cit, p. 71-72

¹⁰ Cfr. A. Bompiani, *Bioetica*, in *Dizionario delle idee politiche*, a cura di E. Berti e G. Campanini, Ave, Roma 1993, p. 50

¹¹ Cfr. Tolomelli, *Il Sessantotto. Una breve storia*, cit., p. 117

¹² Cfr. T.J.J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia 1966; trad. it. di A. M. Micks, *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, Astrolabio-Ubaldini Editore, Roma 1969, p. 102

la teologia della morte di Dio in due parole: “moda spirituale”.¹³ Il sensazionalismo fu strumentale alla nascita di un movimento, la *Death-of-God-Theology*, con dei testi, che soprattutto in Nord-America ebbero il loro terreno di coltura: deve far riflettere il fatto che dopo la pubblicazione de *Il Vangelo dell'Ateismo Cristiano* e de *La Teologia radicale e la morte di Dio*, i teologi della morte di Dio non sono stati più tradotti e chi vuole avere ragguagli sullo sviluppo di tale corrente di pensiero filosofico-religiosa, deve leggere i testi in inglese. Ho il sospetto che, in realtà, Altizer e Hamilton, ma anche Van Buren, si siano prestati ai gusti editoriali di quel Sessantotto caratterizzato dal ribellismo, dalle iniziative “shoccanti”, dalla mancanza di quel buon senso, caratteristico di tanta filosofia e teologia. Questo discorso vale meno per il pensatore franco-armeno naturalizzato statunitense Gabriel Vahanian (1927-2012) che più che approfittare del momento, diagnosticò la secolarizzazione del mondo contemporaneo, attraverso il suo libro *La morte di Dio*, del 1960 (quindi molto prima dell'acme sessantottino).

L'“imborghesimento, anche nella Chiesa, doveva essere, se non combattuto, almeno criticato. Esempio ne è la critica all'“esercizio del potere totale” di cui parla H. Marcuse nella sua celebre opera del 1964, *L'uomo ad una dimensione*, dove viene evidenziata la negazione del pensiero critico intrinseca alla società industriale avanzata che opprime il debole, lo sfruttato, lo straniero. Di fatti Altizer, parlando del ruolo del teologo in una società in trasformazione come quella degli Anni Sessanta, afferma che «esso deve essere semplicemente l'interprete popolare dello scienziato, dello studioso, del tecnico, e così un tipo di giornalista sacerdotale che si interpone fra l'élite professionale e le masse religiose»¹⁴, cercando i motivi dell'alienazione e della repressione, dicendo il no di Dio a ogni ostacolo alla libertà e alla vita.

Vahanian è molto chiaro nella critica all'organizzazione ecclesiastica del Cristianesimo e rileva come «oggi come sempre, il problema cristiano è di mettere in relazione la verità del Cristianesimo con le verità empiriche di cui gli uomini vivono senza confonderle: l'uomo non può vivere di quella o di queste verità soltanto.»¹⁵ Il punto critico che risalta il teologo di origini franco-armene è che la religione “si adatti alle esigenze della situazione sociale ed economica”, elemento questo che può dare inizio ad una “religiosità di massa”, massa che diviene “popolo nuovo” nel mondo contemporaneo. Il Millennio veniente «mostrò di essere la costruzione fantastica di una ideologia speculativa, quantunque religiosa», abbandonata dall'uomo che si ritrova “felice” senza la “sovranità di Dio.”¹⁶ Rimane pur sempre evidente che l'uomo trova questa genuina felicità nel credere «come solo un incredulo può credere», nella redenzione «come solo un peccatore può essere assolto.»¹⁷ In definitiva questa secolarizzazione che è nelle preoccupazioni del pensatore di Marsiglia non è altro che un dubbio immunizzato dalla fede e una fede dissociata dal dubbio: «Niente è peggiore di una fede morta, eccetto un dubbio morto.»¹⁸

Se Vahanian abbia fatto “gran chiasso” non lo si può affermare con certezza, certamente fu uno dei primi che dall'osservatorio privilegiato degli Stati Uniti ha dato inizio agli studi sulla morte di Dio, antesignano delle tendenze teologiche e filosofico-religiose che andavano emergendo, e lo si può accostare ai vari studiosi italiani come Mondin, Vanzan, Aubry, che *post hoc* hanno sviluppato la critica all'argomento della morte di Dio. Vahanian all'inizio dei *Sixties* e tanti altri intellettuali protestanti e cattolici, in un periodo in cui la teologia era in “crisi”, ovvero dopo il Sessantotto, sono stati i più strenui studiosi del fenomeno della “secolarizzazione” che proprio in quei tempi diveniva più pervasiva e andava a indebolire il fenomeno religioso.

Prima di arrivare ad una lettura più precisa dei testi altizeriani, a partire da *Il vangelo dell'ateismo cristiano* (uscito negli Stati Uniti nel 1966 e tradotto in italiano nel 1969) arrivando al testo dal titolo *Total*

¹³ W. Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997; trad. it. di G. Sansonetti, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania. Da Schleiermacher fino a Barth e Tillich*, Queriniana, Brescia 2000, p. 286

¹⁴ Altizer, «Il significato della 'nuova teologia'» in Ogletree, *La controversia sulla morte di dio*, cit., p. 191

¹⁵ G. Vahanian, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, George Braziller, New York 1960; trad. it. di G. Sardelli, *La morte di Dio. La cultura nella nostra era post-cristiana*, Astrolabio-Ubalchini Editore, Roma 1966, pp. 36-7

¹⁶ Cfr. Ivi, pp. 48-49

¹⁷ Ivi, pp. 38

¹⁸ Ibid.

Presence: The language of Jesus and the language of today uscito nel 1980 negli USA e mai tradotto in italiano, sono obbligati alcuni passaggi veloci nello studio, anche sommario, del pensiero filosofico-religioso tedesco e statunitense, perché da questi due luoghi, uno di precettori, la Germania, uno di predicatori, gli Stati Uniti, che nasce quel che nasce, l'originale e mai scontato pensiero di Thomas Altizer.

1.2 Tra Germania e Stati Uniti: la duplice origine del pensiero altizeriano

Anche se Altizer non si riferisce mai esplicitamente a F. Schleiermacher (1768-1834) – nonostante questo autore sia presente nella bibliografia del libro *La teologia radicale e la morte di Dio* –, si può affermare con una certa sicurezza che il teologo e filosofo tedesco post-kantiano abbia influito sul pensiero della teologia radicale: si pensi alla autocoscienza “sensibile”, legata alle cose del mondo e alla autocoscienza immediata, caratterizzata come “sentimento”, nel senso stoico del termine, come coscienza di Dio, e poi ancora, all'intuizione dell'Infinito nel finito, evoluzione del concetto di intuizione che va dal controsenso a-discorsivo così inteso da I. Kant (1724-1804) fino allo strumento principe della *Anschauung* dei romantici tedeschi. Ma questi sono dati parziali, che rivelano nel pensiero altizeriano quella più o meno tacita adesione al cosiddetto protestantesimo liberale come cifra che permetta di riconoscere Schleiermacher come un “Padre della chiesa del sec. XIX”¹⁹ e primo pensatore evangelico “contemporaneo”, mentore di tutte le teologie che a partire dal romanticismo e dall'idealismo, a volte commisti, hanno prodotto la teologia protestante che cela anche quella della “morte di Dio”, che rigetta la trascendenza, il dualismo e le opposizioni della teologia protestante neo-ortodossa. Si è parlato di adesione, ma è proprio così? Feuerbach aveva brutalmente asserito che la religione è un meccanismo proiettivo dell'uomo, mentre Schleiermacher aveva attaccato gli indifferenti alla religione scuotendoli; Hegel aveva portato innanzi una speculazione filosofica, *für uns*, che implicava totalmente il Cristianesimo, Kant invece aveva riesumato i postulati del pensiero luterano della Riforma e lì si fermò. Feuerbach sta a Schleiermacher come Hegel sta a Kant poiché Schleiermacher compie una “vera” rivoluzione copernicana nel pensiero religioso riorientando la teologia da Dio all'umanità²⁰: la religione diviene creazione di una *soggettività credente* di un protestantesimo liberale post-ortodosso e post-razionalista, con l'uso del sentimento – che non è sentimentalismo – influenzato dal romanticismo dei suoi tempi.²¹ Tutto ciò è molto altizeriano: se l'essenza è la teologia della morte di Dio, allora l'accidente è la teologia liberale, intesa come una irruzione nel mondo protestante dell'immanentismo – compreso nel concetto hegeliano di *Erdigkeit* –, e da cui trae origine, ponendosi, la seconda scuola teologica, come tesi che insiste su una antitesi, ovvero la teologia neo-ortodossa (trascendentalista, dualista e oppositiva), giungendo così alla sintesi che si esprime nella teologia di Altizer e degli altri autori del *Death-of-God Theme*, in una discorsività, da considerare come sorgiva teologia speculativa, che vada piuttosto a ritroso che non in avanti, o almeno che sappia da dove partire, al fine di ritrovare una unità originaria, in fine anche teleologica.

Ciò che iniziò con *L'Epistola ai Romani* di Barth nel 1919 si concluse con la pubblicazione del *Vangelo dell'ateismo cristiano* di Altizer nel 1966. I teologi neo-ortodossi protestanti rifiutarono una visione hegeliana della storia, ma il corso del Ventesimo Secolo è stato in realtà conforme alla struttura dialettica di Hegel in misura sorprendente. Mentre la neo-ortodossia è la negazione del liberalismo protestante, irrilevante come utopia mortificata dallo scoppio della Prima Guerra Mondiale e dagli orrori dei primi cinquanta anni del Secolo scorso, la teologia della morte di Dio è la negazione di questa negazione, che ripristina, mutandoli, molti dei principi del primo momento. Ciò che differenzia il primo momento dal terzo è il modo di intendere l'immanenza: nel liberalismo l'infinito è immanente nel finito e la religione è un sentimento di unità primordiale, che si avvicina strettamente al godimento dell'arte, ad esempio; nel

¹⁹ Cfr. S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia della religione*, Paideia, Brescia 1978, p. 10

²⁰ Cfr. C.D. Rodkey-J.E. Miller (a cura di), *The Palgrave Handbook of Radical Theology*, Palgrave MacMillan-Springer Nature, Cham (Svizzera) 2018, p. 16

²¹ Cfr. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia*, cit., pp. 23-27

terzo momento, la “fine della storia” è intesa come un insieme organico in cui ogni persona diventa parte integrante di una comunità etica. La neo-ortodossia si ferma invece alle opposizioni fede/ragione, Cristianesimo/religioni, noi/loro, interiorità/esteriorità. La teologia della morte di Dio sembra essere un ossimoro – se dopo tutto Dio è morto, perché continuare a fare teologia? Nella visione dialettica di Altizer la teologia e la riflessione filosofico-religiosa sono vere quanto inevitabilmente “atee”. Dio tuttavia non scompare semplicemente, il Dio che muore è auto-svuotamento che si realizza in una escatologia realizzata che trasforma il presente. Per Nietzsche l'unico dio ammissibile non può essere un “dio morale”, che è la negazione della visione religiosa di Gesù. Sulla scorta anche del pensiero nietzschiano Altizer sostiene che il Dio neo-ortodosso è un Dio lontano, contraddittorio nel non poter essere un Dio che si trasfigura in un eterno “sì” alla vita e al bene.²² Anche se la cosiddetta “fatica del concetto”, di cui ha dato prova costantemente il pensatore di Charleston, ha perso abbrivio nei nostri tempi di rifiuto dello hegelismo²³, nell'epoca tardo-moderna e post-secolare dei nostri giorni.

