

IL LASCITO FILOSOFICO DEL TEOLOGO THOMAS J. J. ALTIZER:  
UN CONTINENTALE A NEW YORK

di Giuseppe Mirabella

RIASSUNTO: Thomas Altizer, da poco scomparso, ha lasciato una grande eredità di pensiero alternativo nel mondo della filosofia religiosa. Ha coniugato la filosofia continentale, soprattutto quella hegeliana, e la cultura delle belle lettere rendendo, ad esempio, William Blake un suo autore di riferimento. Altizer è il teologo dell'apocalisse e della rivoluzione: apocalisse come spettro per comprendere il senso della storia che si rivela, rivoluzione come senso della storia rivelata e da sottoporre ad analisi critica. Sarebbe riduttivo pensare che il teologo di Charleston (West Virginia-USA) sia una meteora negli studi filosofici e teologici della sua era, il Novecento e oltre, perché sovrastato dalla grandezza di altri nomi del mondo protestante: il saggio qui presentato intende sottolineare i punti di forza del pensiero altizeriano.

ABSTRACT: The American theologian Thomas Altizer is presented in this brief essay to the Italian reader. Altizer was also a philosopher who reflected on God's dialectical death, Hegelian concept, and the lyrics of William Blake, capturing the aspects related to Apocalyptic and Revolution

PAROLE-CHIAVE: Teologia della morte di Dio, Hegel, Nietzsche, Blake, storia americana

KEYWORDS: Death-of-God-Theology, Hegel, Nietzsche, Blake, American History

1. *La proposta filosofico-teologica di Thomas J. J. Altizer*

La Teologia della morte di Dio di cui è stato propugnatore Altizer, insieme ad altri teologi (Hamilton, Van Buren), parte da lontano, dal fondamento hegeliano, dalla posizione di partenza espressa nella *Fenomenologia dello Spirito*, come pensiero rivoluzionario che rende "Regno di Dio" con "Spirito Assoluto", attraverso un metodo dialogante in cui vi è *auto-svuotamento* o *auto-negazione* del soggetto intesi, questi processi, come 'negativi' o meglio sottrattivi, esprimendosi in una *Kenosis* che è "esercizio spirituale" e via privilegiata a Gesù, via assolutamente immanente che sottende una critica alla teologia paolina compresa speculativamente al modo di una costruzione sovra-storica in cui al centro vi è la Crocifissione, mentre per Hegel esiste soltanto

la «morte di Dio»<sup>1</sup>. La cosiddetta «morte dialettica di Dio», di cui si coglie «l'infinita dell'abisso del nulla» che implica la «Passione assoluta o il Venerdì santo speculativo» dove si desume l'«assenza di Dio»<sup>2</sup>. Altizer sviluppa e aumenta questi ed altri concetti in molti suoi lavori, rendendosi un teologo complesso, anticonvenzionale, soggetto a molte interpretazioni, assumendo posizioni radicali, parlando di Rivoluzione e Apocalisse come categorie filosofico-religiose e spingendosi in territori non ancora esplorati, nella teologia neo-dissenziante, usando un neologismo, ad esempio, in una continua tensione delle aspettative del lettore-discente, riposte nel suo “filosofare nella fede”, troppe volte relegate, queste aspettative, nelle note a piè di pagina di autori italiani o comunque europei.

Doverosi dei brevi cenni biografici su Thomas J. J. Altizer: nasce nel 1927 a Charleston in Virginia (USA) e dopo aver conseguito il baccellierato (1948) e il dottorato (1955) in Lettere presso l'Università di Chicago, diviene professore di *Religious Studies* all'Università di Emory (Georgia), concludendo la sua carriera accademica alla State University di New York.

Si interessa a Mircea Eliade, *visiting professor* a Chicago negli Anni '60 del secolo scorso, pur se distante dalle sue posizioni in tema di filosofia religiosa, e diviene un esponente della cosiddetta *Death-of-God-Theology*, una teologia in cui la morte di Dio si esprime nel Dio che è Padre e che si ritrova dialetticamente nel Figlio, un Dio del silenzio e dell'assenza che realizza un cristianesimo adulto (divenuto “maggiormente”, direbbe Bonhoeffer) per cristiani maturi, contro il teismo di un Dio provvidenziale, imprigionato in schemi aristotelico-tomistici, in un «cesarismo spirituale» come denunciato dall'oratoriano Laberthonniere<sup>3</sup> – critico del tomismo, o meglio, critico di un certo modo di intendere il tomismo – un Dio secolarizzato e aperto al mondo profano, immanente e fuori da ogni logica sovra-mondana, reso attraverso logiche antropologiche e portatore di una salvezza secolarizzata, di una fede che si fa dono di sé, con una marcata tendenza a rendere saliente un Cristo in termini esistenziali e etico-politici, negando l'onniscienza e la trascendenza, in una sintesi che è *Aufheben*, un togliere metafisiche e intellettualismi conservando un pensiero sistematico, strutturato, si direbbe collaudato. Vale anche per Altizer ciò che scriveva Georg Lasson nel suo *Hegel e la filosofia della storia*: «La sistematica della rappresentazione deve essere ben divisa dal sistema interno dei pensieri»<sup>4</sup>. Come a dire che la produzione filosofica deve distinguersi da ciò che l'ha generata, ché lo svelamento dei risultati sarà sempre spurio, o propriamente alternativo: mai così vero quanto per Altizer!

Altizer è stato un autore tradotto in italiano (nel 1969) nel momento storico che tutti chiamano “Sessantotto” con il celebre libro *Il vangelo dell'ateismo cristiano*, la cui recezione è stata sottovalutata e posta in una *enclave* filosofico-religiosa, per pochi “rivoluzionari”, e molto critica (da Remo Cantoni con la sua reprimenda alle idee altizeriane definite un «cocktail culturale», fino a Sergio Quinzio, drasticamente convinto che la scrittura di Altizer sia quella di un “nevrotico”). Il post-Concilio per molti è stato un passaggio di spaesamento e il periodo delle insorgenze culturali contro l'establishment conservatore e “vecchio” dell'Italia di quegli anni. Ma Altizer non è e non fu mai una moda, tanto che David E. Klemm, dell'Università dell'Iowa, nella prefazione a *The Call to Radical Theology*, lo affianca a Barth e Bultmann<sup>5</sup>. Finanche il

<sup>1</sup> Cfr. T.J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, ed. by Lissa McCullough, State University of New York Press, Albany 2012, pp. 41-42.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (GW), vol. IV, hrsg. von Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980, pp. 413-414.

<sup>3</sup> Cfr. A. Livi, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 170-171.

<sup>4</sup> G. Lasson, *Hegel filosofo della storia*, a cura di E. Colombo, Morcelliana, Brescia 2018, p. 85.

<sup>5</sup> Cfr. D.E. Klemm, «Foreword», in T. Altizer, *The Call to Radical Theology*, cit., p. ix.

compianto padre gesuita Piersandro Vanzan ammette a caldo che «Thomas Altizer è il più interessante fra i teologi della “morte di Dio”»<sup>6</sup>.

Non volendo fare un mero elenco delle caratteristiche peculiari del pensiero indubbiamente iconoclasta di Altizer, si partirà da tre raccolte di saggi recenti (il già citato *The Call to Radical Theology*, del 2012, *Genesis and Apocalypse* – il suo libro in inglese più venduto in Italia – del 1990, e la raccolta di saggi di Teologia politica del 2017, *Satan and Apocalypse*, tutti testi del “secondo” Altizer, per così dire). Per conoscere meglio il pensatore e l'innovatore della pur “vecchia” teologia protestante angloamericana si può dire che Altizer è stato un teologo politico, un radicale nelle sue prese di posizione all'interno del mondo religioso statunitense, anche se in maniera minoritaria e “silenziosa”. Una mosca bianca, si direbbe, per le sue proposte paradossali di fede.

