

Daide Zordan Lecture 2017

Riflessioni in ricordo di Davide Zordan



FBK
FONDAZIONE
BRUNO KESSLER

ISR
CENTRO PER LE
SCIENZE RELIGIOSE

Questo fascicolo contiene quattro riflessioni di studiosi che, in occasione della seconda Davide Zordan Lecture, promossa dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler con una lezione di Anthony Carroll sul tema «Dialogo tra credenti e scettici» vogliono ricordare il pensiero e la figura del collega e amico, a due anni dalla sua scomparsa.

Trento, 6 dicembre 2017

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

Progetto editoriale

Moira Osti

FBK | Unità Supporto alla Ricerca | Polo delle Scienze Umane e Sociali

In copertina

Riccardo Schweizer, bozzetto (particolare), 1986.

Bozzetto dell'affresco di 75m² realizzato per la sede FBK di Trento

Fly-79 | 11-2017_ISR

copyright © 2017 by Fondazione Bruno Kessler, Trento. Tutti i diritti sono riservati

Sommario

| | |
|---|----|
| L'intelligenza critica della fede, di <i>Paolo Costa</i> | 5 |
| Sentire Dio: la fede religiosa oggi, di <i>Stefanie Knauß</i> | 9 |
| L'immaginario di un vissuto teologico, di <i>Marcello Neri</i> | 11 |
| L'uomo in dialogo col trascendente, di <i>Daria Pezzoli-Olgiati</i> | 21 |
| Profilo biografico di Davide Zordan | 23 |



L'intelligenza critica della fede

Paolo Costa

FBK - Centro per le Scienze Religiose

Il tema della fede è il filo rosso della riflessione teologica di Davide Zordan.

Nel più importante dei suoi ultimi scritti, il secondo capitolo di *Una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*¹ – una sorta di non pianificato testamento spirituale – Davide ha elaborato con sapienza e mirabile controllo della materia un ritratto complesso, dinamico e plurale dell'esperienza della fede nell'invisibile in un mondo in cui domina di fatto la visibilità, il rendersi manifesto delle cose e il loro iscriversi «in un tempo e in un luogo [...] 'in un corpo di cultura, di storia, di desiderio'»².

Più precisamente, la teologia «si interroga sul manifestarsi della fede nell'ordine delle credenze»³. Si domanda, cioè, che cosa ci sia dietro il bisogno fin troppo umano di regolare la vita, ancorandola a delle convinzioni granitiche, il più delle volte sostenute da istituzioni dotate di un potere sanzionatorio.

I teologi e le teologhe, in altre parole, guardano al di là del contenuto determinato e contingente delle credenze e indagano il loro funzionamento e il loro peso nei destini personali: i destini di tutti – credenti e non credenti. «Capire come funziona la fede – si legge alla fine del secondo capitolo di *In una stanza buia* – ci dice qualcosa su di noi. Ci dice di una 'propensione a credere' che non ha niente a che fare con ciò a cui qualche 'gene egoista' ci programmerebbe, ma, al contrario, è il modo in cui la nostra coscienza si determina in libertà»⁴.

È qui che la teologia, in quanto scienza della mediazione permanente, «discorso sui discorsi di Dio», incontra l'esperienza vissuta della fede e prende gradualmente coscienza di quanto essa sia un «atteggiamento globale della persona», una «disposizione di apertura fiduciosa che implica un impegno del soggetto, un lavoro su di sé, e che rende possibile l'assunzione serena e stabile di convinzioni non oggettivabili»⁵.

Questa verità minimale sullo stare al mondo degli esseri umani – il fatto, cioè, che alla base degli atti e delle scelte che compiamo quotidianamente c'è un'attitudine spontanea di «fiducia nei confronti degli altri e del mondo stesso, senza la quale vivere sarebbe letteralmente impossibile» – non viene però innalzata da Davide come un bastione apologetico contro l'ateismo vecchio e nuovo⁶. L'apertura al mondo come uno spazio di opportunità è piuttosto presentata da lui come il «grado zero della fede». E riconoscere il ruolo nell'esistenza umana significa dischiudere un campo di tensione in cui la teologia caldeggiata da Davide, aliena sia al concordismo che al massimalismo, si muove con disinvoltura.

In questo senso, la teologia è agostinianamente «intelligenza critica della fede» (*intellectus fidei*) nel duplice senso, soggettivo e oggettivo, del genitivo⁷. La fede è infatti qui una fede riflessiva, mediata. Ma la riflessione della fede non può mai essere un'intelligenza disincarnata. È, al contrario, un sapere che emana dalla vita, dalla storia, dalla tradizione, dalle passioni reali degli uomini – prima di tutto dall'amicizia: l'amicizia trasfigurata e anche quella tradita.