Teologia protestante del Ventesimo Secolo:

| Protestantesimo liberale | Neo-ortodossia | Teologia della morte di Dio |
|--------------------------|------------------------|-----------------------------|
| Immanenza | Trascendenza | Immanenza |
| Monismo | Dualismo | Monismo |
| Identità | Differenza/Opposizione | Identità |

Rifiutando il Cristocentrismo di Barth (e in sostanza di tutti quei teologi che intendevano il pensiero filosofico-religioso implicato in una “canonizzazione della cultura” come *Weltgeist*), Altizer sviluppa una teologia con al centro Gesù, cui il messaggio più importante è annunciare l'Incarnazione come se il Padre trascendente morisse e rinascesse nella medesima figura umana di Gesù. Hegel, per ritornare al filosofo che più ha influenzato i teologi radicali tra cui Altizer in maniera preminente, fu il primo a cogliere la verità rivelata nell'Incarnazione. Nonostante il fatto che Hegel sia stato come “dannato” da alcuni teologi per aver trasposto la fede nel pensiero filosofico, è solo nel Filosofo di Stoccarda che possiamo scoprire un'idea di Dio o Essere o Spirito, che incarna una comprensione del significato teologico dell'Incarnazione. Questi sono i *leitmotiv* del pensiero altizeriano, aggirare la teologia liberale con i suoi stessi strumenti e asseriti, e utilizzare metodicamente il pensiero dialettico hegeliano.

Altizer si può permettere di chiarire, nella sua opera probabilmente meglio riuscita ma più complessa, *The Self-Embodiment of God* (che vedremo più in là in maniera più filologica che concettuale), questo processo di Incarnazione che è conforme alla dialettica dello sviluppo storico di Hegel. In uno stile unico, riscrive la dialettica trinitaria di Hegel come un dramma in cinque atti basato sulla narrazione biblica: Genesi, Esodo, Giudizio, Incarnazione, Apocalisse. La struttura generale della storia è l'intuitivo movimento dell'unità primordiale attraverso la differenziazione del ritorno apocalittico all'unità, l'unione di “beginning” ed “ending”²⁴. L'Incarnazione è la negazione dell'unità originale, e la Crocifissione è la negazione di questa negazione che si risolve nella Risurrezione dell'unità perduta. L'argomentazione inesorabilmente astratta di questo libro mette a nudo le fondamenta strutturali di tutti gli scritti di Altizer: le questioni più critiche riguardano il senso preciso del processo dell'Incarnazione e la natura dell'unità redentrice che segna la fine della storia. Da ciò si potrebbe anche desumere la tensione sacro/profano caratterizzante l'opera di Altizer, in due polarità, che si coniuga, tra l'evento stupefacente, meglio, soprannaturale, della Risurrezione e la realtà di un Dio che prende forma umana e precaria

²² Cfr. M.C. Taylor, *After God*, The University of Chicago Press, Chicago 2009, p. 210ss

²³ Cfr. O.L. Carpi, *Hegel. Il Logos dell'Occidente*, Panozzo Editore, Rimini 2008, p. 33

²⁴ L'autore del presente contributo si permette di indicare il suo saggio, *Il lascito filosofico del teologo Thomas J. J. Altizer: un continentale a New York*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», numero 10, Maggio-Agosto 2019, p. 87; Online:

https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/maggio_agosto_19/11.Saggio_MIRABELLA.pdf

nell'Incarnazione.

Proporre una religione che si avvicini ai toni revivalistici, insiti di riscatto sociale e morale ma il più delle volte non scorporati dal contesto teologico e liturgico della cultura protestante – anche con l'organizzazione dei cosiddetti *Evangelical Circus* (progetto che fallirà presto) –, era nelle intenzioni dei teologi radicali americani quasi una rievocazione del pietismo radicale e dell'irrazionalismo della fede e della prassi etica del periodo in cui visse Schleiermacher. Quest'ultimo sta a ricordare che i tanti errori quali se ne trovano nella metafisica e nella morale, non “somigliano” alla religione, o all'Universo e al rapporto dell'uomo con esso: «metafisica e morale si sono insinuate in massa nella religione mentre altre cose che appartengono alla religione si sono camuffate sotto forma indebita, nella metafisica e nella morale.»²⁵ Altro argomento saliente appartenente all'universo concettuale di Schleiermacher è quello che richiama l'intenzione di saldare la struttura trascendente e l'evento del *Kerygma* che entrano nella e danno essenza alla religione, come “ambito ontico peculiare” che allontana l'inautenticità di alcuni aspetti che vorrebbero essere a fondamento della religione, ovvero tutte le costruzioni dell'Illuminismo tedesco, dal “Cristianesimo razionale” kantiano, passando per la riduzione della religione a “mito”²⁶. Tutto ciò deriva da una distinzione tra l'ontologia che si postula nelle mentite spoglie di una metafisica generale ma alternativamente si dispiega in una metafisica speciale che in sé contiene distintamente la cosmologia, la psicologia e la teologia naturale, secondo la lezione del filosofo berlinese A. G. Baumgarten (1714-1762). Ciò comporta che questa “differenza ontologica” in Schleiermacher si dipana in un sentire religioso come auto-elevazione in una autocoscienza come esperienza interiore, come conferma Troeltsch quando esclude tutte le limitazioni della storia di questo innalzamento, e intuizione della divinità che richiede uno specifico sentimento di “assoluta dipendenza”. Tutto ciò può essere un buon sistema di codifica (più o meno contingente, ma di sicuro necessario) per comprendere la filosofia religiosa schleiermacheriana, molto vicina per certi versi ad alcune conclusioni del pensiero hegeliano, a cui va il merito di aver concepito la storia della religione come storia umano-divina ma di contro rilevando le accuse a Schleiermacher di aver creato “una teologia senza conoscenza di Dio” perduta nel sentimento²⁷, e al confronto con il pensiero di Thomas Altizer, che propone sì una religione i cui risvolti sociali si avvicinano per stile all'umanitarismo hegeliano degli scritti teologici giovanili, oppure al Grande Risveglio, ma anche ad un certo insanabile prassismo spirituale intimista tipico del Cristianesimo protestante nordamericano ed europeo contemporaneo.

Altizer si era formato sui testi del filosofo sudafricano J. N. Findlay (1903-1987), il quale insegnò tra Pretoria e Graz, ma anche a Yale, e fu noto anche per i suoi studi sul misticismo e sulla teosofia; ecco un passaggio da una raccolta antologica con la curatela dello stesso pensatore di Charleston:

Though Hegel has veiled his treatment of Religion in much orthodoxy-sounding language, its outcome is quite clear. Theism in all forms is an imaginative distortion of final truth. The God outside of us who saves us by His grace, is a misleading pictorial expression for saving forces *intrinsic* to self-conscious Spirit, wherever this may present. And the religious approach must be transcendend: [... Hegel] has not dethroned God in order to put Man, whether as an individual or group of individuals, in His place. The self-conscious Spirit which plays the part of God in his system is not the complex, existent person, but the impersonal, reasonable element in him, which, by a necessary process, more and more “takes over” the individual, and becomes manifest and conscious in him. Hegel's religion, like that of Aristotle, consists in “straining every nerve to live in accordance with the best thing in us.”²⁸

²⁵ F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin 1799; trad. it. di S. Spera, *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, Queriniana, Brescia 2017, p. 67

²⁶ Cfr. S. Sorrentino, *Schleiermacher e la filosofia*, cit., pp. 106-14

²⁷ Cfr. G. D'Aniello, *Una ontologia dialettica. Fondamento e autocoscienza in Schleiermacher*, Edizioni di Pagina, Bari 2007, pp. 119-20

²⁸ J.N. Findlay, «Hegel's study of the Religious Consciousness», in T.J.J. Altizer (a cura di), *Toward a new Christianity: Readings in the Death of God Theology*, Hartcourt, Brace & World Inc., New York-Chicago-San Francisco-Atlanta 1967, pp. 55-56

[Sebbene Hegel abbia celato la sua trattazione della religione in un linguaggio che suonava ortodosso, il suo risultato è del tutto chiaro. Il teismo in tutte le sue forme è una fantasiosa distorsione della verità finale. Il Dio al di fuori di noi con il quale ci salviamo attraverso la Sua grazia, è una espressione pittoresca fuorviante a confronto con la forza *intrinseca* che redime a causa dello Spirito auto-cosciente, ovunque questo sia presente. E l'approccio religioso deve essere trasceso: [... Hegel] non ha detronizzato Dio in vista dell'Uomo, come se l'individuo o un gruppo di individui prendessero il Suo posto. Lo Spirito auto-cosciente che gioca la parte di Dio nel sistema hegeliano non è la complessità, la persona esistente, ma l'impersonale, l'elemento ragionevole in esso, quale, attraverso un processo necessario, più e di più "subentra" all'individuale, divenendo manifesto e cosciente in se stesso. La religione di Hegel, come quella di Aristotele, consiste nella "discendenza di tutto il coraggio di vivere in conformità con le cose migliori in noi".]

Ecco che si ripresenta il quesito di come declinare il teismo, che in Hegel, attraverso la lettura critica che ne dà Findlay, diventa addirittura una "fantasiosa distorsione della verità finale". La salvezza dell'uomo si attua in un processo "intrinseco", ovvero attraverso lo Spirito che si trascende per diventare un Sé diffuso nel mondo appreso o meglio conosciuto. Nonostante l'uomo sia al centro delle preoccupazioni del filosofo tedesco, egli non si augura una caduta di Dio a favore delle pretese umane o di un "Io"; piuttosto i suoi interessi sono rivolti all'impersonale, al razionale, intesi come elementi non visibili ma deducibili epistemologicamente, e trascesi: si sostituisce l'invisibilità di un Dio trascendente con una riflessione extramentale sull'uomo. Hegel, secondo quanto scrive il vescovo teologo Bruno Forte, sostiene che «la rivelazione tende ad essere "superata" nella riconciliazione compiuta dallo Spirito, lì dove l'alienazione di Dio da sé, necessaria perché si determinasse la conoscibilità del Soggetto divino a se stesso ed ad ogni spirito soggettivo, viene risolta in un ritorno di Dio in sé e per sé, e quindi, storicamente, in una partecipazione degli uomini alla vita divina.»²⁹ Questo superamento può dirsi sinonimo di trascendimento, della riflessione extramentale e del mondo conoscibile, quali elementi posti sotto il dominio di una alienazione di Dio e liberati in un ritorno del Soggetto divino, operante per partecipazione dell'uomo al divino.

Il pensiero di Ernst Troeltsch (1865-1923), esponente del cosiddetto Storicismo metafisico, che nasce e si sviluppa agli inizi del XX secolo, si protrae nell'analisi dei *Sixties* americani che ne fa il pastore metodista emerito Roger Betsworth il quale nota che:

First, Troeltsch suggests the sectarian renounces the idea of dominating the world by organizational effort. [...] Second, Troeltsch sees the sectarian form of the Christian religion as centering in those who are both connected to the lower classes but who are also in close connection with the development of the society at large. [...] Third, for Troeltsch, the sectarian of the Christian religion subscribes to an asceticism which denies that worldly goods and achievements determine the worth of persons. [...] Fourth, Troeltsch sees that the Christian sectarians often appeal to the primitive Church, to the New Testament and especially to the words of Jesus. [...] Finally, Troeltsch emphasizes the sectarian appeal to ever new common performances of moral demands, which are founded on the law of Christ.³⁰

[Per prima cosa, Troeltsch suggerisce ai settari (o membri delle sette o denominazioni protestanti, ndr) rinunciarci l'idea di dominare il mondo con uno sforzo organizzativo. In seconda battuta, sempre Troeltsch scorge la forma settaria della religione cristiana come una focalizzazione su coloro i quali sono entrambi collegati alle classi subalterne ma anche, in uno stringente nesso, alla maggior parte della società e al suo sviluppo. Terzo punto: per Troeltsch, i settari della religione cristiana contribuiscono ad un ascetismo che nega il bene del pianeta e un compimento positivo determinante la dignità delle persone. Quarto, Troeltsch osserva che questo settarismo cristiano frequentemente fa appello alla Chiesa primitiva, al Nuovo Testamento e specialmente alle parole di Gesù. Infine, sempre il Troeltsch enfatizza l'appello settario a ogni nuovo e partecipato adempimento delle rivendicazioni morali, che sono fondate sulla legge di Cristo.]