Hegel viene preso come nume tutelare di tutti i vecchi e nuovi “teologi della morte di Dio”, ed in Altizer si sviluppa parallelamente un appropriamento della cultura più sinceramente anglosassone, con un uso sistematico del lirismo dell'inglese William Blake, della letteratura inglese del Settecento e poi di quella americana post-rivoluzionaria.

Il mondo protestante è sempre stato attraversato da molti fermenti scissionisti e agitazioni poco urbane (si pensi alla rivoluzione di Thomas Müntzer), e le Chiese e le sette si sono moltiplicate. Dove c'è una libertà non risolta a volte vi può essere confusione (ecco perché Bonhoeffer nel suo primo lavoro sulla comunione dei santi apprezzava la struttura organizzativa della Chiesa cattolica – diversamente libera, si potrebbe dire), in un mondo, quello “protestanico” (come direbbe qualcuno) dove un trascurabile dettaglio morale o teoretico o dello stile e dei contenuti della predicazione andava a creare nuove Chiese e settarismi, come nel periodo vissuto da William Blake<sup>7</sup>, altro nume tutelare del pensiero altizeriano.

Altizer mette in risalto la compresenza di sacro, come manifestazione della religione, e di profano, nella religione stessa, secolarizzata e influenzante tutto l'esistente. Mircea Eliade rigetta questa interpretazione e non riesce a spiegarsi come sacro e profano siano, secondo il dettato altizeriano, un tutt'uno. Polemicamente lo storico delle religioni rumeno afferma che non vi può essere “esperienza religiosa” senza Dio o dèi, senza un punto di partenza religioso *stricto sensu*. Eliade rigetta senza alcun dubbio la paradossale e misteriosa *coincidentia oppositorum* sostenuta dai teologi della morte di Dio, ma soprattutto da Altizer<sup>8</sup>.

Soccorre Altizer, e chi legge, quanto dice Luigi Giussani quando parla della tensione sacro-profano:

Nel Cristianesimo l'idea di Verbo Incarnato capovolge la dinamica risolutiva e afferma la alterità di Dio cancellata dal suo immanentizzarsi nel processo temporale, con la “carne” del quale coincide la vita di Dio; Dio si “perde”, si “svuota” della sua realtà indipendente, “muore” sacrificandosi per la sua creatura, che viene così liberata da una sovranità estranea e alienante<sup>9</sup>.

Questo passo appena citato, in sintesi, per il sacerdote di Desio, è la teologia espressa da Altizer. Una teologia e un pensiero filosofico-religioso del pensatore americano sospeso tra il riscatto dai mali sociali e la contestazione *revival* e la difficoltà di proporre una vita santa a chi sempre insorge radicalmente attraverso la religione per rivendicazioni socio-politiche.

### 1.1 Hegel e la tradizione continentale

<sup>6</sup> P. Vanzan, «Editoriale», in T.W. Ogletree, *La controversia sulla morte di dio. Esposizione e valutazione critica degli scritti di T. J. J. Altizer, W. Hamilton e P. Van Buren*, tr. it. di D. Pezzini, Queriniana, Brescia 1974, p. 12.

<sup>7</sup> Cfr. E.P. Thompson, *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale*, tr. it. di P. Adamo, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, pp. 5-6.

<sup>8</sup> Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 9.

<sup>9</sup> L. Giussani, *Teologia protestante americana*, Marietti, Genova-Milano 2003, p. 217.

In un'intervista di Lissa McCullough, dell'Università della California, a Thomas Altizer, ella evoca il fatto che Hegel "salva" l'eterna assolutezza della Natura Divina, ma in una forma di *auto-negazione* storico-dialettica come negazione che libera la Divinità dal determinismo storico<sup>10</sup>. Per tutta risposta Altizer ribadisce la bontà della filosofia di Hegel, ma anche di Nietzsche come pensatori che hanno ancora molto da dire per un'originale apocalittica cristiana, foriera di movimenti cristiani rivoluzionari, "salvando" l'eterna assolutezza della Divinità fuori dai limiti della Storia<sup>11</sup>. «Dio si 'annichila' come Essere puro per vuotare se stesso nella realtà del mondo»<sup>12</sup>.

A proposito di storia, qualcuno propone un modello cristiano di "dispositivo di reintegrazione rispetto alla crisi radicale" che accompagna ogni apocalittica e si compie ne

l'evento escatologico [...] collocato al centro, nell'incarnazione di Cristo che separa il *prima* dal *poi*, assegna a ciascuna epoca un ruolo preciso nel tempo e nella storia della salvezza e costituisce il "fatto", unico e irripetibile nella sua storicità, che conferisce senso alla storia umana<sup>13</sup>.

Si può ben dire che Altizer, come per certi versi Hegel, diagnostica questa crisi radicale dell'uomo alla ricerca di senso, e si augura un *eschaton*, un finalismo proiettato fin nelle coscienze individuali o collettive che siano.

Chiunque abbia una minima dimestichezza col pensiero di Hegel sa che il filosofo tedesco dà nuova dignità alla ragione quando si discute di religione, e la sua filosofia della religione nega l'ente supremo illuministico, colmo di superflui asserti metafisico-intellettivi, e, agli antipodi, ripudia il sentimentalismo religioso. La religione, per Hegel, può e deve essere un rigoglioso campo speculativo: lo si comprende dalla sua opera giovanile *Vita di Gesù*, ma ancora più recisamente dalla *Fenomenologia*, tanto cara ad Altizer da dedicarci un saggio nel giugno del 2007<sup>14</sup>, ora raccolto nell'opera, dal titolo molto suggestivo, *The Call to Radical Theology*, opera questa di sintesi del pensiero altizeriano.

Altizer arriva a dire:

Not only is the Hegelian revolution the first purely philosophical apocalyptic thinking, but it is also and even thereby the first purely philosophical historical thinking, not only creating the philosophy of history, but recreating philosophy itself as a profoundly historical thinking<sup>15</sup>.

Il teologo americano si spinge in un giudizio temerario quando afferma che l'hegelismo è un pensiero apocalittico in quanto pensiero sistematico della storia in divenire (erano gli anni della Rivoluzione francese, quelli di Hegel), ricreando una filosofia pensante sulla storia: Hegel, insomma, non era soltanto un buon filosofo ma un grande storico della filosofia (seppur influenzato agli inizi dallo scetticismo kantiano) e per di più un grande filosofo della storia (forse

---

<sup>10</sup> Cfr. L. McCullough, *Interview with Thomas J. J. Altizer*, in «Journal for Cultural and Religious Theory» (12), n. 3, 2013, p. 169. Online: <http://www.jcrt.org/archives/12.3/mccullough.altizer.pdf>.

<sup>11</sup> Cfr. *Ivi*, p. 170.

<sup>12</sup> T.W. Ogletree, *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, p. 126.

<sup>13</sup> T. Ceravolo, *Variazioni sulla Fine del mondo. Per un'antropologia del tempo e del sacro*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», n. 5, novembre-dicembre 2017, p. 8. Online: [https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/Saggio\\_Ceravolo.pdf](https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/Saggio_Ceravolo.pdf).