Così Davide, nelle sue vesti di teologo sistematico, ha dato fondo a tutte le sue energie intellettuali per ridurre il divario che separa la forma idealizzata o normativa della fede dai suoi vissuti concreti⁸. Lo ha fatto da cittadino del mondo contemporaneo, dove un numero continuamente crescente di persone ama stazionare sulla soglia, né dentro né fuori le chiese, e «fatica a concepire il proprio rapporto con le fedi religiose sia nei termini di una piena accettazione sia nei termini di un rifiuto radicale»⁹. La lezione che egli traeva da questa esperienza, ormai comune, era un monito al pensiero: l'impulso, cioè, a imparare a vedere i confini non come barriere che chiudono l'orizzonte, ma come sfide all'intelligenza – «una sfida a pensare la fede stessa nel contesto e nelle condizioni storiche in cui ci si trova a vivere»¹⁰.

Fede e immaginazione

E la fede, oggi più che mai, richiede immaginazione. Da un lato, infatti, lo stazionare sulla soglia solletica la fantasia degli spiriti inquieti, i cosiddetti «spiritual seekers». Dall'altro lato, gli studiosi più innovativi sono quasi costretti ad accendere i riflettori su questa facoltà troppo spesso trascurata dalla teologia a causa della sua natura ambigua, a cavallo tra attività e passività. Se la fede è una forma di protensione, di desiderio anticipante, ciò di cui hanno bisogno sia il credente sia il non credente in un'età secolare è anzitutto la capacità dell'apprensione immaginativa di rendere presente l'assente – per affermarlo o negarlo, a seconda dei casi. «L'alternativa al

'rischio della fede' – si legge in un passaggio decisivo del suo ragionamento – è il 'rischio' dell'agnosticismo o dell'ateismo, non è una figura di maggior sicurezza e obiettività in cui l'apprensione immaginativa e l'investimento affettivo non sarebbero chiamati in causa»¹¹.

Per Davide l'immaginazione è esattamente «il 'luogo' in cui l'assenso o il rifiuto della fede del singolo maturano»¹². È cioè quello spazio intermedio dove si definisce la realtà delle cose che esistono in relazione a un soggetto per cui esse non sono indifferenti, contano, hanno un significato. Può trattarsi della persona amata, di un oggetto estetico, di un bene usufruibile, di uno spazio di azione possibile, in ogni caso l'indice di realtà di queste cose si determina nel punto di incontro tra l'aspettativa e il suo soddisfacimento, mai indipendentemente da tale movimento direzionato. «Non esiste, non è mai esistito – recita un passo insolitamente perentorio di *In una stanza buia* – qualcosa come un ambiente asettico in cui la decisione della fede sarebbe completamente libera»¹³.

Fede e amicizia

Da questo punto di vista, la fede, mi verrebbe da dire, assomiglia all'amicizia. Non può infatti nascere se mancano desiderio, curiosità, affidamento, attestazioni, modelli esemplari e un pizzico di buona sorte.

La mia personale amicizia con Davide – se mi è consentito concludere queste brevi note con qualche considerazione autobiografica – è nata una sera di aprile, dopo un incontro casuale in un baretto senza pretese di Trento. Già in quell'occasione abbiamo parlato con inusuale franchezza della sua esperienza di fede davanti a una tisana fumante. Non posso negare che quella forma di apertura fiduciosa ha lasciato su di me un'impressione indelebile.

Dodici anni dopo, pochi mesi prima della sua scomparsa, il nostro sodalizio intellettuale si è prematuramente concluso con una sua postfazione a un volumetto da me curato intitolata significativamente «L'esitazione della fede»¹⁴. Negli ultimi scampoli del suo ragionamento, dopo aver decostruito l'antitesi tra fede e dubbio, Davide notava come «a questo punto le due figure dell'ateo e del teista, storicamente e ideologicamente contrapposte, ci appaiono inaspettatamente vicine. Esitanti, ciascuno di loro individua entrambe le possibilità come opzioni distinte, eppure non separabili del tutto l'una dall'altra, al di là della loro negazione vicendevole. [...] Che tu creda o non creda, *sei in gioco*, e l'opzione che hai liberamente prefigurato consente di cogliere le forme dell'umano: non il suo 'dogmatismo', ma la sua autonomia, le sue aspettative, le speranze, i desideri»¹⁵.

La fede, intesa come «l'atto di lasciar essere vera nella nostra esistenza la promessa di un bene intuito»¹⁶, è effettivamente una chiave d'accesso fruttuosa all'enigma della forma di vita umana. E per l'amicizia vale quello che Davide ha detto una volta della fede. In essa «non c'è solo l'atto puntuale della nostra decisione, quello cioè che noi siamo capaci di metterci – o diventiamo incapaci di metterci – ma molto altro: una trama fitta di legami e di influenze, di parole e di gesti di affidamento, una tradizione che ci porta più di quanto noi non ce ne facciamo portatori»¹⁷.

È questo «molto di più», a ben vedere, che consola anche di fronte alle perdite più irrimediabili.

¹ P. Costa - D. Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, Trento, FBK Press, 2014, cap. 2: «Pensare la fede per un mondo secolare».

² *Ibidem*, p. 96.

³ *Ibidem*, p. 37.

⁴ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁵ *Ibidem*, pp. 40, 52, 41.

⁶ *Ibidem*, cfr. anche p. 98: «Affermare [...] che in ogni atto umano c'è un atto di fede non implica però di eleggere la forma religiosa della fede come *princeps analogatum* di ogni gesto libero».