²⁹ B. Forte, *La Bibbia dei filosofi. Il Grande Codice e il pensiero dell'Occidente*, Morcelliana, Brescia 2019, p. 77

³⁰ Betsworth, *The Radical Movement of the 1960's*, cit., pp. 161-165

Betsworth, attraverso Troeltsch, critica la debolezza organizzativa del protestantesimo militante e denuncia come alcune tematiche proprie delle denominazioni protestanti non sono rivolte alla dignità delle persone e al bene del pianeta, perché ancorate ad un tradizionalismo (una tendenza sudista calvinista contro un puritanesimo da New England) che ha smarrito il senso, si potrebbe dire così, filantropico o di promozione umana, per meglio dire, attraverso categorie filosofico-religiose schiave del retaggio culturale che è pura conservazione dell'esistente, quando occorre un pensiero di rinnovamento delle strutture sociali attraverso il rinnovamento delle tematiche religiose. Si può affermare come Troeltsch, nonostante riponga nella metafisica grandi speranze, non è esente da un pensiero immanentista, in cui la filosofia della religione è una integrazione tra psicologia, teoria della conoscenza e storia della religione, non discostandosi troppo da Schleiermacher e dallo stesso Altizer, quest'ultimo esempio di come ri-creare una teologia ed un pensiero filosofico susseguente in cui, almeno agli inizi della sua carriera di saggista, univa la gnoseologia etnografica alla psicologia antropologica e rendeva la storia della religione il dato preminente come indagine storico-critica, che senza azzardo potremmo accostare allo storicismo troeltschiano.

Sempre Betsworth scrive:

The asceticism of the established type, as Troeltsch noted, is on good terms with the world. It is a method of acquiring virtue and special achievements by discipline. The work ethic affirmed, according to the established type, that the door of achievement was open to all in America who would discipline themselves to step through that door. As with the Calvinists of old, the evidence of virtue therefore worldly success. But this ethic often suggested the corollary belief that those who were not successful were chose the path of indolence and sloth. In the Sixties, Lyndon Johnson struggled against that corollary from the standpoint of the established type. He argued that in fact America had not allowed the work ethic its full range of creativity, for America denied true opportunity to black people. Therefore if America would open the door of the “special American justice” to blacks, the work ethic would come to be valid for all Americans.³¹

[L'ascetismo di tipo ufficiale, come nota Troeltsch, è una buona clausola col mondo. E' un metodo di acquisizione della virtù e una speciale conquista attraverso la disciplina. L'etica del lavoro affermata, in accordo con l'ufficialità, come porta della conquista era aperta a tutti coloro, che in America, si auto-disciplinavano, con un passare attraverso questa porta. Come i calvinisti di un tempo, la prova della virtù, dunque, era il successo mondano. Ma questo spesse volte suggeriva tutto un corollario di credenze, a coloro i quali non erano così fortunati e optavano per un viottolo di indolenza e pigrizia.

Negli Anni Sessanta, Lyndon Johnson (presidente degli USA, ndr) ha lottato contro questo corollario dalla sua collocazione di tipo ufficiale. Egli ha discusso ciò nei fatti in una America che non aveva permesso l'etica del lavoro e che si schierava dalla parte della creatività, in una America che aveva negato opportunità vere al popolo nero. Dunque se l'America avrebbe voluto aprire la porta alla “giustizia speciale americana” verso i neri, l'etica del lavoro sarebbe diventata valida per tutti gli americani.]

Troeltsch torna profittevole nei ragionamenti del pastore emerito Betsworth in tema di mancata promozione umana nel protestantesimo più diffuso negli *States*, dove una tendenza calvinista e/o predestinazionista di salvezza attraverso la propria autorealizzazione anche con l'accumulo di ricchezze aveva lasciato il popolo nero, nel caso in questione, abbandonato a se stesso.

Non c'è per Troeltsch un'idea immutabile di Cristianesimo, fissata in un passato remoto una volta per tutte; essa vive e si esprime nelle sue potenzialità nel tempo, si muove perciò nella storia. Da un lato, a monte, è debitrice di relazioni con altre culture e religioni precedenti, a valle, contaminandosi con le culture che le diverse società umane esprimono nella storia, manifesta tutta la sua forza e la ricchezza delle sue potenzialità creative.³²

³¹ Ivi, p. 318

³² E. Pace, *Organizzare il Regno tra setta, chiesa e misticismo*, in «Humanitas», Anno LXXI, n. 2, 2016, p. 223

Ora possiamo comprendere come Troeltsch colga in qualsiasi espressione del Cristianesimo una essenza, che può contraddistinguere anche chi vive nell'eresia a dispetto di una ortodossia che è *simpliciter* un pensiero dominante. La “questione nera” negli Usa stava diventando insostenibile e proprio a Lyndon Johnson e Kennedy si devono le prime politiche anti-segregazioniste contemporanee; e ancor prima, come non pensare alle missioni dei quaccheri nei campi di cotone dove, da schiavi, intere generazioni di neri vivevano sotto il potere bianco: «Senza i revival, gli schiavi neri degli stati del Sud non sarebbero mai diventati cristiani.»³³ E si pensi ad Altizer che si propone appunto di essere un «tipo di giornalista sacerdotale che si interpone fra l'*élite* professionale e le masse religiose.»³⁴ Da ricordare pure che, quando il pensatore di Charleston era candidato a divenire pastore episcopaliano, era molto impegnato sul fronte delle cosiddette missioni interrazziali. Ecco che Altizer non ha problemi a vivere a suo agio, allora, la sua eresia, il suo deviare dalla chiesa episcopaliana verso una teologia nuova, “moderna e radicale”. Nonostante in questo contributo si voglia dare spazio ad un pensiero che si veicolava negli ambienti del protestantesimo americano degli ultimi Anni Settanta, non si intende, comunque, proseguire su questa falsariga, non approfondendo le vicende meramente storiche, ma offrendo, con tutti i limiti che si possono presentare, un'indagine culturale su quegli anni in maniera cogente al discorso affrontato, dove non si può non notare che gli Stati Uniti sono sempre stati attraversati da una religione civile molto forte, a volte aconfessionale, tanto da portare sul tappeto delle dispute politiche, spesse volte, questioni di carattere etico-religioso, ma anche le rivendicazioni che la Costituzione americana tutela, come “la ricerca della felicità”, che potremmo tradurre nelle “vere opportunità” e nel tanto agognato “Sogno americano”.

Altizer è chiaro e definisce i teologi dell'Europa dalle profonde origini, “precettori tedeschi”, lui che vive in una America che è “realmente una nazione semibarbara”, senza storia. Al crocevia, però, tra Hegel, Schleiermacher e Troeltsch si trova un comune impegno in tempi e contesti diversi, quello di definire cosa ci si deve aspettare dalla filosofia della religione, Hegel impiegandosi in una rigida inculturazione filosofica della religione, Schleiermacher opponendosi alle letture critiche – a volte spinte fino alla sedizione culturale – del fenomeno religioso con grande vividezza espressiva³⁵, Troeltsch occupando alcuni spazi liberati dal pensiero di Schleiermacher sulla scena filosofico-religiosa, quando si interroga sulle difficoltà di costruire una assoluta realizzazione ontologica dello spirito – una “elevazione dello spirito sulla carne”, in altri termini –, tutti però attenti alla polarizzazione, alla alternativa, all'inevitabile dualismo “filosofia/teologia”: «il problema risiede nel fatto che è proprio la filosofia a fornire grandissima parte della struttura intellettuale alla teologia.»³⁶ E la teologia è la forma estrema del pensiero filosofico, “cioè la forzatura di esso fino allo svuotamento” (E. Przywara).

Le origine americane del pensiero di Altizer si devono in parte a Horace Bushnell (1802-1876) il quale era profondamente convinto che Dio preparasse una “nuova era religiosa”, tema ricorrente nel pensiero dei filosofi e teologi americani. Da Bushnell Altizer eredita però «il metodo più calmo e più personale del dovere, della pazienza, e della fedeltà al livello della vita ordinaria»³⁷, ovvero lo stile (che richiama lo hegeliano *das Sollen*), non tanto i contenuti del pastore Bushnell, quest'ultimo seriamente convinto della dannosità del revivalismo (oggi si direbbe che piuttosto era versato sul fronte del survivalismo).

Walter Rauschenbusch (1861-1918) è ancor più importante nel pensiero altizeriano quando si fa interprete di una “inquietudine spirituale” che attraversava la vita culturale e religiosa degli americani, facendo leva su quelli che chiamava “gli scopi sociali di Gesù”. Rassicurò che nessun cataclisma, al contrario di Bushnell, avrebbe cambiato il mondo così com'è ma soltanto l'aspirazione ad una nuova

³³ R. Laurence Moore, *Touchdown Jesus. The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2003; trad. it. di C. Versino, *L'intreccio tra sacro e profano nella storia americana*, Claudiana, Torino 2005, p. 38

³⁴ Cfr. infra nota 14

³⁵ Merito anche delle traduzioni dal tedesco di Salvatore Spera

³⁶ G. Salmeri, *Nessuna scuola teologica senza filosofia*, in «Credere Oggi», 38 (6/2018) n. 228, p. 14

³⁷ L. Giussani, *Teologia protestante americana*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 93

società: «Il regno di Dio è sempre solo qualcosa che viene. Ma ogni approssimazione merita il nostro impegno.»³⁸ E' proprio questo approssimarsi di un Regno veniente che interessa Altizer e che teorizza nelle sue opere, perché la sua Apocalittica, appunto, non è mai chiliastica ma storica, è uno scorgere quei “segni dei tempi” che indicano svolte o cesure nella storia. Il Sessantotto fu una di quelle. Altizer diede una risposta netta a tematiche di carattere sociale rilevando come i tempi erano maturi per un Cristianesimo eterodosso sì, ma con una ortoprassi attenta a temi sociali, ispirata, si potrebbe dire senza esagerare, al Discorso della Montagna, ed intesa come riscatto degli ultimi attraverso un messaggio di liberazione come era nell'impegno dello stesso pastore battista e storico della Chiesa Rauschenbusch che gremiva a New York la sua parrocchia di lavoratori³⁹, attraverso un umanitarismo che riscatta dai mali sociali, rendendo degno di considerazione il debole, lo sfruttato, lo straniero.⁴⁰

Dal versante germanofono, dopo aver già accennato al pensiero post-illuminista di Schleiermacher, all'idealismo hegeliano, e agli apporti di Troeltsch, possiamo accingerci a ricercare delle risultanze tra alcune intuizioni del pensatore di Charleston e quelle del teologo Rudolf Bultmann (1884-1976) che in fatto di escatologia sono sorprendenti: il pensatore americano «invita il credente ad abbandonare la sua vecchia forma di vita storica per entrare nella nuova Realtà della grazia. Questa Realtà (il Regno di Dio) indica una radicale trasformazione della realtà del mondo, rovesciandone sia le forme sia le strutture»⁴¹, mentre il teologo tedesco afferma che «Quanto più la parusia si faceva desiderare, quanto più la fine del mondo veniva differita in una indistinta lontananza, quanto più la chiesa viveva una storia dentro questo mondo, tanto più veniva aumentando l'interesse per la sua storia.»⁴²

Anche il teologo svizzero Karl Barth (1886-1968) può essere a ragione affiancato ad Altizer in fatto di critica al cattolicesimo; infatti il teologo di Basilea scrive, in una lettera datata 7 febbraio 1921 e diretta al suo collega Thurneysen, che «io considero l'*analogia entis* come un'invenzione dell'anticristo e penso che solo per questo non ci si possa fare cattolici»⁴³, depennando con un sol tratto tutta la dottrina tomistica sulla similitudine di Dio con l'uomo. Quanto affermato dal pensatore svizzero, ed anche lo stile e il tono della frase, sono accostabili ad una certa irriverenza di Altizer verso la Chiesa cattolica, come rilevato dal Mondin – si vedrà più avanti.