<sup>14</sup> Cfr. T.J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, cit., pp. 41-49.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

il più grande), quasi “distruttore” di tutte le filosofie precedenti. La Rivoluzione francese, dal punto di vista di Altizer, è «il primo inizio di una coscienza vera, attiva e reale, intrisa di realismo»<sup>16</sup>. Insomma, «“I” is “I”»<sup>17</sup>.

Una tendenza quasi umanitaria si scorge in Hegel quando afferma nella sua *Vita di Gesù*: «Non fu mio disegno [di Gesù] conseguire gloria con qualcosa di peculiare e di straordinario, bensì di ripristinare il rispetto perduto nei confronti dell'umanità non presa in considerazione»<sup>18</sup>. Un Gesù rivoluzionario, che fa atto di umiltà a difesa dell'umanità. Si potrebbe dire che dove vi è popolo, proletariato, ghetto, *slum*, periferia, nasce l'apocalittica come valvola di sfogo per le giuste rivendicazioni delle masse: «L'apocalittica si sviluppa in tempi di smarrimento, quando ciò che sembrava stabile e solido si dissolve e mostra la profonda fragilità dell'intera struttura sociale»<sup>19</sup>.

Hegel rappresenta per Altizer la sua cauzione ideologica, per così dire, allo scopo di esprimere il concetto di *storia universale*, come è presente nelle opere hegeliane. Per il pensatore statunitense la storia oscilla tra una perenne Genesi (*beginning*) e una perenne Apocalisse (*ending*):

At the time of ending, nothing is more overwhelming than the mystery of beginning, just as nothing is more elusive than the deep identity of beginning, for even if our cosmologies now center upon cosmic beginning as they have never done before, we have lost or as losing every sense of a true and actual human beginning, or of a human beginning that now could be actually new<sup>20</sup>.

Il riferimento alla “fine dei tempi” si riallaccia subito al “mistero degli inizi”, un mistero “sepolto”, che si può fraintendere oppure eludere, una cosmologia che sta al centro e al di sopra degli inizi cosmici, mistero insondabile che porta l'essere umano a perdere l'“origine” umana, vera e reale, o che potrebbe essere realmente nuova. Come dire, viviamo in un mondo stanco e vecchio, sconfitto. Il fraintendimento e il pessimismo che trasudano dalle parole di Altizer sembrano elementi di una sconfitta, appunto, davanti alla pretesa “trascendentale”, termine, come scrive Lasson, «davvero barbarico»<sup>21</sup>, pretesa di una maggioranza silenziosa negli ambienti della teologia. «The death of God [...] has realized a new naming of beginning»<sup>22</sup>, ovvero la morte dialettica di Dio ha dato nuovi nomi agli inizi: questa è la Genesi per Altizer, *simpliciter* un creazionista hegeliano amante della poesia blakiana, precisando che il creazionismo negli Stati Uniti è insegnato quasi ovunque. Certo, ad Altizer non importavano molto le prove scientifiche che giustificassero gli articoli di fede o le prove dell'esistenza di Dio, che tra l'altro nelle sue opere non vengono prese in considerazione; piuttosto voleva, quasi tormentato, dare un senso a questa esistenza (si interessò anche all'esistenzialismo heideggeriano)<sup>23</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> G.W.F. Hegel, *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 129.

<sup>19</sup> J. Garcia Roca, *Apocalittica e crisi globale*, in «Concilium», n. 3, 2014, p. 102.

<sup>20</sup> T.J.J. Altizer, *Genesis and Apocalypse. A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1990, p. 27.

<sup>21</sup> G. Lasson, *Hegel filosofo della storia*, cit., p. 80.

<sup>22</sup> T.J.J. Altizer, *Genesis and Apocalypse*, cit., p. 28.

<sup>23</sup> Cfr. Id., *The Call to Radical Theology*, cit., pp. 67-77.

## 1.2 Il profetismo di William Blake e i suoi influssi sull'opera altizeriana

Alla tomba replica il campo arato, e a me odo che lei replica:  
Ecco rapido il tempo si avvicina, in cui sarai come una cosa  
Dimenticata: non verrà creduto chi di te parlerà  
Quando l'uomo svanisce docile nella sua immortalità  
Quando il mortale scompare in più completa conoscenza, si stacca  
Dalle precedenti cose. Allora docile svanisce il Mortale,  
Divenendo per i rimasti, invisibile<sup>24</sup>.

Quello citato è un brano della poesia di William Blake *Notte VIII*, in cui, insieme alla silloge globale "I quattro Zoa", si compongono le liriche della *Caduta (Fall)*, che nel vocabolario blakiano assume un certo rilievo, dove tanta parte prende la cabala, la lettura di Jakob Böhme e la vicinanza agli swedenborgiani, poi ripudiati perché ritenuti dal poeta romantico troppo ortodossi. Torniamo al componimento poetico: chi sono gli Zoa, e perché la Notte?

Innanzitutto gli Zoa sono elementi alla base del pensiero umano, quali l'intelletto, l'emozione, la sensazione, l'immaginazione. La Notte rappresenta l'oscurità in cui l'uomo si trova, la sua caduta, per affermare il proprio Ego.

Ecco un punto d'intersezione, forse un po' forzato, tra il pensiero hegeliano dell'uomo che rivendica il proprio Io e l'Ego blakiano, rivelatore di una caduta. Hegel nacque nel 1770 e si spense nel 1831, Blake nasce nel 1757 e finisce i suoi giorni nel 1827. Sono contemporanei, vivono da posizioni sociali, religiose e geografiche diverse. Hanno due formazioni differenti. Tutt'e due, però, mettono, se non proprio totalmente, al centro il concetto di Ego. Blake, irrazionalista e passionale, visionario, scopre che l'uomo è uomo se cade e cade nella caduca realtà della mortalità adamitica, l'"Adam Kadmon". Friedrich Hegel con la sua robusta e soda filosofia rende giustizia all'uomo asservito, facendo in modo di restituire all'uomo il suo Io.

L'uomo e la donna (e c'è di mezzo la maternità e il rapporto sponsale) non sono altro che un «Polipo di Radici di Raziocinio, Dubbio, Disperazione e Morte»<sup>25</sup>, un'illusione, un cancro della percezione, la materia in lotta con lo spirito, una riproposizione del catarismo: Altizer considera l'eresia, dal suo punto di vista protestante – anche se non è una questione confessionale –, come un profondo elemento di domanda di senso intellettuale, una ricerca dell'origine più che dell'originalità, in un mondo moderno alla ricerca del meraviglioso e del nuovo. L'apocalittica altizeriana stessa è considerata dall'autore come un'eresia, "profonda eresia", un'eresia portatrice di un patrimonio che per un protestante anglosassone, o meglio nordamericano, può essere il profetismo e la visionarietà letteraria del poeta inglese settecentesco William Blake<sup>26</sup>.

Paradossalmente questa ricerca di significato dell'esistenza attraverso l'eresia in Altizer si trasforma in un atteggiamento *liberal* e riformista e molto *star and stripes*, perché lontano dalla luterana Germania o comunque dalla protestante (protestante in maniera molto ortodossa) Europa centrosettentrionale.