⁷ *Ibidem*, p. 41. Cfr. anche p. 65: «La teologia è dunque sì sforzo di mediazione, ma una mediazione critica, che non accetta gli accomodamenti troppo giudiziosi e bilanciati e invita a tornare sempre al 'crepaccio di ghiaccio', alla 'zona desertica', come direbbe Barth, che separano il divino e l'umano».

⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁹ D. Zordan, *Il cinema, la fede e il visibile*, paper presentato al convegno internazionale «Film and Faith», Pontificia Università Lateranense, Roma, 1-2 dicembre 2011, p. 4, reperibile a: https://www.academia.edu/4018277/Il_cinema_la_fede_e_il_visibile

¹⁰ P. Costa - D. Zordan, *In una stanza buia*, p. 64.

¹¹ *Ibidem*, p. 96.

¹² *Ibidem*, p. 92.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. A. Comte-Sponville, *Spiritualità per atei. Cosa resta quando si rinuncia alla fede*, Bologna, EDB, 2015, pp. 59-66.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 63-64.

¹⁶ *Ibidem*, p. 93.

¹⁷ D. Zordan, *Il cinema, la fede e il visibile*, p. 5.

Sentire Dio: la fede religiosa oggi

Stefanie Knauß

Villanova University

La questione della fede oggi – come credere nel mondo in cui viviamo, nelle condizioni sociali, economiche, intellettuali in cui ci è dato di vivere – è forse la domanda centrale del lavoro di Davide Zordan che attraversa tutto il suo pensiero, più o meno esplicitamente. Il suo ultimo libro, scritto insieme al filosofo Paolo Costa, *In una stanza buia: Filosofia e teologia in dialogo* (2014), la affronta nella maniera più ampia, ma è un interrogativo che sta sullo sfondo anche dei suoi scritti sulla teologia estetica, sul cinema e nelle sue indagini su alcuni protagonisti del modernismo teologico. Questa riflessione sulla fede, come lo è più in generale il suo lavoro intellettuale, è per Davide una conversazione a più voci – voci che provengono dalla teologia (in tutta la sua pluralità storica, linguistica, confessionale), dalla filosofia, dai *cultural studies*, dalle scienze sociali, dai film, dall'arte, dalla letteratura – voci storiche e contemporanee. (E scrivendo queste righe, mi sento come se continuassimo le molte conversazioni che ho avuto con Davide, di persona e attraverso le nostre pubblicazioni, allo stesso momento felice che il dialogo sia ancora possibile, e triste che ormai lo scambio si svolga solo nella mia immaginazione.) Di più, questa riflessione sulla fede non è astratta, tecnica, ma concretamente collocata nel contesto della cultura europea e nord-americana, più o meno secolarizzata.

La collocazione nel concreto significa che Davide pensa la fede «dal basso», partendo dalla realtà umana e dalle possibilità umane di ascoltare e accogliere la rivelazione «dall'alto». La fede è la risposta personale all'evento della parola di Dio, un'attività umana essenziale nell'incontro con Dio. La cosa che a Davide interessa non è tanto il contenuto della fede, ma le sue condizioni di possibilità e la sua importanza nell'esistenza umana. Perciò egli definisce la fede come «un'apertura fiduciosa che implica un impegno del soggetto, un lavoro su di sé, e che rende possibile l'assunzione serena e stabile di convinzioni non oggettivabili»¹. Questa definizione è ampia e include, in modo analogico, altre forme di fede non religiosa, come la fede

in un'amica o la fiducia nella realtà del mondo che incontriamo – un elemento del pensiero di Davide importante in quanto gli consente dialogare anche con le persone non credenti sulle questioni cruciali della vita umana, senza perdere di vista l'orizzonte trascendentale nel quale si colloca la fede religiosa. Come risposta, però, la fede è sia un effetto o risultato (il secondo passo nell'evento della rivelazione come chiamata iniziale) che un inizio: l'inizio di un processo di sviluppo, di approfondimento, di dubbio e affermazione che richiede un lavoro personale destinato a plasmare tutta l'esistenza dell'individuo. Per Davide è il concetto dell'immaginazione che permette di pensare la complessità della fede, il suo aspetto sia soggettivo che oggettivo, attivo e passivo, la dinamica di chiamata e risposta, e soprattutto il modo nel quale la fede entra a far parte dell'esistenza della persona.

L'immaginazione, però, permette anche di andare oltre l'ambito teologico e scritturale nel pensare come avvenga concretamente la chiamata a cui risponde la persona nella fede e sulla forma di tale risposta. L'immaginazione include aspetti di creatività, affettività e corporeità, e quindi associa i modi variegati nei quali una realtà o verità ci può raggiungere: non solo nel sapere, non solo nella parola, non solo in chiesa, ma anche nel sentire, nel colore, nella forma, al cinema o in un museo. Un aspetto fondamentale e innovativo del pensiero di Davide sulla fede è quindi l'importanza che egli attribuisce all'esperienza e al sentire (andando oltre la razionalità, senza tralasciarla) in quanto «dimensione propria del fenomeno religioso», come scrive nel saggio *Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede*². Di qui l'importanza del cinema e dell'arte per Davide quali spazi dove si può sentire (più che sapere) e incontrare la realtà – del mondo, dell'esistenza umana, e dell'essere di Dio.