Nel *Römerbrief* più volte Karl Barth usa il concetto di *impossibilità* per designare il rapporto fra la trascendenza di Dio e l'immanenza dell'uomo, correlandolo dialetticamente con quello di possibilità. Così è caratterizzato dall'impossibilità il rapporto fra Dio e la Chiesa, che accade nel contrasto fra luce e tenebra: “La luce appare nell'oscurità. Dobbiamo chiarirci questo, non solo affinché il *travaglio* della Chiesa giunga alla nostra consapevolezza in modo del tutto inequivocabile e bruciante come la sua *colpa*, bensì anche affinché, proprio in questo modo, giunga al nostro sguardo la connessione fra il travaglio e la *speranza* della Chiesa. L'impossibile possibilità di Dio si trova nell'*ambito* delle possibilità di essa, e la luce eterna, la luce della luce increata, risplende ad essa. Che essa abbia occhi per vedere, questo e solo questo è il problema.” Dio come impossibile possibilità è problema in quanto «è assolutamente diverso da tutto ciò che per noi è luce, forza e bene.» L'impossibile diventa però possibile nella fede. Che è l'unica via di accesso a Dio e che è “paradosso”, “miracolo”, che trova

³⁸ W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, a cura di R.D. Cross, Harper & Row, New York 1964 (ed. orig. 1909), p. 418;421, citato in Giussani, *Teologia protestante americana*, cit., p. 138

³⁹ Cfr. Giussani, *Teologia protestante americana*, cit., p. 134

⁴⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Das Leben Jesu in Hegels Theologische Jügendchriften*, nach den handschriften del Kgl. Bibliothek in Berlin, Herausgegeben von Dr. Herman Nohl, Mohr, Tübingen 1907, pp. 75-136, trad. it. di Antimo Negri, *Vita di Gesù*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 129

⁴¹ Altizer, *La teologia e la morte di Dio*, in T.J.J. Altizer-W. Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, The Boobs-Merrill Company, Indianapolis-New York-Kansas City 1966; trad. it. di T. Kemeny, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli, Milano 1969, pp.118-119

⁴² R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Paul Siebeck, Tubingen 1979, trad. it. di A. Rizzi, *Storia ed Escatologia*, Queriniana, Brescia 2017, p. 75

⁴³ B. Willems, *Karl Barth, Ein inleinding in zijn denken*, Lanoo, Tiel 1963; trad. it. di G. Riva, *Introduzione a Karl Barth*, Queriniana, Brescia 1985, p. 34

il suo fondamento in Dio stesso.⁴⁴

Il filosofo morale P. De Vitiis, in questa lunga citazione, rileva come il trascendente sia l'aldilà e l'essere, mentre l'aldiquà è l'immanente nulla. E' superfluo notare che Barth esprime un pessimismo teologico che coinvolge anche la teologia altizeriana, che si esprime in termini di assenza e silenzio di Dio, d'impossibilità di una relazione teandrica come è sottesa nell'*analogia entis*, che è una *endoxa*, una opinione autorevole del cattolicesimo nata in germe e precedentemente nel vasto ambito dell'aristotelismo, confluita nel tomismo ed arrivata fino a noi con Erich Przywara (1889-1972), teologo e filosofo polacco, e riassumibile con la formula “Dio in Cristo nella Chiesa” o, filosoficamente nella asserzione “*analogia entis* come principio di fatto di una metafisica-in generale”. Nel cattolicesimo il peccato non implica la perdita dell'“immagine di Dio nell'uomo”, come per K. Barth e il protestantesimo da questi vagheggiato. L'*analogia entis* non è neanche problema di fede e Rivelazione: l'uomo può conoscere Dio per via naturale e attraverso una comprensione pre-razionale, si direbbe un innatismo; Creatore e creatura si somigliano, ma nel pensiero protestante presentato in queste pagine Dio, il più delle volte, può essere conosciuto soltanto con Dio stesso, attraverso quella analogia che Barth chiama *analogia fidei* che è paradosso e miracolo. L'*analogia entis* per Altizer invece diviene semplicemente identità. La *coincidentia oppositorum* non ha un destino diverso per il pensatore di Charleston, in quanto diventa un monismo.

1.3.1 Breve confronto della critica italiana: Mondin, Vanzan e Aubry

Tra Battista Mondin e Piersandro Vanzan, nella valutazione dal punto di vista cattolico della teologia radicale e dell'argomento della morte di Dio, vi sono forti differenze. Mondin si dedica ad una netta stroncatura del pensiero altizeriano mentre il gesuita Vanzan ammette punti di vista interessanti in queste teologie. Per Mondin, l'autore di Charleston, quando giudica la Chiesa è «estremamente aggressivo, irriverente, ingiusto e tendenzioso.»⁴⁵ Per Vanzan, la risposta al dilemma “trascendenza sì, trascendenza no” (che è poi uno dei nuclei della questione) è «ben diversa, ricca e articolata – addirittura sofisticata».⁴⁶ Ai due teologi si aggiunge Joseph Aubry che, parlando del teologo statunitense, nota che «Nel tentativo di celebrare la morte di Dio, Altizer finisce per celebrare la “morte della teologia” riducendola a una sapiente gnosi, a una riduzione della fede nelle coordinate culturali del tempo.»⁴⁷

1.3.2 La critica americana a confronto sulla teologia radicale: Novak, Cobb jr, Christian

Per Michael Novak (1933-2017), grande pensatore cattolico americano che fu docente a Stanford, la morte di Dio già assume la forma di semplice metafora, svilendo l'impianto teoretico di Altizer. Novak si impone come compito quello di comprendere dove sta andando la teologia americana e non può fare a meno di rilevare come il linguaggio biblico è agropastorale, pittoresco, e, con i mezzi cognitivi dell'etnologo, non si può far a meno di notare ancora come lo stesso sacrificio eucaristico è una “passione vegetale” o potrebbe essere inteso così. Inoltre questa nuova teologia trova come terreno di coltura il pluralismo, caratteristica sociale americana: ciò può portare a confusione e a fuoriusciti, perché il linguaggio biblico rimane un lusso superfluo e per pochi. Ecco uno stralcio da un volume collettaneo:

The “death of God” metaphor may represent a mood of nostalgia, and it may also characterize what is happening in the psyches of a particular group of modern Western Christians today. But the metaphor may also be a sham. In a sophisticated, highly critical and genuinely pluralistic age, the “Christian context” once supplied by the

⁴⁴ P. De Vitiis, *Karl Barth e l'impossibile*, in «Archivio di Filosofia», Vol. 78, No. 1 (2010), p. 341

⁴⁵ B. Mondin, *I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine*, Borla, Torino 1968, p. 105

⁴⁶ P. Vanzan, «Editoriale» in Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio*, cit., p.12

⁴⁷ J. Aubry, *I teologi della morte di Dio*, (a cura di C. Fiore), Periodici Sei, Torino 1970, p.95

Churches and the seminaries has been dissolved. In the hardheaded and pragmatic society the language of Scripture is bucolic and quaint; it is also an unneeded luxury. Consequently, the “biblical” part of “biblical realism” has brought increasing embarrassment. Many Christians, now truly involved in pluralistic living and thinking, have found that biblical language simply is not used by other people.⁴⁸

[La metafora della “morte di Dio” potrebbe rappresentare una diffusa atmosfera di nostalgia, e potrebbe anche caratterizzare un evento a livello psichico di un gruppo particolare di moderni cristiani occidentali di oggi. Ma la metafora potrebbe anche essere una mistificazione. In una sofisticata, altamente critica e genuinamente pluralistica era, il “contesto cristiano” provvede in una volta sola a sciogliere Chiese e seminari. In una accorta e pragmatica società il linguaggio della Sacra Scrittura suona bucolico e pittoresco; questo linguaggio è percepito anche come un lusso superfluo. Conseguentemente, la “biblica” porzione del “realismo biblico” ha portato con sé una crescente confusione. Molti cristiani, ora davvero involuti nella vita e nel pensiero pluralistici, hanno trovato nel linguaggio biblico semplicemente qualcosa che l'altra gente non utilizza.]

John B. Cobb jr (1925-), teologo sistematico alla Southern California School of Theology a Claremont e amico intimo di Altizer, invece non può evitare di criticare la scuola dei grandi vecchi uscita dall'industria pesante del pensiero teologico protestante tedesco, con il loro silenzio colpevole (ma anche la senilità, si deve dire). Cobb, anche per questioni geografiche, insegnando in California, non può esimersi dal notare come ci sia un grande sommovimento di giovani che con pochi mezzi protestano su tutto e attraggono grande attenzione, e i teologi si consolano sfornando saggi uno dietro l'altro. Qualcuno li leggerà. Di seguito un intervento:

After the thunder of a great generation of theologians in the twenties and thirties of our century, the theological horizons of the sixties are painfully silent. Even the voices of the great old men are quieter now, and in any case they cannot answer the questions of new generation. There exists a vacuum in which even the splash of a small pebble attracts widespread attention. Theologians console themselves that the time for great systems is past and the time of the essay has come.⁴⁹

[Dopo il rumoreggiare di una grande generazione di teologi degli Anni '20 e '30, gli orizzonti teologici degli Anni Sessanta sono dolorosamente silenziosi. Perfino le voci dei grandi vecchi si sono acquietate ora, e in ogni caso non possono rispondere alle domande delle nuove generazioni. Esiste un vuoto in coloro che addirittura con gran tonfi di una modesta sassaiola (in sostanza, facendo un gran chiasso con mezzi modesti, ndr) attraggono una assai estesa attenzione. I teologi consolano loro stessi constatando che il tempo per i grandi sistemi è passato e il tempo della saggistica è appena iniziato.]

Infine C. W. Christian (1927-2015), che fu professore associato di religione alla Baylor University e si interessò a Jonathan Edwards, Schleiermacher, Tillich, essendo anche curatore di *Radical Theology: Phase Two* con Glenn R. Wittig, non può far altro che risaltare il fatto che la teologia della morte di Dio è una teologia che ha compreso il clima, l'atmosfera del momento, una teologia apparentemente convincente ma formalmente confusionaria, tanto da diventare un caso esemplare da preservare al cospetto della teologia che non rincorre la novità, che ha ben forti radici culturali. Insomma, negli Stati Uniti la critica non era così tenera con i teologi della morte di Dio e alcuni non perdonarono a W. Hamilton la pubblicazione di un suo articolo su *Playboy*, una rivista per uomini statunitense, nell'agosto del 1966, non tanto per i contenuti della rivista ma per la spudoratezza che i teologi della morte di Dio usavano al fine di attuare una «dissemination of their radical ideas through the mass media.»⁵⁰ Ecco una citazione da C. W. Christian:

It is patently clear the death of God theology is a variety of “mood theology,” deriving its primary motive power

⁴⁸ M. Novak, «Where Is Theology Going?» in C.W. Christian-G.R. Wittig (a cura di), *Radical Theology: Phase Two. Essays in a Continuing Discussion*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia-New York 1967, pp. 157-8

⁴⁹ J.B. Cobb Jr, «From Crisis Theology to the Post-Modern World», in *Ibid.*, p. 191

⁵⁰ «Introduction» in *Ibid.*, pp. 1; 10-11

from the prevailing mood of culture, arguing its case by cultural description, and gaining its strength from its seeming lack of obfuscation, its frank and direct appeal to what “seems to be the case.”⁵¹

[E'] manifestamente chiaro che la teologia della morte di Dio è una varietà di “teologia d'atmosfera”, derivante da un potente motivo primario, ovvero dal prevalente clima creatosi nella cultura, che facendo bisticciare tra loro il caso esemplare e la descrizione culturale, raggiunge con vigore, dalla sua apparente mancanza di confusione mentale, la sua franca e diretta invocazione al che (questa teologia d'atmosfera, ndr) “appare essere l'esempio.”]