## 2. Obbligati approfondimenti

A questo punto della trattazione sono indispensabili alcuni chiarimenti. Data la lezione di Italo Mancini, quando si fa filosofia della religione le parole e gli intendimenti sono di vitale

---

<sup>24</sup> W. Blake, *Visioni*, tr. it. di Giuseppe Ungaretti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973, p. 193.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>26</sup> Cfr. T.J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, cit., p. 37.

importanza per evitare errori di comprensione di un autore. Per prima cosa bisogna distinguere tra filosofia religiosa e filosofia della religione, appunto, e per far ciò ci si servirà di quanto sostenuto da Mancini: evitando di mescolare e decidere arbitrariamente di usare le due espressioni come sinonimiche, bisogna riconoscere le due diverse fondazioni: è filosofia religiosa un modo di pensare metafisico, un mettere orpelli non necessari per dare risultanze pseudo-valide alla religione presa in esame; la scientificità è invece monopolio della filosofia della religione, che si occupa di un evento, la Rivelazione, e del suo annuncio, il *Kerygma*, che sorpassano la religione stessa e la religiosità naturale per divenire discorso interpretativo di una scuola filosofica che si pronuncia sulla religione o di un pensatore religioso, nel nostro caso Thomas J. J. Altizer, che già nei suoi lavori, pur essendo un teologo “puro”, quando fa filosofia, complementare seppur nella differenza con la teologia, si tiene ben in guardia dal sovraccaricarla di assunti metafisici, con modestia del pensiero e sollecite istanze dialogiche. A garanzia di ciò il suo dichiarato hegelismo, uno strutturalismo, per usare sempre un termine di Mancini, che sotto le spoglie della rappresentazione (il discorso su Dio compiuto con gli strumenti della filosofia), manifesta il soggetto assoluto (che potremmo chiamare più semplicemente Dio) in una «dottrina dell'assoluta validità del cristianesimo». Altizer però non ha da annunciare nulla in quanto nel suo rimuginare su Hegel è già attrezzato per un filosofare non metafisico e non ontologico, ma ontico e fattuale. L'evento fondante è sì la Rivelazione cristiana ma letta attraverso la lente dell'Apocalisse (naturalmente senza accenti millenaristici come perenne attesa di una salvezza penultima e secolarizzata) e la rivoluzione, come *core business* del pensiero nordamericano, che si promana ininterrottamente fino a diventare una “chiamata al radicalismo”. Bisogna anche aggiungere che una chiamata di questo tipo può derivare soltanto da “certezze intuitive del senso comune”, di un senso comune anch'esso collaudato e accettato da chi riceve la proposta filosofica e teologica altizeriana, oppure da una “coscienza pre-scientifica”, facendo notare però come nel protestantesimo ognuno arroga a sé il diritto di predicare il “vero Dio”, tali e tante sono le denominazioni cristiane.

Sempre ritornando sulla distinzione tra filosofia religiosa e filosofia della religione, alcuni autori accettano il fatto che una filosofia religiosa *contemporanea* è anch'essa una riflessione razionale sulla religione, e quindi l'assunto manciniiano si fa *fluidido*, ed è sicuramente un “segno dei tempi” funzionale alla domanda religiosa: un andare oltre il visibile, creare spazi immaginativi o meglio astrattivi potrebbe determinare un buono e pacificato rapporto con la religione, non implicato in una presunta confusione dovuta alle varie prospettive delle scienze religiose, dove dovrebbe regnare il rigore di un'indagine filosofica della religione che, in ambito cattolico, non può non partire dal Neotomismo e dal rapporto io/Tu con Dio, un rapporto individuale e comunitario<sup>27</sup>. Cosa possono rappresentare, allora, i riferimenti sognanti alle poesie di Blake da parte di Altizer? Una personale fonte da cui attingere, per un protestante nordamericano, o un vago riferimento alle belle lettere, trascurando gli afflatti spirituali che nel romantico inglese si ritrovano a iosa, nonché le certezze epistemiche e quelle date dalla “filosofia implicita”<sup>28</sup>?

## 2.1 Ancora su Hegel e Altizer

---

<sup>27</sup> Cfr. R. Di Ceglie, *La conoscenza religiosa. Nuove prospettive nell'epistemologia contemporanea*, Eupress FTL, Lugano 2008, pp. 88-91.

<sup>28</sup> Cfr. *Ivi*, p. 169.

Per Hegel i dogmi riempiono uno spazio lasciato vuoto dal più puro razionalismo<sup>29</sup>. Altizer riprende la critica all'evoluzione involuta data dal tomismo alla filosofia e alla teologia e sottintende con la descrizione sommaria che fa della Chiesa di Roma un sopraelevamento della totalità mistica (*mystical totality*) messa in atto dalla grande caduta nella storia della teologia, caduta dovuta all'ingresso della metafisica nel divino<sup>30</sup>. «Abbiamo ancora troppa nostalgia per la metafisica»<sup>31</sup>, direbbero Rovatti e Vattimo, perché disimpegna e sclerotizza il pensiero, meglio “debole” che “unico”<sup>32</sup>.

Chi pensa che Hegel debba essere allontanato da ogni idea religiosa, come avvenne anche in Italia agli inizi del secolo scorso, deve essere smentito perché «la costruzione d'una concezione speculativa della religione è lo scopo sommo e la grande tendenza animatrice dell'idealismo assoluto» hegeliano<sup>33</sup>.

Data la distinzione più sopra riportata, quando la metafisica “insidia” la filosofia, non si ha altro che un'equivoca filosofia religiosa; non è un ragionare sulla religione, ma è un assentarsi della ragione dalla religione riducendo tutto il discorso in teismo. Fino ad ora però non abbiamo ben compreso se Altizer, che rimane pur sempre un teologo, quando fa filosofia sulla fede, rimane nell'ontico e nel fattuale, e si può presumere di sì, oppure si spinge in territori spiritualistici. Questa seconda ipotesi viene smentita proprio dalla radicalità proposta dal pensatore statunitense, non moltiplicando gli enti se non necessario, si potrebbe dire con Occam, avendo alcuni punti di appoggio ben fermi e decisi: la filosofia hegeliana, in misura minore l'anticonformismo di Nietzsche e poi le scienze umanistiche e letterarie (primo fra i suoi autori preferiti il visionario e profetico William Blake)<sup>34</sup> – per far dispiegare i concetti religiosi –, come anche il romanzo-poema di Milton *Paradiso perduto*.

Altizer cerca ancora di correre ai ripari rispetto al kantismo e al pensiero illuminista, anche perché, e può sembrare un paradosso, il suo hegelismo è, dal punto di vista ermeneutico, irrazionalista. La lettura di Altizer, bisogna ammetterlo, non è semplice, ed accostarlo per poco tempo risulta, se non inutile, improbo. Il fascino di Altizer risiede tutto nell'originalità della lettura di Hegel, che potrebbe sembrare un allontanamento dai contenuti religiosi intesi filosoficamente in maniera ortodossa ma anche un cogliere l'essenza della religione come domanda di senso legittimata dalla filosofia stessa, eliminando dall'hegelismo l'accettazione acritica di determinati presupposti della religione, come – ancora – forma di ricerca personale. Anche Joseph Ratzinger nota come l'uomo chiede, pur nella problematicità, di Dio, sempre se il problema Dio non sia «già stato incluso fra le questioni fuori moda»<sup>35</sup>.

## 2.2 Nietzsche, la *Gaia Scienza* e la morte di Dio

---

<sup>29</sup> Cfr. V. Hösle, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, a cura di M. Cuccurullo e F. Iannello, La Scuola di Pitagora, Napoli 2006, p. 14.

<sup>30</sup> Cfr. T.J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, cit., p. 83.

<sup>31</sup> G. Vattimo – P.A. Rovatti, «Premessa», in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 9.

<sup>32</sup> Cfr. P.A. Rovatti, «Trasformazioni nel corso dell'esperienza», in G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, cit., p. 42.