Anche se fondamentalmente soggettiva, la fede non è cosa solo dell'individuo nella sua interiorità, ma connette l'individuo con la sua storia e il mondo e, oltre il mondo, con l'orizzonte infinito. Credo che Davide concorderebbe con me sul fatto che la fede è sempre cercata e vissuta nel concreto delle nostre vite – una risposta, certo, ma anche un compito, perché la parola di Dio non è solo rassicurazione ma anche sfida.

¹ P. Costa - D. Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, Trento, FBK Press, 2014, p. 41.

² D. Zordan (ed), *Sentire per credere: soggettività estetica, rivelazione, fede. Alcune riflessioni conclusive*, in D. Zordan (ed), *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie*, Bologna, EDB, 2007, p. 179.

L'immaginario di un vissuto teologico

Marcello Neri

Europa-Universität Flensburg

Non è cosa facile scrivere sulla teologia che Davide ha sviluppato con passione e competenza nel corso della sua vita. Non si tratta solo dell'ecletticità dei suoi interessi, che andavano oltre quella centratura estetica sulle arti visuali che ha portato la sua ricerca teologico-fondamentale a un livello di interesse europeo. La difficoltà viene, in primo luogo, dalla sua squisita e gentile umanità, che fa sembrare quasi inadeguata un'analisi degli aspetti teologici della sua ricerca. Ma la teologia è ben più di un lavoro, è la passione di una vita ed è quindi giusta e doverosa anche una restituzione di Davide nel suo fare teologia. I ricordi dei molti dialoghi personali informali si affastellano nella mente, accompagnati dalla memoria del suo sguardo amico e intelligente.

Qualità, questa, che ha saputo portare, con stile e determinazione, anche all'interno della laboriosa e spesso conflittuale officina teologica del nostro continente che, come ogni ambito dell'accademia dei saperi, è troppo spesso luogo di conflitti e infantili gelosie. Quello teologico è un animale strano, talvolta eccessivamente convinto delle proprie abilità per concedersi a itinerari di apprendimento e ricerca condivisi con altri. In merito, si può dire che Davide ha fatto bene alla ricerca teologica europea degli ultimi decenni: è stato una sorta di benedizione umanistica e intellettuale per tutti noi suoi colleghi e colleghe.

L'arte di convocare

Dentro un'arena così fatta, Davide ha messo in campo una straordinaria capacità di far convenire insieme percorsi sparsi, concentrandoli intorno a progetti condivisi che andavano a toccare snodi nevralgici del sapere teologico di fronte alle sfide culturali e sociali del contemporaneo. Questa abilità di convocare itinerari e approcci diversificati rimane sicuramente uno degli apporti maggiori che dobbiamo riconoscere al suo lavoro teo-

logico a livello europeo. Qualcosa di cui oggi sentiamo la mancanza, ma di cui conosciamo bene la preziosità – e, quindi, siamo ancora convocati da lui a farcene responsabilmente carico.

Il suo è stato un fine lavoro di tessitura, per lo più invisibile e che comunque oltrepassa le forme di registrazione che si possono trovare e consultare come un documento, da cui sono usciti progetti seminariali ed editoriali altrimenti impensabili. La sua passione per la res teologica, nelle sue asperità e nei suoi registri più impegnativi, gli ha permesso di costruire una rete di collaborazioni internazionali e di intrecci di percorsi teologici di cui è difficile valutare oggi il rilievo e la portata nel tempo. Qualcosa di essenziale, comunque, i cui frutti matureranno ulteriormente negli anni a venire. Una sapienza umanista delle relazioni accademiche, capace di dare loro la forma dell'amicizia.

Per quanto riguarda questo aspetto, viviamo ancora di quella passione che fu la sua, attingendo a piene mani dal vuoto della sua assenza. Non senza una nota di dolorosa nostalgia, di una ferita che fatica a rimarginarsi, quando ti trovi a immaginare come sarebbe tutto un passo più avanti se Davide fosse ancora con noi – convocandoci e tenendoci insieme, noi così abituati all'assolo, all'occupazione di tutta la scena. Il debito che abbiamo contratto con lui non ci lascerà per lungo tempo, probabilmente non ci abbandonerà mai.

Un'idea di teologia

Eppure, mi sembra importante andare oltre questo velo che grava su di noi che lo abbiamo conosciuto e amato per cercare di delineare alcuni aspetti salienti della sua comprensione del mestiere teologico.

Un primo tratto che mi sembra averlo caratterizzato è quello dell'apertura decisa del sapere teologico verso una dimensione di mediazione culturale del cristianesimo e della sua fede, che non riguarda solo un piccolo gruppo di eletti e non si ferma unicamente all'interno delle mura, sempre più traballanti, dell'istituzione ecclesiale. Il suo modo di fare teologia aspirava, con successo, a un deciso posizionamento culturale del sapere della fede cristiana. Esposizione a una porosità e contaminazione in cui la teologia non solo veniva messa alla prova, ma trovava anche la sua pertinente ragion d'essere nella stagione della modernità avanzata.