2.1 Il perché di una dedica a Paul Tillich: la teologia radicale alla ricerca di un nume tutelare contemporaneo

Il libro, che è poi una raccolta di distinti e separati saggi di Altizer e Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, inizia con una dedica “alla memoria di Paul Tillich”, appena scomparso: morì a Chicago nel 1965, era nato in Prussia nel 1886. Era il 1966 quando il libro uscì per i tipi di The Boobs-Merrill Company, casa editrice statunitense, e l'Italia dovette attendere la traduzione di T. Kemeny per Feltrinelli che fu approntata soltanto nel 1969. Ora dobbiamo domandarci come una tale raccolta di saggi venne dedicata ad un teologo che non fu mai, anche incidentalmente, tacciato di vicinanza al movimento della *Death-of-God-Theology*. Certo, se i due teologi americani cercavano un nuovo modo di intendere la teologia, Tillich era il teologo più “moderno” (ma non ancora abbastanza radicale!) nel senso che era sempre al confine tra certe vecchie categorie filosofiche ma anche spirituali e un nuovo modo di fare teologia. Anche lui era critico del teismo che poteva essere strumentalizzato in maniera finanche reazionaria, contro l'ateismo o altre credenze, negli scenari pubblici. Lasciava però ad un teismo *trasceso* la possibilità di un incontro umano-divino in senso non-mistico ma religioso *tout court*. C'è anche un teismo che produce “pessima teologia”, che produce un oggetto per noi soggetti, quando Dio non può dirsi oggetto ma soggetto anch'esso. Tutti i teismi presenti nelle preoccupazioni del lavoro filosofico-religioso di Tillich devono essere trascesi in una esperienza dal nome “fede assoluta”⁵², un po' come più sopra notava Barolini, ovvero che la morte di Dio predicata dai suoi teologi è un vivere, un dover vivere non solo come se Dio fosse esistente ma come se lo fosse in maniera perfetta.⁵³ Anche per Hegel si ha bisogno di assolutezza, come fa notare Bruno Forte, quando scrive che «La corrispondenza fra il contenuto e la forma della manifestazione storica di Dio è alla base della filosofia hegeliana della religione nel suo livello più alto: la religione assoluta.»⁵⁴

Afferma la nota filosofa Tina Manferdini (1927-2005) che

Fin dall'inizio il Tillich pone in evidenza un problema di fondo che sembra sospingere la filosofia della religione in una situazione problematica riguardo al suo oggetto e alla sua possibilità in quanto scienza filosofica autonoma, avente pieno diritto di esistenza nell'organismo delle scienze dello spirito e nel contesto della filosofia in generale. La problematicità è data dal fatto che nella religione la filosofia incontra un oggetto che le resiste, che si rifiuta di diventare oggetto della considerazione filosofica;⁵⁵

e ancora: «Osserva il Tillich che vi è una evidente antitesi fra i concetti di rivelazione e redenzione da un lato, e il concetto di religione dall'altro: infatti, mentre i primi esprimono un agire unico, derivante dalla trascendenza e tale che trasforma la realtà, il secondo subordina tutta una serie di atti spirituali e di creazioni culturali a un concetto generale.»⁵⁶

⁵¹ C.W. Christian, «The New Optimist and the Death of God», in Ivi, pp. 86-87

⁵² Cfr. P. Tillich, *The Courage to Be. Third Edition with a New Introduction of Harvey Cox*, Yale University Press, New Haven-London 2014 (ed. orig. 1952), p. 167-175

⁵³ Cfr. infra par. 1

⁵⁴ Forte, *La Bibbia dei filosofi. Il Grande Codice*, cit., p. 75

⁵⁵ T. Manferdini, *La filosofia della religione in Paul Tillich*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1977, p. 163

⁵⁶ Ivi, p. 164

N. Bosco (1929-2013) rileva che «L'espressione Presenza Spirituale ha ai suoi occhi [di Tillich] il vantaggio di esprimere più chiaramente l'intimità e l'efficacia con cui Dio agisce nelle nostre vite e nella storia universale»; «non c'è attività spirituale [se] non c'è presa di coscienza, decisione, progetto individuale o collettivo dai quali Egli [ovvero Dio] sia assente.»; «[Tillich] dice che Egli è il Dio dei nostri padri, il Dio biblico del patto e del dialogo, non quello della speculazione metafisica.»⁵⁷ Temi, questi, che poco si discostano da certe sfumature di pensiero altizeriano: il pensatore di Charleston usa spesso nei suoi testi la parola Presenza, a volte preferendola ai termini Dio e Spirito, e con essa intende quell'intuizione che parte da posizioni razionali e diviene realtà fattuale, ontica si direbbe, di fede nell'esperienza del cristiano radicale. Certo per Tillich Dio è ancora l'Assoluto, per Altizer, invece, Dio si annichila, e forse l'interpretazione che dà al lavoro teologico tillichiano la Bosco è fin troppo ottimistica e non si può nascondere il carattere apologetico dell'opera della autorevole studiosa, anche ammettendo e ribadendo che Dio non è, e non può essere, oggetto di speculazioni metafisiche, in sostanza quel “Dio dei filosofi” davanti al quale, ad esempio, Heidegger non sapeva inginocchiarsi.⁵⁸

Tutto ciò autorizza a pensare che la rivelazione cristiana, per chi crede in una trascendenza caratterizzata dalla metafisica e dal discorso teo-logico, è un elemento trasversale che “contamina” la filosofia della religione o una teologia pura ed ontologica nel senso dei *præambula fidei* di sant'Anselmo d'Aosta, che si avvicina per stile ed intenti alla stessa filosofia della religione, come era (ed è) quella dei teologi della morte di Dio: ovvero, tolta l'onniscienza, tolta la provvidenza, tolta infine la trascendenza rimane un piano discorsivo che è a metà strada tra teologia e filosofia, dove però la perfezione della divinità è fatta salva ed è percepita distante e nostalgicamente desiderata. Infatti Altizer non nega le verità di fede cristiane ma le utilizza in senso autonomo, creando commistioni – esteticamente riuscite, se vogliamo dare importanza anche alla forma –, tra la tradizione filosofico-religiosa continentale, post-illuministica e novecentesca, e le istanze dei predicatori americani, con un sovrappiù di scienze umanistiche, avendo come riferimenti William Blake, Joyce, Melville, Milton, ovvero tutto un mondo di scrittori dell'area linguistica e geografica angloamericana che sono i protagonisti culturali per avviare un discorso che parta dalla letteratura (una creazione culturale, appunto) arrivando al discorso religioso (la Rivelazione), un viaggio andata e ritorno, se così si potrebbe dire, nel senso che la narrazione deve sforzarsi di avere una equivalenza funzionale, anche se si scorgono sempre difficoltà dietro un testo in un'altra lingua che lascia sempre un “non-tradotto”.⁵⁹ Vedremo più avanti come il non-tradotto diventerà la grande incognita per accostarsi ad Altizer nella sua madrelingua.

2.2 Da *Il vangelo dell'ateismo cristiano* alla “buona novella della morte di Dio”

Dalle battute iniziali del libro *Il vangelo dell'ateismo cristiano* (d'ora in poi GCA)⁶⁰, scorgiamo già una parola sul radicalismo piuttosto perentoria del pensatore Altizer: «il cristiano radicale condanna tutte le forme di fede che sono disimpegnate dal mondo.»⁶¹ Ciò comporta una presa di coscienza del messaggio di Altizer, una eresia che nasce e si sviluppa per affiancare e per fronteggiare le teologie fin allora proposte, e tra esse quelle che ripongono nella metafisica e nel devozionalismo larga parte della forza, colte come nemiche del Cristianesimo secolarizzato e vissute *non causa pro causa* dalla maggior parte dei cristiani contemporanei. Potremmo, con le parole della teologa Cristina Simonelli, aggiungere che:

[...] la potenza che premia il conformismo si esplica respingendo ciò che se ne distanzia e la prima azione

⁵⁷ N. Bosco, *Paul Tillich tra filosofia e teologia*, Mursia, Torino 1974, p. 120

⁵⁸ Cfr. T. Di Bella, *L'autenticità dell'esistenza e il problema di Dio in Martin Heidegger*, ITST, Messina 2004, pp. 83-86

⁵⁹ F. Ervas-L. Morra, *Traduzione*, «www.aphex.it», n. 8, giugno 2013, p. 166

⁶⁰ Le abbreviazioni non sono arbitrarie, sono ormai sigle standard e sono tratte dal seguente volume di G.R. Wittig, *Thomas J. J. Altizer, America's 20th Century Religious Heretic. An Analytic Bibliography of the Writing of Altizer and the Death of God Theme*, Peter Lang Publishing, New York 2018

⁶¹ Altizer, *Il vangelo dell'ateismo*, cit, p. 37

consiste nel disegnare l'*altro*, il deviante, come un mondo al rovescio, come l'immagine speculare e perversa della rappresentazione del proprio. Questo disegno si svolge su traiettorie costanti, solo in parte modificate dallo specifico *corpus* dottrinale, nel senso che vi compare sì, nel caso delle eresie, anche il motivo teologico, ad esempio una concezione trinitaria ritenuta erronea, ma questo si accompagna agli stigmi generali, cioè ad accuse di sovversione morale, etnica, sociale, di genere.⁶²

Quanto mai vero tutto ciò per il giovane Altizer.

Altizer non è, ad esempio, Jürgen Moltmann (1926-), con la sua “Teologia della Speranza”, che ripone nel Regno di Dio un'attualizzazione di vecchie formule anti-esistenzialistiche di disperazione fiduciosa; la speranza che offre il laborioso e pervicace rimuginare sulla fede del pensatore americano è una speranza in un Dio annientato dalla storia, e dalla storia contemporanea, che si ripresenta nell'Incarnazione, mai negata, di Gesù. A volte però la discorsività di Altizer diventa una lotta, per così dire, tra eone ed entelechia.

Gesù è *Kenosis*, è svuotamento dalle categorie filosofico-religiose accomodanti, è un Dio che muore e lo fa una volta per tutte. Entrando in una nuova dimensione di pensiero, per Altizer Gesù assume le vesti della morte di Dio, che attraverso il nascere e lo scomparire dei cicli della vita, diventa la “Buona Novella” della morte di Dio, un messaggio ad un tempo duro e liberante, fondativo e responsabilizzante.