<sup>33</sup> G. Rensi, *Hegel ovvero l'esistenza di Dio*, Castelvecchi, Roma 2016, p. 28.

<sup>34</sup> Cfr. T.W. Ogletree, *La controversia sulla morte di dio*, cit., p. 123.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, tr. it. di G. Poletti, Queriniana, Brescia 2005, p. 75.



«Cerco Dio! [...] Dove se ne è andato Dio? *L'abbiamo ucciso* – voi e io!»<sup>36</sup>. Nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* del filosofo tedesco Nietzsche si è sempre creduto di rintracciare quel fenomeno chiamato nichilismo, divenuto ormai un luogo comune. In questo aforisma si susseguono un'infinità di interrogativi, ma si erge un'affermazione: «Dio è morto!». In un altro fondamentale aforisma, il 319, Nietzsche denuncia la disonestà intellettuale degli uomini religiosi. In questo luogo dell'opera Nietzsche rivendica per l'uomo uno spirito di libertà, con ironia, si potrebbe dire: «Vogliamo essere noi stessi i nostri esperimenti e le nostre cavie»<sup>37</sup>.

Tra gli scritti nietzschiani, *La gaia scienza* è, secondo la felice espressione di Giorgio Colli, “centrale” in quanto si inserisce nell'opera omnia del filosofo tedesco come «un magico momento di equilibrio»<sup>38</sup>. Dove prima il filosofo tedesco inveiva contro le “apparenze” delle metafisiche, ora è gaio, in una condizione contraddittoria, dove i collegamenti interni all'opera sono morbidi e riconciliati e «svuotati di ogni fanatismo»<sup>39</sup>. Ora l'uomo che cerca Dio lo fa con fatica e questo Dio è prodotto intenzionalmente, non è o non vuole essere un Dio costruito dalle religioni intese tradizionalmente, e ciò è molto vicino alla sensibilità di Altizer, perché dopo Nietzsche nulla è come prima! «Tale produzione [di Dio, fatta intenzionalmente e con fatica dall'uomo, ndr] ha luogo prevalentemente attraverso il pensiero, nel senso della rappresentazione oggettiva di un contenuto corrispondente»<sup>40</sup>, nella migliore delle ipotesi.

Ancora, in ambito cattolico, si parla di una “quarta ipotesi” – senza menzionare le prime tre –, per l'uomo contemporaneo, immerso in un contesto nichilistico e post-metafisico, prendendo le mosse da un testo di Maurice Bellet, ovvero

la possibilità che finisca davvero una determinata forma di cristianesimo, la figura che grosso modo ha cominciato a prendere forma a partire dal concilio di Trento e che passando attraverso molte metamorfosi resiste ancora oggi. Tale fine, però, potrebbe coincidere con l'annuncio di *un nuovo inizio*, un inizio sorprendente, in cui la Parola dell'Evangelo ricomincia a irradiare la sua luce a partire dal centro della vita di ciascuno, ossia come scrive Bellet “là dove l'uomo impara a diventare uomo”<sup>41</sup>.

Che finisca davvero una determinata forma di cristianesimo? Sembra risuonare un'eco nietzschiana, anche in ciò che afferma Welte a proposito della volontà, ovvero il desiderio di essere sé stessi, «la voce più intima dell'esistenza»<sup>42</sup>, angosciata, che si sottrae nella disperazione, e nel paradossale trionfo di essa.

Il secolare dibattito sul rapporto tra fede e ragione può essere considerato uno «strano accanimento terapeutico»<sup>43</sup> in un campo di battaglia fatto di vecchie e sdrucite categorie illuministiche, ormai fuori dalla storia. A contribuire a questo accanimento è la pretesa e il bisogno di una identità forte intollerante ed ottusa con un destino segnato, per il cristianesimo “da antitesi parrocchiani/non parrocchiani”, fatto di scomparsa, dissolvimento o conservazione dell'esistente, nella migliore delle possibilità<sup>44</sup>. All'opposto si manifesterebbero “dottrinalismo”, fede senza sentimento e “devozialismo”, sentimento senza fede. Soltanto la dimensione

<sup>36</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977, p. 162.

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 228-229.

<sup>38</sup> G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2015, p. 70.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 70.

<sup>40</sup> B. Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. di F. Stelzer, Queriniana, Brescia 2015, p. 15.

<sup>41</sup> D. Albarello, *L'umanità della fede. Credere in Dio nell'epoca del disincanto*, Effatà, Cantalupa 2011, p. 8.

<sup>42</sup> B. Welte, *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, cit., p. 28.

<sup>43</sup> D. Albarello, *L'umanità della fede*, cit., p. 89.

<sup>44</sup> Cfr. *Ivi*, p. 8-9.

estetica della fede, la “visione d'amore” che implica l'atto di fede, di cui parlava il gesuita Rousselot<sup>45</sup>, può essere la “soluzione” al disincanto.

Dirà Altizer, parlando di Cattolicesimo romano: «Surely the death of God in the modern world is comparable to the twilight of the gods in the ancient world»<sup>46</sup>, ovvero un tramonto degli dèi, una morte del Dio cristiano. Ci si augura, secondo il pensiero di Altizer, una religione post-metafisica, secolare, la rinascita di un cristianesimo senza Dio, il Dio onnisciente, onnipotente e provvidente, che non ha spazio nell'attuale temperie, almeno nel Nordamerica da cui era osservatore privilegiato il teologo di Charleston.

Adesso, avendo appreso della centralità di quest'opera (*La gaia scienza*) e della morte di Dio ivi narrata, possiamo trovare punti di contatto tra Nietzsche e Altizer: il primo per aver parlato più originalmente della morte di Dio, il secondo per aver preso alcuni concetti nietzschiani come garanzia dell'anticonformismo della sua filosofia e della sua teologia, molto più dedite all'indipendenza che alla devozione, e poste in un eterno prossimo o penultimo (un'apocalittica permanente?).

Da contraltare a quanto appena affermato si staglia quello che sostiene il vescovo teologo Bruno Forte quando dice: «Mi sembra chiaro che sull'idea di speranza e di futuro si stabiliscono la nostra contiguità e la nostra differenza»<sup>47</sup>, rispondendo al filosofo Salvatore Natoli che definisce la speranza cristiana “incerta”, o meglio, «[la speranza cristiana] [...] non è incerta letizia. Per questo solo i pagani possono sperare»<sup>48</sup>. Certo, queste sono riflessioni non ancora tardo-moderne, e le Twin Towers non erano ancora crollate e per intanto certe sensibilità sono mutate.

L'11 settembre 2001 riporta tutti alla realtà di una violenza che si propaga attraverso i mass media in tutto il mondo. Si imputa al teorema metafisica-cristianesimo-violenza questa reazione distruttrice di una minoranza integralista del mondo musulmano. Negli USA si reagisce con una riscoperta del fondamentalismo ebraico-cristiano. Mai come allora si ebbe bisogno di una religione che non può perdonare, che non può avere “una linea politica sul perdono”, secondo le tesi di Derrida<sup>49</sup>. Il silenzio di Altizer su questioni come quella di cui stiamo trattando è assordante e pienamente nel suo stile: andando a tentoni si potrebbe azzardare che questa specie di apocalisse chiamata “11 settembre” sia l'ennesima apocalisse preconizzata dal pensatore statunitense, forse troppo sognante per occuparsi di problemi politici, nel senso stretto dei termini, che non siano le rivoluzioni, nelle colonie nordamericane nel 1776 prima e in Francia nel 1789 poi. Si potrebbe supporre che egli abbia preso le distanze dal commentare scontri di civiltà, per una sorta di pudore. O ancora, visto che Altizer fu sempre critico rispetto alla metafisica applicata alla religione – cosa che accade più spesso nel cattolicesimo piuttosto che nel protestantesimo –, forse avrà cantato (silenziosamente e paradossalmente) vittoria, se è vero, come è vero per il pensatore di Charleston, che il teorema su citato è (purtroppo) vero («Il silenzio stesso diventa la testimonianza di fede del teologo accorto»<sup>50</sup> disse Altizer cinquant'anni prima). L'unico riferimento sull'attacco terroristico di New York lo si trova nell'introduzione di Lissa McCullough a *The Call to Radical Theology*, in cui s'interpreta questo

<sup>45</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 88-90.