Affermando, in tal modo, non solo un diritto della teologia alla dimensione pubblica del suo esercizio, ma preparando anche il terreno e le condizioni affinché qualcosa del genere potesse realizzarsi come patrimonio della cultura europea. Insomma, non un'impresa di parte, ma qualcosa che interessa e tocca tutti quanti – ben oltre ogni eventuale appartenenza

religiosa. Davide ha immaginato un sapere teologico come chiave ermeneutica indispensabile per comprendere i lenti sviluppi del moderno, da un lato, e quale sapere in grado di decifrare con coerenza i frammentati percorsi del contemporaneo, dall'altro.

Un secondo aspetto che mi preme mettere in risalto in questa sede è la capacità analitica di Davide nello stanare quanto, in un discorso teologico, rimaneva semplicemente a livello implicito senza essere debitamente tematizzato. Si trattava, per lui, di giungere al punto esatto che, per varie ragioni, era stato omesso proprio nel momento in cui era la vera posta in gioco. Una disposizione, la sua, che faceva uscire la teologia e il suo discorso dal ridursi a mero resoconto, a flebile accenno a quello che vorremmo ma non possiamo; per poterla rendere così una proposta culturale credibile per gli uomini e le donne del nostro tempo. La sua passione per la riacquisizione di credibilità pubblica del teologico cristiano, e quindi della visione del mondo della fede, rimane qualcosa che ha la forma di ciò che un maestro (atteggiamento che era lontanissimo dal suo stile di essere teologo) lascia ai suoi discepoli, affinché essi possano procedere nel cammino iniziato insieme e andare oltre.

Tutto questo Davide lo faceva non per infierire sull'interlocutore, ma per aprire dall'interno orizzonti inediti e prese di posizione divenute, per la teologia stessa, non più procrastinabili. Un sentore quasi innato per le questioni urgenti, che non possono più essere poste ad acta in una pavida attesa di congiunture ecclesiali più favorevoli.

Insomma, il desiderio ardente di stanare la teologia da ogni forma «clericale» della propria assicurazione. Nella convinzione che la teologia, di per sé, è destinata esattamente a un'esposizione nello spazio pubblico condiviso da tutti senza protezione alcuna, all'azzardo di immaginare scenari inediti non per una sorta di feticismo del nuovo o dell'apparenza, ma perché il segreto della sua res la spinge naturalmente verso tale disposizione. Quando fa questo, la teologia non diventa apparente, non entra nel salotto buono dell'accademia dei saperi, ma aderisce sempre più alla modalità di ciò che la origina e la legittima – dentro e fuori la Chiesa. Non fa notizia, semplicemente si rimbocca le maniche e inizia a lavorare alacremente nel campo della sapienza evangelica del cristianesimo.

Un terzo aspetto che vorrei richiamare qui va, in un qualche modo, nella direzione opposta e guarda alla cultura ambiente del nostro tempo. Davide aveva un fiuto umanistico nel percepire la strettoia ambigua che caratterizza parte della secolarità e secolarizzazione occidentale in cui siamo tutti immersi.

In una cultura, come quella del nostro tempo, che vive della fede ingenua di essere senza principio (pensando così di essere senza padrone)

e di potersi quasi magicamente auto-generare da sé in continuazione, Davide si è impegnato a mostrarne la genealogia e gli effetti del trascinarsi del religioso e delle sue mitologie all'interno di essa. Il nostro tempo nasce da qualcosa che esso non è stato e non è, generato e non creato perpetuamente dal nulla. Volerlo pensare altrimenti, come sovente accade oggi, non palesa altro che la violenza di un desiderio di totalizzazione faraonica, un'autopoiesi che si nutre esclusivamente della propria flebile mitologia.

Quando Dio si perde

Sarebbero molti i contributi di Davide che potremmo convocare per calibrare più adeguatamente quello che è stato il suo immaginario teologico. Tra i possibili ve ne è uno che mi è particolarmente caro (ci si affeziona anche ai testi, e questo è uno dei tratti luminosi del sapere teologico), perché lo sento particolarmente affine a temi da cui ha preso le mosse, molto tempo fa, anche la mia ricerca teologica. Apparentemente si tratta di un testo minore nella produzione di Davide, perché si concentra su un'area della teologia troppo spesso trascurata – quella dell'esperienza spirituale. Eppure, a mio avviso, è un testo centrale per comprendere la *forma mentis* e la strategia culturale dell'impresa teologica di Davide.

Il perno sull'esperienza spirituale di Teresa d'Avila viene utilizzato da Davide con una duplice, precisa, intenzione. Da un lato, quello di una «riabilitazione teologica del concetto di immaginazione»² divenuto sospetto sia al disciplinamento teologico che fece da *pendant* alla cosiddetta Contro-Riforma cattolica, sia all'assimilazione nella stessa ragione credente del postulato teoretico del principio di astrazione proprio della ragione moderna. D'altro lato, quella figura di esperienza spirituale viene colta come capace di istruire una riarticolazione del discorso teologico in una stagione che vede andare in frantumi i riferimenti assodati per dire della plausibilità della fede alla stessa coscienza credente. Un modo, insomma, per far fronte e dare «un certo tipo di risposta a una situazione di smarrimento delle credenze tradizionali e istituite»³.