Naturalmente un pensiero come quello proposto da Altizer è anche un messaggio sofferto e forse più autentico perché, appunto, sofferto, se è vero, come è vero, che Altizer, il quale dopo una esperienza di missione interrazziale con la Chiesa episcopaliana (nella comunione anglicana) a sud di Chicago, di cui si è fatto cenno, avendo responsabilità pastorali e di predicazione, fu fermato dall'essere consacrato pastore e dal proseguimento degli studi al Seabury-Western Seminary di Evanston in Illinois a causa di vari esami psichiatrici con esiti infausti, tanto che alcuni gli consigliarono addirittura l'ospedale psichiatrico, anche se si ventilava nell'ambiente che tutto ciò era una macchinazione per ostacolarlo. Ma l'“amato professore” Joachim Wach (1898-1955), religioso tedesco noto per aver professato sempre una netta distinzione tra la storia della religione e la filosofia della religione, lo incoraggiò alla vocazione teologica pur rimanendo nello stato laicale. Da qui si può capire l'origine e lo sviluppo delle sue idee *sui generis*, il suo stile eretico, iconoclasta e radicale e forse ribelle. Ebbe attacchi epilettici, profonda depressione, e, a quanto confessa lui in *Living the Death of God* (“libro di memorie teologiche”, del 2006), possessioni diaboliche (“Sperimentai una manifestazione [epifania] di Satana”). Scherzosamente negli ultimi anni di vita diceva che forse era il più importante “satanologista” del mondo.⁶³

Secondo Altizer un pensare sulla fede può essere dottrinario ma mai dogmatico, ovvero si possono accettare novità in campo dottrinario o crearle, come fa il protestantesimo eretico altizeriano, non ancorate al passato, ma non si possono accettare depositi di fede sdrucciati e logorati dai millenni. Questo pregiudizio anti-metafisico, come affermerebbe Mondin, di Altizer è giustificato dal fatto che la fede non è un dato scelto una volta per tutte ma è un ancorarsi alla storia e alla escatologia che si sviluppa in ogni storia, nella *storia universale* come in quella del cristiano, un cristiano “moderno e radicale”, pur in un contesto di “vita ed evoluzione dell'epoca [il '68, ndr] – ammette Altizer – irrevocabilmente anti-cristiani”. Volendo dare un breve contributo al senso e al valore della storia si potrebbe coinvolgere J. Ratzinger, quando afferma, citando un pensiero dalla prospettiva cattolica da un discorso ben più ampio, che «Nella sua teologia della storia delle religioni il Cristianesimo non prende affatto partito per l'uomo religioso, per il conservatore, che si attiene alle regole del gioco delle sue istituzioni ereditarie; il “no” cristiano agli dei (alla idolatria o al mito? ndr) significa piuttosto un'opzione in favore del ribelle che per amore della coscienza osa evadere dalle consuetudini. Forse questo tratto rivoluzionario del Cristianesimo è stato tenuto coperto troppo a lungo sotto modelli conservatori»⁶⁴ Il cristiano che osa, che si ribella, che non

⁶² C. Simonelli, *Evidentemente eretici. Procedimenti di costruzione dell'altro*, in «Crede Oggi», 38 (4/2018) n. 226, pp. 85-6

⁶³ Cfr. Wittig, *Thomas J. J. Altizer, America's 20th Century Religious Heretic*, cit., p. 4-6

⁶⁴ J. Ratzinger, *Glaube Wahrheit Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder Verlag, Friburgo in Brisgovia 2003; trad. it. di G. Colombi, *Fede Verità Tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 13-43

accetta eredità religiose, che rifiuta l'*established* e che sceglie l'opzione di andare controcorrente. Proprio come il cristiano radicale proposto da Altizer? Il cristiano radicale, e soprattutto moderno, che vive a proprio agio nelle “tenebre della Storia”, può parlare con gioia della “lieta novella” della morte di Dio, del Dio che si consuma definitivamente e si auto-annienta, proprio come i cristiani dei primi tempi gioivano della Crocifissione come evento dell'avvento del Regno di Dio. Negli anni in cui usciva GCA Altizer poteva affermare che la liberazione dalle costruzioni sovra-storiche di «una trascendenza svuotata e oscurata»⁶⁵, era il risultato dell'epifania dello Spirito trascendente, di cui parla Hegel, ma come forma estranea e repressiva di Dio: «Una volta che Dio è morto in Cristo alla sua trascendente epifania, tale epifania deve inevitabilmente recedere in una forma estranea e astratta, divenendo alla fine la piena incarnazione di ogni estraneo 'altro', e con ciò apparendo alla coscienza come il fondamentale principio di ogni repressione.»⁶⁶ Ciò significa che vi è una metamorfosi di Dio in Satana, quando Dio si svuota di un potere spirituale e diviene struttura; si rende necessaria una primordiale sacralità di Dio, ovvero una scoperta del Dio degli impegnati, un Dio della promozione umana, un Dio umanitario, un Dio che richiama alla mente le idee di Bushnell, in fatto di “dovere, pazienza e fedeltà”, e la prassi di Rauschenbusch, in fatto di “scopi sociali di Gesù”.

In GCA Blake viene menzionato 70 volte, Hegel 57; le occorrenze per Nietzsche sono invece quarantadue. Ciò rende il testo molto complesso per un europeo non anglosassone, vista la massiccia presenza di spunti di riflessione a partire da William Blake. Si proverà a compiere uno sforzo supplementare per contestualizzare il lirismo – ma anche la prosa – blakeani nel costrutto teorico di Altizer. Blake per un aderente alla chiesa episcopaliana, denominazione protestante americana inserita nella comunione anglicana, è una lettura obbligata. Certo, Blake il londinese già è un autore oscuro di suo, posto in mezzo alla prosa altizeriana aumenta la criticità di un intento, quello di interpretare se non di attualizzare il pensiero dell'incisore e poeta inglese, e a questo ci si deve fermare. Introdursi nella sfera mentale di William Blake risulta allora faticoso, logorante, eppure dovremmo sforzarci di carpire gli elementi di base su cui si poggia il pensiero blakeano al confronto col pensiero altizeriano, e poi approfondire certe tematiche, non solo filologiche, ma anche e soprattutto religiose. Partiamo da ciò che scrive Altizer: «Blake intuì acutamente che il Dio del teismo e il Dio dell'ortodossia sono identici, perché entrambi bandiscono dal mondo il Dio redentore, mentre, postulando Dio o come fonte impassibile dell'ordine cosmico o come despota tirannico della storia, giungono all'identica concezione di un Dio distante ed estraneo.»⁶⁷ Tutto questo fa esclamare Blake che “Dio è Gesù”, un Dio umanato, addirittura l’“Umanità Universale”, un Dio incarnato e vicino agli uomini e alle donne che soffrono e si dolgono (si veda la lirica *Sopra l'altrui dolore*).⁶⁸

2.3 *The New Apocalypse*: William Blake rinserrato in una terminologia di scuola

Subito dopo *The Gospel of Christian Atheism*, usciva nel 1967 *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (a seguire NA). Qui Altizer sonda con perizia ed acume, ma anche rinserrandosi in una terminologia di scuola, l'opera blakeana nella sua interezza e porta le tesi del testo ad una estrema ma originaria unità:

William Blake is the most original prophet and seer in the history of Christendom, that he created a whole new form of vision embodying a modern radical and spiritual expression of Christianity, and that an understanding of his revolutionary work demands a new form of theological understanding.⁶⁹

⁶⁵ Cfr. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo*, cit., p. 110

⁶⁶ Ivi, p. 111

⁶⁷ Altizer, *Il vangelo dell'ateismo*, cit., p. 94

⁶⁸ Cfr. W. Blake, *Song of Innocence and of Experience. Shewing the Two Contrary States of the Human Soul*, s.e., s.l. 1794; trad. it. di R. Rossi Testa, *Canti dell'Innocenza e dell'Esperienza. Che mostrano i due contrari stati dell'anima umana*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 63; Cfr. Altizer, *Il vangelo dell'ateismo*, cit., p. 78

⁶⁹ T.J.J. Altizer, *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake*, The Michigan State University

[William Blake è il più originale profeta e precursore nella storia del Regno di Cristo, e ha creato una nuova forma di visione unitaria resa concreta da una manifestazione radicale e spirituale della Cristianità, e ciò attraverso una conoscenza della sua opera rivoluzionaria accolta in una nuova forma di conoscenza teologica.]

Ovviamente anche chi legge deve accogliere ciò che scrive Altizer provando a mettersi, seppur con difficoltà, dalla prospettiva di un americano episcopaliano, ovvero da una prospettiva anglosassone, Wasp si direbbe, rivoluzionaria quando si tratta di capire a fondo l'insorgenza che portò le Colonie americane a distaccarsi dalla Corona inglese, ed episcopaliana, una prospettiva che non ha rotto definitivamente col passato, ovvero con l'anglicanesimo: in fondo Blake era un inglese anti-monarchico con un fervido spirito religioso eterodosso: viveva in lui la contraddizione che poi diventerà la cifra stilistica dello stesso Altizer, quando voleva rovesciare, criticare, porsi in una posizione ostinata e contraria a tutto ciò che è preconstituito.

Nel capitolo dedicato a “Gesù” di NA Altizer esordisce nel seguente modo:

Blake was an apostle to the Gentiles and his message brings forth the same offense in his readers that it always induced by an authentic proclamation of the Gospel. That offense is most deeply present in Blake's devotion to “Jesus only” (the motto of Jerusalem), in his call to all mankind to accept the goal of becoming identical with Jesus, and in his conviction that Jesus is the “Universal Humanity” (J. 96:5).⁷⁰

[Blake era un apostolo per i Gentili e il suo messaggio porta avanti con sé lo stesso oltraggio nei suoi lettori, proprio come sempre così ha prodotto un autentico annuncio del Vangelo. Questo oltraggio è più profondamente presente nella devozione di Blake al “solo Gesù” (il motto del poema “Jerusalem”), nella sua chiamata a tutta l'umanità ad accettare il traguardo che si addice all'identificazione con Gesù, e nella sua convinzione che Gesù è l’“Umanità Universale.”]

Il Cristocentrismo altizeriano fa di questo tema blakeano un tema ricorrente, come più sopra abbiamo avuto modo di leggere.⁷¹ Addirittura Altizer paragona Blake ad un novello Paolo di Tarso, se è vero che la Terra Promessa di Blake è Albione, antico nome dell'Inghilterra. Sono forzature, per noi che siamo, chi più chi meno, vissuti in un contesto di cattolicesimo romano, ma per un anglosassone, sia isolano sia del continente americano, non sono stranezze: lo si capisce meglio dallo spazio che ha la religione, soprattutto negli Stati Uniti, negli scenari politici, in cui ci si scontra più ferocemente su temi etico-religiosi. Gli Stati Uniti rimangono sempre un territorio di frontiera.

F. W. Dillistone, in una recensione su *Theology Today*, organo ufficiale del Princeton Theological Seminary, ammette apertamente come NA fosse “il libro più difficile da recensire che gli fosse capitato”, un libro per una cerchia ristretta disposta a immergersi nel periodo di William Blake e anche e soprattutto ad imparare un vocabolario complesso.⁷² Si lasciano al lettore le conclusioni sulle difficoltà di accostarsi a NA.

2.3.1 *Living the Death of God*: Altizer, una vita per la morte (di Dio)

Stando a ciò che Schleiermacher intende con interpretazione, ovvero il calarsi «allo stesso livello dell'autore»⁷³, quando non si fanno «discorsi sul bello e il brutto tempo»⁷⁴, ed è il caso specifico, e

Press, East Lansing 1967 (ristampa: The Davies Group, Aurora-CO 2000), p. xi

⁷⁰ Ivi, p. 128

⁷¹ Cfr. infra par. 2.2

⁷² Cfr. F.W. Dillistone, review of *The New Apocalypse: The Radical Vision of William Blake*, by Altizer, *Theology Today*, gennaio 1969, p. 496

⁷³ Schleiermacher, *Hermeneutik*, III, p. 88 in G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Torino 1985, pag. 172; trad. it. dell'*Ermeneutica* schleiermacheriana a cura di G. Vattimo-R. Vercellone; Cfr. trad. it. di M. Marassi, *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996

⁷⁴ Schleiermacher, *Hermeneutik*, V, p. 124 in Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, p. 155

puntualizzando con G. Vattimo quando scrive che «La totalità con cui un testo è in rapporto nella sua costituzione, e quindi con cui deve essere messo in rapporto nell'operazione interpretativa sono, da un lato, la lingua in cui esso è formulato, dall'altro la personalità dell'autore»⁷⁵, sarà allora utile per qualcuno spinto da curiosità una consultazione di *Living the Death of God*, libro di Altizer del 2006, libro in cui vengono raccolte le sue “memorie teologiche.” Scoprendo la sua biografia qualcuno forse capirà meglio ciò che Altizer propugnava, pensava, quali erano le sue passioni, le sue sconfitte e delusioni, le sue conquiste. Ma non può essere approfondita e vagliata questa metodologia per gli ordini di lavoro che ci si è imposti: si andrebbe ad intasare di fatti, forse anche irrilevanti, il presente (e già verboso) saggio.