<sup>46</sup> T.J.J. Altizer, *Satan and Apocalypse. And Other Essay in Political Theology*, State University of New York Press, Albany (NY) 2017, p. 75.

<sup>47</sup> B. Forte, «Speranza e vita eterna», in B. Forte – S. Natoli, *Delle cose ultime e penultime. Un dialogo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 37.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Cfr. M. Borghesi, *Secolarizzazione e Nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 39-41.

<sup>50</sup> T.J.J. Altizer, «Il significato della “nuova teologia”», in T.W. Ogletree, *La controversia sulla morte di dio*, cit., p. 194.

deplorable gesto terroristico come «una iperbolica, sproporzionata, passione per i millenaristi cristiani contemporanei»<sup>51</sup>. Di certo Altizer non fu in tempi recenti un predicatore televisivo (*televangelist*) come tanti ce ne sono negli Stati Uniti. Non si può accostare Altizer ai *televangelist* che hanno inteso quei tragici fatti come la divina punizione per l'aborto, l'omosessualità e le altre libertà civili americane, cavalcando l'onda repubblicana delle dichiarazioni terribili del presidente Bush, in una temperie di rabbia mista a fanatismo dove si potevano girare film sanguinari come "The Passion" di Mel Gibson, ad esempio. Altizer cerca di capovolgere i dualismi bene/male senza entrare mai nelle questioni più recondite del problema delle zone di faglia tra culture<sup>52</sup>.

Infine, per ora, il pensiero di Altizer può richiamare quell'«addio alla verità» e alla realtà, inutile quanto "una pacca sulla spalla", come avrebbe detto Rorty, perché la realtà segue una scia dall'essere al sapere e dal sapere al potere o piuttosto scongiura questa consequenzialità rifugiandosi in un postmodernismo radicale, dionisiaco, in cui la *volontà di potenza* si decostruisce in una filosofia debolista e garante di tutte le opzioni: solo se radicali e dal basso<sup>53</sup>? Il ritorno al realismo in filosofia è auspicabile, anche nella filosofia della religione, come affermato dagli studiosi di filosofia del senso comune (e in italiano si rende senso comune a volte con buon senso)<sup>54</sup>. Il rischio emergente sarebbe una estetica delle parole slegate dai fatti, davanti agli insegnamenti della storia<sup>55</sup>. Oppure una sintesi fin troppo stringata del pensiero nietzschiano: «la conoscenza non è altro che interpretazione»<sup>56</sup>. Ecco allora il bisogno estremo e nevrotico di "realismo".

Qualcuno potrà obiettare che la religione è "un fatto istituzionale" a cui è assegnata una "funzione", non intrinseca ma sempre "relativa all'osservatore", dove le funzioni sono definite «nei termini del progredire di un insieme di valori che condividiamo [...] nel qual caso esse sono relative all'osservatore»<sup>57</sup>, sviluppando un finalismo, una teleologia (espressi nella virtù teologale della speranza), un'abilità di sfondo (si pensi alla preghiera). Altra notazione potrebbe essere quella di tirare in ballo l'«intenzionalità collettiva» a un livello superiore, dove le regole sono già scritte (si pensi al concetto di dogma) e dove vi è «una gerarchia potenzialmente infinita di credenze»<sup>58</sup>. Senza voler forzare il pensiero di Searle, la filosofia della religione, nel contesto religioso proposto da Altizer, è una scienza "funzionalista", non è una teologia da "personalizzare" per itinerari religiosi soggettivi.

Un ulteriore nodo da sciogliere *in itinere* sarà quello che contrappone i fautori di una nuova, o meglio, rinnovata metafisica cristiana e chi invece propone, sulla scorta della morte di Dio annunciata da Nietzsche e della disfatta della metafisica enunciata da Heidegger, una dissoluzione o un oltrepassamento radicale della "violenza" metafisica che si impone acriticamente e una rinascita della religiosità che permette ancora ai filosofi di parlare di Dio avvalendosi di una pluralità teorica senza la pretesa di fornire verità ultime<sup>59</sup>. Un ennesimo "strano accanimento terapeutico" questa rinnovata disputa?

<sup>51</sup> L. McCullough «Introduction», in T.J.J. Altizer, *The Call to Radical Theology*, cit., p. xx.

<sup>52</sup> Cfr. R.S. Oventile, *Let God Die*, in «Stirrings Still: The International Journal of Existential Literature» (1) n. 1, 2004, pp. 74-82.

<sup>53</sup> Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 71-72.

<sup>54</sup> Cfr. A. Livi, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano 1990, pp. 9-30.

<sup>55</sup> Cfr. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, cit., p. 73.

<sup>56</sup> G. Vattimo, *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012, p. 29.

<sup>57</sup> J.R. Searle, *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. di A. Bosco, Einaudi, Torino 2006, pp. 21-22.

<sup>58</sup> *Ivi*, pp. 33-34.

<sup>59</sup> Cfr. G. Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, pp. 15-24.

### 2.3 Ancora su William Blake

Di certo è che l'arte nel sistema filosofico di Hegel si pone come conciliazione con la religione, ed Altizer, dichiarandosi fieramente ammiratore del filosofo tedesco non può fare altro che utilizzare l'arte, in questo caso la letteratura blakiana, per esporre concetti religiosi: accanto alla religione rivelata, per Hegel si accosta la religione dell'arte. La religione deve rifugiarsi nella filosofia e questa nell'arte in una "articolazione immanente", punto fermo del pensiero altizeriano. Non c'è spazio per la trascendenza, ma soltanto per l'arte, bella, e la religione che le è peculiare, producendo una religione vera, afferrando l'*idea assoluta*, ovvero il concetto che si sa pensare in sé, essendo *idea speculativa* che si rapporta con gli oggetti, e che rende ogni contenuto liberamente trasparente nel concetto.

Con ogni probabilità Blake non avrà mai letto Bonaventura da Bagnoregio, ma anche il Dottore Serafico destina una parte dei suoi interessi alla "immaginazione", facoltà dell'anima, la prima potenza detta «animale» od «occhio della carne». E quanta passionalità e carnalità contraddistinguono i componimenti poetici e la biografia di William Blake.