L'esperienza spirituale viene colta da Davide come condizione di possibilità per la riattivazione del desiderio, quale condizione di plausibilità del credere rispetto allo stesso soggetto che ne è il portatore. Soggetto che si trova (ora come allora) in una situazione storica in cui le referenze ricevute dalla tradizione immediatamente anteriore, e dalla condizione della razionalità teologica coeva, non sono più in grado di dirgli la plausibilità del suo stesso credere. L'intuizione soggiacente a questa doppia strategia è che solo il recupero di tale plausibilità per il vissuto soggettivo

sia in grado di disegnare la mappa della riabilitazione culturale (davanti a tutti) della credibilità storica dell'ipotesi cristiana sull'umano e sul mondo (e sul Dio che è desiderio di relazione e contemporaneità con essi).

Questa ipotesi, per riferimento al vissuto cristiano di Teresa e alla specificità della sua esperienza spirituale, viene saldamente ancorata da Davide nel contesto ecclesiale e teologico del tempo. Si tratta ben più che un semplice inquadramento storico, infatti rappresenta la *scena stessa* che indica le ragioni teologiche e culturali della strategia letteraria a cui Teresa affida la destinazione della propria esperienza al di là del suo vissuto credente. La scena in questione è quella di una perdita, di un'assenza percepita, di quel referente fondamentale dell'esperienza teologale che è la plausibilità della nominazione del Dio di Gesù rispetto al proprio stesso credere: si tratta, infatti, di «una mancanza, di un lutto per la perdita di un orizzonte di significato socialmente condiviso. [...] la fioritura della mistica spagnola nel XVI secolo, e in essa singolarmente il percorso di Teresa d'Avila, può essere interpretata come l'espressione più acuta e cosciente di tale perdita, intesa niente meno che come perdita di Dio: dell'evidenza del suo inerire ai linguaggi, ai riti, ai simboli veicolati dalla religione»⁴.

Il Dio che si perde nella condizione stessa del credere, nella sua assenza sentita in chiave fisico-corporea, non può essere richiamato all'esistenza attraverso l'implementazione istituzionale dei segni e dei codici che vorrebbero assicurarne la permanente presenza. Avendo giocato tutto secondo questo registro, la Chiesa cattolica non poteva che vedere come un pericolo l'alternativa che Teresa andava disegnando quale forma concreta del sentire esperienziale di una fede che deve riscrivere la plausibilità del referente «Dio» nell'effettività del suo non esserci più (come prima). In questo, Teresa mostra l'intelligenza di una comprensione del fatto che la storia della salvezza è tale solo se non si dipana a latere della storia umana così come essa effettivamente si dà.

Il *sentire dell'assenza* può dischiudersi verso una nuova plausibilità del credere solo attraverso una riattivazione del potenziale inscritto nell'immaginazione del soggetto, chiamata a garantire di fronte a esso la «validità e veridicità di un vissuto umano e religioso singolare»⁵. Le condizioni storiche del vissuto concreto della fede chiedono dunque qualcosa di più, e di altro, rispetto alla mera assicurazione intellettuale di una presenza di Dio che, in tal modo, assume semplicemente la forma dell'astrazione, dell'abbandono del vivere concreto. L'istituzione oggettiva del credere mira, in questo, esattamente a mettere in scacco le dinamiche del desiderio quale possibilità di riaccendere l'effettività dell'esperienza di Dio. Teresa iscrive questa situazione istituita della fede all'interno del proprio vissuto per affermarne il non funzionamento, anzi addirittura per mostrarne

l'implementazione del senso della perdita di Dio. Si tratta, certo, di un abile strumento retorico, come ben sottolinea Davide, ma anche di una chiara sottolineatura di come, mutate le condizioni storiche in cui si attua il credere, l'argine costruito dall'istituzione ecclesiale finisce col creare, nel soggetto che crede concretamente, esattamente l'opposto di ciò che si afferma di voler ottenere con esso.

In questo senso, la Chiesa cattolica fa esattamente il *medesimo lavoro* della mutazione delle condizioni storiche e dei codici linguistici condivisi che istruiscono la scena del perdersi di Dio⁶. Teresa compie il cammino inverso, ossia cerca la via per recuperare, in maniera indiretta, l'immaginario evangelico di Gesù e la forma narrativa a cui egli affida la propria immagine del Dio dell'Alleanza. La «visione» rappresenta il correlato, allo stesso modo letterario e narrativo, dell'alternativa che Teresa va preparando per il suo tempo (e, forse, anche per il nostro). Essa appare essere lo strumento operativo della fede per *mettersi davanti* alla realtà di quella perdita a cui non può sottrarsi: «[...] il problema più che l'amore riguarda la sparizione del suo oggetto, e dunque il desiderio che spinge a cercarlo, a individuarlo»⁷. Nella visione la fede può dire della non-ragione del proprio darsi; e cerca, al tempo stesso, la forza di re-innescare una qualche propria plausibilità non nel referente oggettivo istituzionale, che non fa che rinforzare quella perdita, ma nel suo stesso darsi come smarrimento a fronte dell'assentarsi di Dio.