2.4 *The Descent Into Hell* (abbreviato DIH): dal testo al contesto

In questo libro Altizer sostiene di aver “tentato un'esplorazione sistematica della fede radicale e apocalittica e delle rappresentazioni di Gesù e Paolo.” Mai come prima questo libro sviluppa una presa di coscienza interreligiosa tra Cristianesimo apocalittico e buddismo Mahayana. Questo testo è il meno teologico *stricto sensu*, perché, al contrario del titolo – la discesa all'Inferno –, non assume pienamente le categorie filosofico-religiose come in altri lavori quali l'auto-negazione e l'auto-svuotamento di Dio. Il buddismo, in questo saggio, nonostante tutto, viene studiato tangenzialmente però. Il libro è da considerarsi come un tentativo di fare teologia biblica: questa è per Altizer una auto-illusione, quanto un mistificante desiderio frustrato. Daniel Cobb afferma, parlando di questo malfermo testo,

che Altizer tenta ostinatamente di invertire ogni tradizione nella antitesi hegeliana. L'irrelevanza storica della visione radicalmente escatologica di Altizer sembra essere come quella visione tradizionale che sta obbiettando in una tautologia, come spesso accade col teologo e pensatore di Charleston: l'immaginario cristiano tradizionale è eccessivamente semplificato e non regge al “mainstream” del cristiano né radicale, né forzatamente moderno. Altizer crede di costruire ma lascia poco su cui costruire.⁷⁶

Un altro Cobb, John B. jr, amico di vecchia data di Altizer, definisce DIH invece come «un'opera ricca e matura di un grande pensatore.»⁷⁷

Ma andiamo a leggere un breve brano tratto da DIH:

Now we must not simply recognize the living power of this ancient image of God; we must also realize, as our century has done, that an image of the total mystery of God has become more deeply embedded in our time than ever hitherto in history, and is pervasively present not only in our faith and theological understanding but also in our critical thinking and our imaginative vision. Long gone are those periods in our history when it was possible to have an innate sense of the actual identity of God, or a moral assurance as to the purpose or providence of God. No longer is the name of God evoked at the center of life and understanding; it is now spoken only at the peripheries, in those boundary situations where understanding and experience break down.⁷⁸

[Ora noi dobbiamo non semplicemente riconoscere il potere vivente di questa immagine antica di Dio: noi dobbiamo anche realizzare, come il nostro secolo ha fatto, che una immagine del mistero totale di Dio è diventata molto profondamente incastonata nel nostro tempo quanto sempre finora è avvenuto nella storia, e non solo pervasivo e presente nella nostra fede e nella nostra comprensione teologica, ma anche nel nostro pensiero critico e nel nostro immaginario. Andando lungo questi periodi della nostra storia, questo pensiero critico e l'immaginario era possibile per avere un innato senso dell'attuale identità di Dio, o una assicurazione morale

⁷⁵ G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Torino 1985, p. 187

⁷⁶ Cfr. D. Cobb, “Mystical Excursion”, review of *The Descent Into Hell*, by Altizer, *Christian Century*, 22 luglio 1970, p. 895

⁷⁷ Cfr. J.B. Cobb Jr, “The Descent to Hell: A Radical Christian View”, review of *The Descent Into Hell*, by Altizer, *Christian Advocate*, 1 Ottobre 1970, p. 7

⁷⁸ T.J.J. Altizer, *The Descent Into Hell. A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, J.B. Lippincott Company, Philadelphia-New York 1970, p. 98

come un buon proposito o una provvidenza divina. Non lungamente il nome di Dio è evocato al centro della vita e della comprensione; esso è un nuovo parlare alle periferie, in quelle situazioni di confine dove la conoscenza e l'esperienza crollano.]

E' sorprendente che Altizer già parlasse di “periferie”, di luoghi di confine, dove la conoscenza e l'esperienza crollano di fronte ai mali sociali da cui riscattarsi, attraverso «act of movement of man».⁷⁹ Altizer, quando scrive, lo fa sempre pensando alla società dei suoi tempi, della sua America. Forse il pittoresco quanto inquietante titolo di questo libro si riferisce proprio al calarsi nelle situazioni umane più difficili, “infernali”, e poi Altizer ebbe “una epifania di Satana” come racconta egli stesso,⁸⁰ fatto questo che influenzerà tutta la sua produzione filosofico-religiosa e teologica.

2.5 *The Self-Embodiment of God*: il linguaggio di Dio in questione

Glenn R. Wittig afferma che *The Self-Embodiment of God* (abbreviato S-EG) è il libro più strano di Altizer, un libro che Altizer stesso definisce “pura teologia”, tutto per Dio. E' composto di cinque capitoli, come accennato (Genesi, Esodo, Giudizio, Incarnazione, Apocalisse), ma non ha un filo conduttore o un pubblico specifico a cui rivolgersi.⁸¹ Nonostante ciò la critica è complessivamente positiva: John Cobb: “meditazioni sottili su temi biblici”; Louis Dupre: “Una *summa* sintetica interamente su Dio”; Arthur A. Cohen: “Una splendidamente difficile meditazione sull'Incarnazione divina nella metafora e nel linguaggio della Scrittura.” Charles Hardwick: “opera teologica encomiabile e più importante di un'intera generazione di pensatori, teologi e filosofi.” Carl Raschke: “un libro sostanziale, provocatorio, profetico quanto bello.” Carl Scharlemann: “questo lavoro rappresenta la maturazione dei primi temi teologici di Altizer.”⁸² Potremmo continuare ancora ma fermiamoci qui e proviamo in punta di piedi ad entrare nella sintassi e nella semantica del linguaggio di Altizer attraverso una breve ricognizione e conseguente campionatura di brani antologici:

What is speech? We ask this question, and ask it again and again, at a time when our speech is seemingly passing into silence, and speech is ever more fully becoming impossible for us. But we have long since learned that questions only truly arise or become overwhelming when they inquire about that which is lost or is disappearing. [...] If silence can be present speech, then so likewise speech is present in silence, and a common dimension of each is made manifest by that which cannot be said. What can we not say?⁸³

Questo l'incipit del libro, dedicato al Genesi:

“Che cos'è il dono della parola? Noi rispondiamo a questa domanda e le rispondiamo ancora e ancora, in un tempo dove il nostro linguaggio è apparentemente transitorio nel silenzio, e il linguaggio non è mai troppo pienamente e appropriatamente soltanto e davvero emergente, e diventa travolgente quando gli altri si ragguagliano su quale linguaggio è perduto o è scomparso.”

Continuando nella campionatura si è estratta una frase che si conclude in una domanda foriera di tante risposte:

“Se il silenzio può essere già un linguaggio e parimenti il linguaggio può essere il silenzio, tale che una comune dimensione dei suddetti silenzio e linguaggio sia presente e prodotta anche nell'impossibilità o manifestamente, che cosa noi non possiamo dire, affermare?”

⁷⁹ Ivi, pp. 102-103

⁸⁰ Cfr. Id., *Living the Death of God. A Theological Memoir*, State University of New York, Albany 2006, p. 4; Cfr. infra par. 2.2

⁸¹ Cfr. Wittig, *Thomas J. J. Altizer, America's 20th Century Religious Heretic*, cit., p. 22

⁸² Cfr. Ibid., cit., p. 22-23

⁸³ T.J.J. Altizer, *The Self-Embodiment of God*, Harper & Row, New York 1977, pp. 8-9

Partendo dall'asserzione di Wittgenstein «Il Cristianesimo dice propriamente: lascia cadere ogni intelligenza»⁸⁴, il filosofo analitico Felice Cimatti conferma: «Il che non vuol dire diventa stupido, ma esci dal gioco di ciò che è stupido e ciò che è intelligente, di ciò che è razionale e di ciò che non lo è. Se vuoi vedere il sacro rinunci al desiderio ossessivo di spiegare (cioè ricondurre un oggetto a qualcos'altro), e solo allora lo potrai scorgere, al di qua dell'intelligenza (e della stupidità).»⁸⁵

Ancora, per rimanere nell'ambito della filosofia analitica, quella che più si preoccupa del linguaggio, potremmo aggiungere una altra affermazione wittgensteiniana, presente nel *Tractatus*, la proposizione 7: «Su ciò di cui non si può parlare si deve tacere.» Anche Altizer aveva il senso dell'ineffabile e dell'indicibile.

Adesso mettiamoci sui passi di Altizer verso un itinerario che ci conduce all'idea di Incarnazione attraverso un laborioso linguaggio:

“I AM” speaks, it speaks as voice, and as voice which is truly itself. But speech is truly speech only insofar as it is heard, and the voice of “I AM” is truly voice only insofar as it is embodied and enacted. That occurs in hearing, and when hearing repeats and re-presents the voice of “I AM”, “I AM” speaks in the act of hearing itself.⁸⁶

[Io-Sono parla, parla come una voce, e come una voce che è realmente sé stessa. Ma il linguaggio è realmente un linguaggio soltanto così facendo, ovvero nell'udire, e la voce di “Io-Sono” è realmente voce soltanto così facendo, ovvero incarnandosi ed emanandosi. Quel rammemorare nell'ascolto è come ripetere ascoltando e ripresentare la voce di Io-Sono; Io-Sono parla nell'atto di ascoltare se stesso.]

E ancora: «A final actualization of speech is an incarnation of speech, and an incarnation of speech in act. Above all it is the incarnation of speech in the ultimacy and finality of act. That ultimacy is a consequence of the final self-negation of pure voice, a self-negation which is a once and for all event.»⁸⁷ [Un'attuazione finale del linguaggio è una incarnazione del linguaggio stesso, ed una incarnazione del linguaggio in atto. Al di sopra di tutto, il linguaggio è una incarnazione di sé stesso nell'ultimativo e finalistico atto. Questa ultimatività è una conseguenza della auto-negazione della pura voce, una auto-negazione una volta per tutte e per ogni evento.]

Il Dio dei padri si presenta nel capitolo 3 di Esodo come “Io-Sono” a Mosé: è un Dio che è pura essenza, puro essere, e che si autodefinisce con un pronome, Io, che afferma una esistenza, ed un verbo, Sono, che inaugura l'indicibilità, l'ineffabilità di Dio ma anche il suo puro essere. Dio è un linguaggio che ode, si incarna, si emana, e ri-diventa Dio, diventando tale se ascolta sé stesso, se si rammemora nell'ascolto. Il linguaggio si incarna in Dio per divenire messaggio divino in atto. Dio esordisce nella parola “Io-Sono” e rappresenta ogni finalismo nella sua stessa auto-negazione, tema questo che ci riporta alla morte di Dio, per divenire silenzio una volta per tutte e in ogni evento della storia.