Fin da bambino ebbe "visioni" (o sarà immaginazione?) come «quando un mattino estivo trovò Ezechiele (il profeta della Bibbia, ndr) seduto in mezzo ai campi e di come a casa venne sculacciato dalla mamma per aver raccontato una storia così incredibile»<sup>60</sup>. Adulto si accosterà alle letture che più lo influenzeranno nella sua produzione poetica, la Bibbia *in primis*, Jakob Böhme (considerato da Hegel il primo filosofo tedesco; un'altra cosa in comune tra il filosofo di Stoccarda e il poeta britannico), le edizioni economiche rancorose dei muggletoniani, Thomas Tomkinson, i Testi degli swedenborgiani (da cui si discostò perché ritenuti "spettrali", troppo razionali ed egoisti, in due parole, troppo predestinazionisti), comunque tutte letture lontane dalle convenzioni del tempo; sicuramente Blake non era un provinciale. Per Hegel è facile, pur nella complessità, risalire alle origini del suo pensiero: basta conoscere i filosofi che lo hanno preceduto nell'"industria pesante" del pensiero tedesco, tutti quei filosofi che hanno dignità e autorevolezza di fronte alla storia del pensiero, nel nostro caso, occidentale. Per Blake le cose si complicano: i suoi autori di riferimento sono così poco studiati (ad eccezione di Böhme) che rendono difficile capire a pieno il pensiero blakiano.

Blake non nasce poeta ma incisore, la sua arte era una commistione di artigianato e pittura nel senso più alto, il lirismo è accidentale, ma gli esiti della sua produzione letteraria non furono mai sottovalutati, lui vivente. Insomma ogni buon londinese della *middle class* dell'Ottocento aveva nella sua biblioteca casalinga una copia dei *Libri Profetici* o de *I canti dell'Innocenza* o magari *I canti dell'Esperienza*.

Per Blake poesia, pittura e musica sono poteri umani per conversare col Paradiso «che il diluvio non ha spazzato via». Insomma il percorso formativo del poeta inglese fu multiforme, e non è un elemento nuovo o originale per i suoi tempi, dove si oscillava nell'apprendimento tra precettori, *college* o autodidattica. Nel caso del poeta e incisore inglese l'elemento peculiare del suo apprendere sta nell'essere stato, anche e soprattutto, un "teodidatta". Forse è mancata coerenza tra vita ed opere perché le biografie lo raccontano come irascibile e lussurioso: può darsi il caso che siano leggende postume ma alcuni componimenti lasciano, a una lettura superficiale e non glossata, poco all'immaginazione: «Allora tutti i Maschi si congiunsero in un Unico Maschio, e ciascuno/ Divenne un vorace dilaniante Cancro crescente nella Femmina», ecco un verso del capitolo III di *Jerusalem*. Immagini sessuali che per una certa sensibilità possono apparire scandalose, diventano in Blake tutt'altra cosa, se lo si legge nella globalità della sua opera: si scorgono reminiscenze bibliche piene e sincere e profonda conoscenza della Sacra Scrittura. Questa non è la sede per uno studio critico-filologico sul poetare blakiano e il suo,

<sup>60</sup> W.B. Yeats, *Blake e l'immaginazione*, tr. it. di L. Gallesi, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 23.

appunto, immaginario, ma il riferimento biblico stridente-visionario-profetico è assunto da Altizer per rovesciare le convenzioni della teologia, e poi in fondo ognuno ha la sua letteratura, nel senso che un Nordamericano leggeva Blake negli anni dell'adolescenza come un italiano leggeva il libro *Cuore*.

La provenienza rimane sempre una destinazione, direbbe Heidegger, e per Blake provenienza e destinazione sono la stessa cosa: il repubblicanesimo radicale e giacobino, in uno stadio iniziale, assolutamente clandestino, più in là con toni molto accesi, nello stesso periodo in cui Thomas Paine, scrittore politico ma ben consapevole che "dal basso" della schiera dei suoi lettori l'appartenenza religiosa era molto sentita se non condizionante<sup>61</sup>, poteva scrivere assiduamente per l'indipendenza delle colonie nordamericane dalla monarchia inglese, e ciò che scriveva veniva letto nelle riunioni domenicali delle Chiese delle varie denominazioni cristiane che avevano attese millenariste e di profondo rinnovamento perché convinte che con la rivoluzione in patria o nelle colonie ci sarebbe stata una nuova era. Ma Paine non era, o meglio non fu mai, un semplice predicatore, semmai giornalista e politico, deluso dell'esclusione dalla Convenzione per la stesura della Costituzione degli Stati Uniti. Cito Paine per dare un accenno al contesto politico di quegli anni in cui l'autore di *pamphlet* inglese si muoveva tra Inghilterra, colonie americane e Francia rivoluzionaria. Un altro motivo che mi spinge a dare spazio a questo autore è lo straordinario successo editoriale delle sue opere, lette dalle classi subalterne come dai gruppi dirigenti. Paine scrisse contro la schiavitù dei neri, contro il trattamento riservato agli amerindi e per i diritti delle donne, tutto in uno stile molto pervasivo e accattivante. Non si ha prova che Blake leggesse Paine direttamente, ma di sicuro non mancò a qualche lettura domenicale dei suoi scritti più religiosi in qualche *chapel*. Documentato e certo invece è un contatto di Blake con una "painiana" che gli commissionò di illustrare un libro per l'infanzia<sup>62</sup>.

Anche per Blake si può parlare di "tradizione cumulativa", ovvero di deposito storico della sua esperienza religiosa individuale? E come si riverbera sul filosofare di Altizer? Il romantico inglese ha assolutamente avuto un'influenza quasi sconvolgente dalla sua esperienza religiosa, dalla frequentazione delle chiese, alla lettura di testi sacri (almeno per lui sacri, come Böhme) passando per i sistemi teologici più in voga come quello propugnato dal movimento dissidente (*Dissent*) o che più apprezzava (le tesi della amata-odiata chiesa degli swedenborgiani) facendo un *bricolage* di vissuti religiosi pur convinto di diventare "prete di se stesso", in una Londra tra Settecento ed Ottocento dove il "mercato religioso" era molto ampio<sup>63</sup>.

Anche in ambito cattolico la poesia non è estranea al sentire di alcuni rappresentanti della Chiesa che hanno dato forti contributi filosofico-religiosi. Si pensi a Clemente Rebora oppure a Luigi Giussani il quale richiama alla memoria i suoi anni giovanili in cui intesseva trasporti mistici con la poesia di Leopardi, soprattutto con il *Canto di un pastore errante dell'Asia*, «con il suo inquieto domandare di fronte a un cielo apparentemente muto» che interrogava l'esistenza e «il significato *ultimo* della realtà»<sup>64</sup>.

Ritornando ad Altizer, si può affermare con certezza che fu un "antinomiano" *post litteram* e questo lo rende un autorevole amante del lirismo di Blake, un nichilista ottimista, un timido relativista, un filosofo amante delle contraddizioni. Nichilista perché coglie dalla filosofia di Nietzsche le sue ammonizioni sulla morte di Dio e la caduta dei valori conseguente, relativista perché auspica una chiesa secolarizzata e pronta ad accogliere molti e a volte discordanti contributi, anche se proprio a New York, in un'altra Università cittadina, dove si fa filosofia

---

<sup>61</sup> Cfr. E.J. Mannucci, «Introduzione», in T. Paine, *L'eta della ragione. L'ebraismo e il cristianesimo analizzati alla luce del deismo*, a cura di E.J. Mannucci, Ibis, Como-Pavia, pp. 18-19.

<sup>62</sup> Cfr. E.P. Thompson, *Apocalisse e Rivoluzione*, cit., p. 234.

<sup>63</sup> Cfr. *Ivi*, pp. 88-91.

<sup>64</sup> M. Borghesi, «Introduzione», in G.B. Montini - L. Giussani, *Sul senso religioso*, Bur, Milano 2009, p. 35.

analitica, si discute su tesi fortemente contrarie al relativismo e alle costruzioni che ne conseguono in ambito epistemologico<sup>65</sup>.