In questo modo la visione è la via per assumere l'a-teologia che scorre nella fede stessa, se essa vuole essere anche adesione effettiva al concreto del tempo; e Teresa la fa funzionare come grimaldello per riaccendere una dinamica immaginativa del desiderio in grado di far essere la fede tale anche stante l'assenza di Dio. In tal modo, la fede non è più il luogo di una trasparenza fra il soggetto (credente) e il divino (presente), ma il nucleo incandescente di una conflittualità che assume su di sé il peso reale della storia. Anche qui la strategia letteraria permette a Teresa di istruire con chiarezza tale nesso, come sottolinea Davide: «[...] Teresa viene attratta da un manufatto di genere comunemente reperibile nei conventi, una statua lignea del Cristo flagellato alla colonna [...]. Il dettaglio non è da poco, perché fa rientrare l'immagine, al pari delle precedenti, nel novero di quelle in cui ci si imbatte senza volerlo e senza esservi preparati» – proprio come avviene quando ci si trova di fronte alla storia comunemente umana⁸.

E l'immagine funziona qui esattamente nello stesso modo delle condizioni storiche in cui si attua il credere, ossia «certifica un'assenza, e il desiderio che veicola si accompagna alla sua frustrazione». Riattivato, e tenuto in scacco proprio da ciò, il desiderio è capace di comprendere teologica-

mente la condizione storica che produce il perdersi di Dio. La storia, che sembrerebbe congiurare contro la fede sottraendole il referente condiviso della nominazione di Dio, la pone invece di fronte alla condizione della propria stessa verità, ossia nell'«impossibilità di trattenere l'oggetto del proprio desiderio e del proprio amore»¹⁰. L'ossessione del trattenimento, messa in scena dai referti oggettuali dell'istituzione ecclesiale, impedisce l'apprezzamento teologale del senso di perdita di Dio. Il problema non è tanto l'oggettività in quanto tale (sacramentale o istituzionale), ma ciò che essa intende veicolare – ossia l'attestazione del sapere intellettuale come condizione sufficiente di accesso alla presenza (di Dio). Ma tutto questo può funzionare solo quando quella presenza è portata dall'insieme dell'esperienza umana da tutti condivisa, il che vuol dire quando quel sapere da ultimo non serve a sentirne la presenza.

Immaginazione e ordine della manifestazione

Quando il Dio si assenta dalle forme condivise dell'umano vivere quel sapere non fa altro che rinforzarne la perdita nella fede stessa. La riabilitazione teologica dell'immaginazione, di cui parla Davide all'inizio del suo articolo, mira proprio ad aprire una via per riscattare la fede da quest'impasse epocale che il cattolicesimo istituzionale contribuisce a rafforzare: «solo l'immagine può veicolare il desiderio perché essa esprime la mancanza dell'oggetto rappresentato» (e qui possiamo comprendere bene la ragione per cui Davide si è impegnato in una teologia-fondamentale dell'estetica visuale)¹¹.

Teresa è consapevole che il perdersi di Dio non potrà più essere ricondotto alle condizioni previe della sua presenza. L'immaginazione è il modo, plausibile a se stessa, della fede nella stagione del suo assentarsi dall'orizzonte condiviso del vivere umano: «In questo senso anche sentire nel buio la presenza dell'Amato è un'immagine: è immaginarsi di sentirla»¹². Ma, in questo senso, è assolutamente parte reale dell'esperienza credente: «Al centro dell'essere non c'è il pensiero riflettente – che anzi è tanto periferico quanto molesto – ma piuttosto un'interiorità immaginativa capace di aprire spazi di intersoggettività radicale e che si rifiuta di barattare questa apertura con qualunque compensazione sensibile o qualunque rappresentazione razionale che ne esprima magari un frammento, un riflesso [...]»¹³.

La capacità di sostare nell'apertura di questa assenza, che restituisce il credere alla propria plausibilità, rappresenta il punto di innesto di una nuova modulazione della credibilità culturale della fede e della sua immagine del mondo. Quella di cui è attualmente ancora in cerca un cristianesimo

che, per secoli, ha continuato a pensarsi come se il perdersi di Dio fosse qualcosa di estrinseco al credere in lui¹⁴, anziché immaginarsi nella sua assenza che apre le condizioni del proprio darsi accendendo in tal modo «il desiderio e la fede»¹⁵. Nella ripresa della questione, attraverso il campo letterario che si fa immagine dell'esperienza spirituale di Teresa, quello che Davide è riuscito a mettere in luce è il fatto che, una volta transitato nella modernità, il percorso della fede che accede alla propria plausibilità, rispetto al soggetto credente, *non è altro* dalla configurazione della propria credibilità davanti a chiunque, ossia davanti all'evidenza del Dio mancante.

«Ciò che ho visto con gli occhi del corpo e ha acceso il mio desiderio rende la mia anima sensibile a un altro ordine della manifestazione, ma anche, viceversa, ciò che si manifesta nell'interiorità desiderante può essere comunicabile solo facendo riferimento ai motivi più tradizionali delle rappresentazioni devozionali»¹⁶. Mi sembra che questa affermazione di Davide spinga il discorso teologico-fondamentale odierno proprio nella direzione sopra indicata. L'immaginazione della fede, come riattivazione del desiderio nel cuore dell'esperienza teologale, è un apprendimento del credere nel tempo dell'assenza di Dio, ossia la schiusura di un altro ordine della manifestazione che, a sua volta, accede alla parola comune attraverso il ricorso alle permanenze delle tracce del divino (svanito) all'interno di pratiche culturali condivise a livello di socialità comune (le devozioni, appunto).