S-EG rappresenta il culmine della produzione teologica ed esegetica del teologo Altizer e diviene il suo libro meno implicato nella filosofia, anche se il dettato del libro non esclude un approccio filosofico, come già visto. Hegel è di nuovo presente metodologicamente nella scrittura di S-EG, in specie quando si parla di Incarnazione come “manifestazione” e Rivelazione la quale, prendendo a prestito le parole dal teologo B. Forte – da tutto un altro versante –, «non rinvia ad alcuna ulteriorità trascendente, ma è tappa del processo dello Spirito, che tutto comprende come manifestazione divina».⁸⁸

2.6 Total Presence: La Parola di Dio in questione

⁸⁴ L. Wittgenstein, *Denkbewegungen: tagebuecher 1930-1932/1936-37*, Haymon Verlag, Innsbruck 1997; trad. it. di M. Ranchetti-F. Tognina, *Movimenti del pensiero. Diari 1930-32/1936-37*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 64

⁸⁵ F. Cimatti, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice Edizioni, Torino 2009, p. 51

⁸⁶ Altizer, *The Self-Embodiment of God*, cit., p. 64

⁸⁷ Ibid., p. 77

⁸⁸ Forte, *La Bibbia dei filosofi. Il Grande Codice*, cit., p. 79

Volendo presentare questo testo, anch'esso caratterizzato da molte insidie concettuali, lo facciamo con alcune recensioni dal vasto mondo filosofico-religioso americano: per Carl Raschke questo libro rappresenta la familiare morte di Dio *in extremis*,⁸⁹ *in articulo mortis* si potrebbe dire, e l'onda lunga della *Death-of-God-Theology* si può dire conclusa. Ancor più duro Neil McEleney quando afferma che Altizer: è oltraggioso, gratuito, obsoleto, gioca con le parole, indulge in una pura e opaca assurdità.⁹⁰ Per Michael Root, su *Thomist*, numero di luglio del 1982, Altizer non conosce il grigio, il blu, il verde; per lui c'è soltanto il bianco e il nero, ma non solo, Altizer “inciampa” nel discutere le parabole di Gesù e ciò fa “crollare” l'intero libro, con “dichiarazione ampie con poca analisi di supporto fatta di evidenze.”

Si legga quanto segue:

Not only is it true that Jesus left us no documents or writing of any kind, but it has also now been firmly established that nowhere in the Gospel may we find a single sentence which we can treat with confidence as having its sole source in Jesus. We simply have no *ipsissima verba* of Jesus, nor of any other ancient prophet. Theology was prepared for this historical realization by a theology of the Word which radically distinguishes Word from words. [...] «Only with the advent of the Enlightenment and the birth of the modern historical consciousness did the awareness dawn of real and seemingly uncrossable distinctions within the New Testament itself, not only distinctions between the Epistles and the Gospel, but also real distinctions between the Gospel themselves, and most particularly so between the Fourth Gospel and the synoptics.»⁹¹

[Non solo è vero che Gesù non ci ha lasciato nessun documento o scritto di qualsiasi tipo, ma anche ora è fermamente provato che da nessuna parte nel Vangelo potremmo noi trovare un singolo versetto del quale possiamo discutere con fiducia come generato in Gesù. Noi semplicemente non abbiamo che gli *ipsissima verba* di Gesù, né qualcos'altro che dei profeti anticotestamentari. La teologia era preparata per questa presa di coscienza storica attraverso una teologia della Parola di Dio radicalmente distinta dalla Parola delle parole.] [...] [Solo con l'avvento dell'Illuminismo e la nascita di una moderna coscienza storica si è data la consapevolezza di una aurora, di una nuova nascita, di un vero ed evidente superamento delle distinzioni all'interno del Nuovo Testamento, non solo tra le Lettere e il Vangelo quindi, ma anche nel Vangelo stesso, e particolarmente tra il Vangelo di Giovanni e i Vangeli sinottici.]

Qui Altizer attacca formalmente e frontalmente il mondo degli esegeti legati più alla lettera che allo spirito e evidenza come gli studi biblici dall'Illuminismo in poi hanno avuto una nuova rinascita. Tutto ciò è confermato anche da un documento vaticano della Commissione biblica in cui si ricorda come Richard Simon usò gli strumenti della critica letteraria applicandoli al Sacro Testo già nel XVII secolo.⁹² Altizer non nasconde una grande sicurezza in se stesso quando afferma che il suo intento è di portare le parabole di Gesù verso la solitudine e l'anonimato contemporaneo (forse memore del Cristianesimo anonimo di K. Rahner): sarà anche questo un intento che rientra negli scopi sociali di Gesù di cui parlava Rauschenbusch?

3. Conclusione: Altizer nelle vesti di coraggioso “filosofo della religione”

Quando Altizer nel 1963 pubblicò, per i tipi della Westminster Press, il libro *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, la critica ancora non posava gli occhi su questo giovane membro della Emory University di Atlanta, il quale aveva studiato con la supervisione di Joachim Wach a Chicago. C'è però una recensione di Franklin H. Littell, avuta grazie alla cordiale disponibilità di Grace L. Ansani, assistente

⁸⁹ Cfr. C.A. Raschke, review of *Total Presence*, by Altizer, in *Journal of the American Academy of Religion*, settembre 1982, p. 495

⁹⁰ Cfr. N. J. McEleney, review of *Total Presence*, by Altizer, in *Theological Studies*, giugno 1981, pp. 336-7

⁹¹ T.J.J. Altizer, *Total Presence. The language of Jesus and the language of today*, Seabury Press, New York 1980, pp. 13-14

⁹² Cfr. Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p. 30

bibliotecaria del Chicago Theological Seminary, in cui nel bel mezzo si trova la seguente affermazione: «This book is, in fact, one of the most creative and insightful treatises in *the philosophy of religion* to come to my desk in the last decade.»⁹³ La recensione risalta la freschezza dei concetti espressi in fatto di recupero di un Cristianesimo incorrotto ma immerso nell'Occidente cristiano, i brillanti spunti derivanti dagli studi sulle religioni arcaiche di Eliade, l'emancipazione con cui affronta tematiche nuove, gli orizzonti mentali che schiude. Insomma un buon libro, di un buon docente di *Religious Studies* di una buona università, alla sua seconda pubblicazione monografica. Tutto ciò per rivendicare che Altizer non fu un autore di libri strani, offuscato, incoerente, cadenti. Queste critiche, riportate nei paragrafi che trattano i singoli libri, più sopra in questo saggio, o sono interessate o sono indelicate e malignatrici. Non si può però nascondere l'oscurità di certi passaggi di alcuni suoi libri (ricordiamo lo strumento filosofico di preferenza del *aufheben*) e la sua biografia non certo è convenzionale. Si può poter sperare che ognuno abbia diritto di dire la sua in un mondo pluralistico, ed in un certo qual modo, Altizer, che non credeva nella Provvidenza, fu provvidenziale negli Anni Sessanta e Settanta in cui si poteva pregare soltanto pensando al Secolo Novecento; si potrebbe citare, in fatto di radicalità e coraggio, il saggista e giornalista statunitense, due volte premio Pulitzer, Norman Mailer (1923-2007), quando afferma che

La Seconda Guerra Mondiale è stata per la condizione umana uno specchio capace di accecare chiunque vi guardasse dentro. Se infatti decine di milioni di persone sono state uccise nei campi di concentramento come il risultato delle inesorabili agonie e contrazioni di superstati fondati sulle insolubili contraddizioni dell'ingiustizia, siamo stati allora anche costretti a capire che, indipendentemente da quale deforme e perversa immagine umana venisse riflessa dalla società che noi avevamo creato, quella società nondimeno era opera nostra, la nostra creazione collettiva (quantomeno la creazione collettiva ereditata dal passato); e se la società era così feroce, chi poteva eludere allora le più spaventose domande riguardo alla propria natura?

Peggio. Uno poteva a stento trovare il coraggio di essere un individuo, di parlare con la propria voce, dal momento che erano passati per sempre gli anni in cui, per il fatto di definirsi radicali, ci si poteva considerare con compiacenza parte di un'élite. Chiunque sapeva che, dissentendo, connotava la propria vita in un modo che poteva essergli rinfacciato in qualsiasi periodo di crisi dichiarata. Non c'è da meravigliarsi, dunque, che siano stati anni di conformismo e depressione.

Un lezzo di paura è scaturito da ogni poro della vita americana, e noi soffriamo di un esaurimento nervoso collettivo. L'unico coraggio, con rare eccezioni, di cui siamo stati testimoni, è stato il coraggio isolato di persone isolate.⁹⁴

Altizer fu uno di quei coraggiosi isolati di quel “coraggio del conoscere” di cui parlava anche Hegel, che hanno dissentito il precostituito, e che hanno tratto dal radicalismo i migliori frutti, nel campo filosofico-religioso a cui, molte volte, è stata rinfacciata la sua radicalità. E non fu di certo un “White Negro” (come curiosità, però, si potrebbe ricordare l'amore di Altizer per la musica *jazz*), né tanto meno un “hipster”. Il *Mood* dell'epoca, nel senso buono del termine però, Altizer lo colse appieno: essere coraggiosi a dispetto della pioggia di critiche che si poteva scatenare.

Altizer, con estrema evidenza, non era un integralista, piuttosto era incline al nascondimento. Era anche in perenne dialogo con molti rappresentanti delle altre denominazioni cristiane, tra cui il cattolicesimo, col mondo ebraico e con le religioni orientali: era certamente un pluralista; ciò non sgombra il campo dalla sua concezione della religione a-teistica come nuovo e originario, fondativo prodotto, forse, culturale e poi, con certezza, religioso in un dato contesto, il Sessantotto. Come scrive il filosofo della religione inglese R. Trigg, «Il fatto che Dio, se ne esiste uno, ci sia parzialmente nascosto lascia spazio a nozioni diverse del divino» ed ancora, «La teologia cristiana ritiene che Dio ci abbia dato la ragione e con essa la libertà di esercitarla, e un tale Dio non è uno che costringe alla fede. La libertà di esercitarla è implicita nella possibilità di un impegno che è libero.» Trigg continua citando a sua volta Robert McKim: “il

⁹³ F.H. Littell, review of *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, by Altizer, in *The Chicago Theological Seminary Register*, Vol. LVI, aprile 1964, p.20 (corviso mio)

⁹⁴ N. Mailer, *The White Negro: Superficial Reflections on the Hipster*, in «Dissent Magazine», Fall 1957, numero speciale; trad. it. di C. Mapelli, *The White Negro. La solitudine dell'hipster*, Castelvecchi, Roma 2015, p. 8-9

nascondimento di Dio crea incertezza e contribuisce a un profondo disaccordo sull'esistenza e la natura di Dio.” Prosegue Trigg: «Il teista potrebbe credere che non siamo lasciati alla mercé del caso, come talora si è supposto, bensì siamo inclini a offrire una spiegazione religiosa.» Infine Trigg afferma qualcosa di eminentemente importante nella vita di ciascuno, per non essere degli ignavi: «Scelte che impegnano vanno fatte anche in un mondo incerto. Sono sempre impegnato ad aderire a qualcosa, fosse anche il relativismo o il nichilismo.»⁹⁵ Allora possiamo comprendere che la scelta di Altizer, un teologo laico episcopaliano, di rinnovare lo scenario teologico e filosofico in un dato momento storico, molto incerto, è stata un impegno di una vita.⁹⁶ Anche il suo negare il teismo non era categorico, era piuttosto un trovarsi a proprio agio nelle “tenebre della Storia”, era una opportunità nuova che si apriva nella riflessione filosofico-religiosa del Secolo scorso. Il nascondimento di Dio, in altri termini l'ineffabilità di Dio, ha chiamato Altizer alla teologia radicale, come esercizio finanche spirituale di fede nel bene e nella libertà per l'umanità uscita segnata dalle macerie del Secondo conflitto mondiale. Il coraggio isolato di una persona isolata ha man mano visto crescere attorno a sé un sodalizio di autori religiosi e pensatori arrivando dopo il 1980 all'apice della notorietà, si badi, non mediatica, che andò attenuandosi, ma accademica, stavolta, mitigando alcuni eccessi della teologia della morte di Dio in un incontro “debole” col Decostruzionismo derridiano.

⁹⁵ R. Trigg, «Il disaccordo pregiudica il teismo?», in *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge University Press, New York-Cambridge (UK) 2014; trad. it. di A. Aguti, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Queriniana, Brescia 2017, pp. 133-54

⁹⁶ Cfr. infra nota 61