### 3. In conclusione: due parole su Jakob Böhme e l'Età dello Spirito nelle opere altizeriane

In diversi luoghi delle opere altizeriane qui prese in esame vi sono riferimenti a Jakob Böhme e a Gioacchino da Fiore. Partendo da *Genesis and Apocalypse*, consultato *ad indicem*, ecco che nell'undicesimo capitolo, *Christ and Satan*, c'è un richiamo al mistico tedesco Böhme con la sua «visione nuova e radicale della oscurità o potenza negativa della Divinità, molto più comprensibile del Cristo (tentato, ndr) realmente presente nel pensiero di Lutero»<sup>66</sup>.

In *The Call to Radical Theology*, nel capitolo dedicato a Heidegger, Altizer nota come vi sia stato un forte influsso sul pensiero di Schelling da parte di Eckhart e Böhme: «Schelling può perfino parlare del Nulla come se abbia avuto da lunga data un tradimento della ragione, un Nulla che è il secondo principio, quello delle tenebre o dello spirito del male, ed attraverso il Nulla trascende questo principio oscuro quale possibile prodotto della creazione delle origini»<sup>67</sup> (un nichilismo creazionista?). Proprio Schelling, più di Hegel, ebbe un più esplicito e prossimo rapporto con le idee gioachimite. Si legga, però, di Hegel, qui di seguito, ciò che pensava della Terza Età, quella dello Spirito, appunto, il "tempo dei gigli":

Non è difficile vedere che la nostra età è un'età di gestazione e di trapasso a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo dell'esserci e del rappresentare, durato fino ad oggi; esso sta per calare nel passato e versa in un travaglio periodico di trasformazione<sup>68</sup>.

Il presente contributo non può dare conto delle tante sfaccettature che provengono dalla filosofia di Altizer. In realtà, di Altizer non ci si può occupare sbrigativamente. Significativo del percorso altizeriano il suo amore per i filosofi continentali, che certo lo hanno reso distante dal mondo intellettuale nordamericano, almeno quello condizionato dalla filosofia analitica. La profondità del pensiero di Altizer, che rielabora Hegel e lo rende foriero di rivendicazioni in pieno stile protestante, si serve di Nietzsche e lo affratella all'uomo contemporaneo perso nel Nulla – non una condanna, piuttosto una opportunità –, ed infine si getta con tutto se stesso nel lirismo del romantico inglese Blake, con inaspettati esiti religiosi.

Thomas J. J. Altizer ci accompagna in un viaggio dritto al cuore degli Stati Uniti e alla loro storia rivoluzionaria. Scrisse in *Satan and Apocalypse*:

Little is more ironical in world history than the American Revolution, a revolution that many could identify as the very advent of freedom, but a revolution that many can now know as ending all possibility of revolution, and doing so with an apocalyptic finality<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. P.A. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006, pp. 27-76.

<sup>66</sup> T.J.J. Altizer, *Genesis and Apocalypse*, cit., p. 163.

<sup>67</sup> Id., *The Call to Radical Theology*, cit., p. 68.

<sup>68</sup> G.W.F. Hegel, *GW*, vol. IX, pag. XIII.

<sup>69</sup> T.J.J. Altizer, *Satan and Apocalypse*, cit., p. 79.

Altizer pone l'accento sull'ironia per sdrammatizzare l'alto tradimento delle libertà che fu compiuto dalla Rivoluzione americana. Si pensava che con essa arrivasse una nuova era, anche e soprattutto religiosa in toni revivalistici, ma viceversa la stessa rivoluzione, una volta cristallizzata, ha impedito ogni altra rivoluzione, e con essa un'Apocalisse senza millenarismo ma come «l'apocalisse [che] non rivela solo il tempo della fine - della fine della storia, dell'umanità, della civiltà - ma anche un altro tempo: il tempo penultimo, "la fine che non smette di finire"»<sup>70</sup>.

### Bibliografia

Albarello, D., *L'umanità della fede. Credere in Dio nell'epoca del disincanto*, Effatà, Cantalupa (To) 2011.

Altizer, T.J.J., *Genesis and Apocalyse. A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*, Westminster/John Knox Press, Louisville (KY) 1990.

Altizer, T.J.J., *The Call to Radical Theology*, State University of New York Press, Albany (NY) 2012.

Altizer, T.J.J., *Satan and Apocalypse. And Other Essay in Political Theology*, State University of New York Press, Albany (NY) 2017.

Blake, W., *Visioni*, tr. it. di Giuseppe Ungaretti, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973.

Boghossian, P. A., *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo*, Carocci, Roma 2006.

Borghesi, M., *Secolarizzazione e Nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena 2005.

Ceravolo, T., *Variazioni sulla Fine del mondo. Per un'antropologia del tempo e del sacro*, in «Nuovo Giornale di Filosofia della Religione», n. 5, novembre-dicembre 2017. Online: [https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/Saggio\\_Ceravolo.pdf](https://www.filosofiadellareligione.it/images/Bibliografia/PDF/Saggio_Ceravolo.pdf).

Colli, G., *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 2015.

---

<sup>70</sup> J. Garcia Roca, «Apocalittica e crisi globale», cit., p. 113.

Di Ceglie, R., *La conoscenza religiosa. Nuove prospettive nell'epistemologia contemporanea*, Eupress FTL, Lugano 2008.

Eliade, M., *Il sacro e il profano*, tr. it. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Ferraris, M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.

Forte B. - Natoli S., *Delle cose ultime e penultime. Un dialogo*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.

García Roca, J., *Apocalittica e crisi globale*, in «Concilium», n.3, 2014.

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

Hegel, G. W. F., *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Hösle, V., *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, a cura di M. Cuccurullo e F. Iannello, La Scuola di Pitagora, Napoli 2006.

Lasson, G., *Hegel filosofo della storia*, a cura di E. Colombo, Morcelliana, Brescia 2018.

Livi, A., *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares, Milano 1990.

Livi, A., *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997.

McCullough, L., *Interview with Thomas J. J. Altizer*, in «Journal for Cultural and Religious Theory» (12), n. 3, 2013, p. 169. Online: <http://www.jcrt.org/archives/12.3/mccullough.altizer.pdf>.

Montini G. B. - Giussani L., *Sul senso religioso*, Bur, Milano 2009.

Nietzsche, F., *La gaia scienza e Idilli di Messina*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

Ogletree, T.W., *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.

Oventile, R. S., *Let God Die*, in «Stirrings Still: The International Journal of Existential Literature» (1) n. 1, 2004.

Paine, T., *L'età della ragione. L'ebraismo e il cristianesimo analizzati alla luce del deismo*, a cura di E.J. Mannucci, Ibis, Como-Pavia 2016.

Ratzinger, J., *Dogma e predicazione*, tr. it. di G. Poletti, Queriniana, Brescia 2005.

Rensi, G., *Hegel ovvero l'esistenza di Dio*, Castelvevchi, Roma 2016.

Searle, J. R., *La costruzione della realtà sociale*, tr. it. di A. Bosco, Einaudi, Torino 2006.

Thompson, E. P., *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale*, tr. it. di P. Adamo, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

Vattimo, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

Vattimo, G., *Della realtà. Fini della filosofia*, Garzanti, Milano 2012.

Vattimo, G., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 2010.

Welte, B., *L'ateismo di Nietzsche e il cristianesimo*, tr. it. di F. Stelzer, Queriniana, Brescia, 2015.

Yeats, W.B., *Blake e l'immaginazione*, tr. it. di L. Gallesi, Mimesis, Milano-Udine 2015.