Certo, oggi il compito si è fatto decisamente più complesso, ma la strategia di fondo individuata da Davide in riferimento a Teresa d'Avila merita di essere messa ulteriormente alla prova – mantenendone la struttura di fondo, che mi sembra essere ancora pertinente per il nostro tempo: «[...] non ridurre l'Altro assente al suo fantasma, pur di ribadirne la presenza»¹⁷.

Le devozioni su cui Teresa poteva fare ancora (immediatamente) sponda non sono oggi più a noi disponibili in tale modo. Esse non si sono solo estremamente diversificate, ma si sono anche intrise completamente dell'assenza che già allora le abitava. Eppure rimangono, a mio avviso, imprescindibili per uscire da quell'affermazione fantasmatica di Dio in cui continua a prodursi non solo il discorso, ma oramai anche l'esperienza della fede cristiana. A questo Davide ha dedicato gran parte della sua fine ricerca teologica, quella appunto che si impegna nell'indagine teologico-fondamentale sull'estetica visuale dell'immagine.

Questo lato del suo lavoro mi sembra possa essere messo in relazione al ricorso alle «rappresentazioni devozionali» a cui Teresa lega il nuovo ordine immaginario della manifestazione. Un simile apprezzamento teologico-fondamentale della *questione della devozione e delle sue rappresentazioni*

nel contemporaneo mi sembra uno dei tratti assolutamente originali che Davide ha lasciato alla nostra sensibilità teologica. Continuare lungo questo solco, assunto oggi anche dalla parola e dal gesto di papa Francesco, non è solo qualcosa di intrigante, ma anche il dovere di un'amicizia grata che ci lega a Davide e al suo immaginario teologico.

¹ Cfr. D. Zordan, *Figure dell'Altro assente. Desiderio e immaginazione in Teresa d'Avila*, in «Annali di Studi Religiosi», 13, 2012, pp. 25-48.

² *Ibidem*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 29-30.

⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁸ *Ibidem*, p. 35.

⁹ *Ibidem*, p. 36.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 36-37.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

¹² *Ibidem*, p. 38.

¹³ Cfr. Ch. Theobald, *Urgences Pastorales. Comprendre, partager, réformer*, Paris, Bayard, 2017.

¹⁴ D. Zordan, *Figure dell'Altro assente*, p. 40.

¹⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹⁷ *Ibidem*, p. 47.

L'uomo in dialogo col trascendente

Daria Pezzoli-Olgiati

Ludwig-Maximilians-Universität München

La mia collaborazione scientifica con Davide è stata per me un bellissimo esempio di uno scambio interdisciplinare riuscito ed estremamente stimolante. Il nostro dialogo verteva sulla presenza della religione nella cultura, in particolare nel cinema, nei fumetti e in generale nella comunicazione visiva. Per esempio discutevamo spesso sulla diffusione di motivi religiosi nelle immagini e nell'immaginario culturale, delle molteplici interpretazioni a essi legate e dell'effetto che questi riferimenti possono avere nella società contemporanea.

Mentre il mio ambito è quello della storia e delle scienze delle religioni, Davide aveva invece una prospettiva teologica, più specificamente di teologia fondamentale, sui temi che ci accomunavano. Il suo lavoro di ricerca sul rapporto tra cultura e religione partiva da un atteggiamento descrittivo. Era interessato a capire i meccanismi della comunicazione visiva, a immergersi nella logica del mezzo di comunicazione che stava studiando: lo stile, le influenze, il modo di affrontare la religione nel campo specifico che trattava.

Le sue analisi sono molto accurate, la sua ricerca metodologicamente ineccepibile, mai rigida, sempre adeguata alla fonte e alla sua particolarità. Il suo interesse teologico è ancorato a un profondo interesse per l'essere umano e la cultura come sua espressione. Il lavoro di Davide parte, secondo me, proprio da questo: da una dettagliata e profonda visione dell'uomo in dialogo con il mondo trascendente. Sostiene una visione molto libera di questo rapporto, incentrato sull'autonomia e sulla gratuità. I suoi studi sulla cultura, le immagini e l'estetica partono dal presupposto che il rapporto dell'uomo con Dio si articola in molti luoghi e in maniere diverse e molteplici di vedere il mondo e la cultura. Per Davide la fede è un modo di porsi verso il mondo e verso donne e uomini; la ricerca teologica una riflessione sistematica per esplorare la cultura come espressione umana e come dimensione di dialogo tra immanente e trascendente.

Scrivo queste righe ripensando alle discussioni durante colloqui, incontri personali, contatti skype. Queste linee emergevano nel nostro dialogo sulla religione e la cultura, il nostro tema comune. Davide, tuttavia, si occupava di molti altri temi sia come ricercatore che come docente. La mia visione sulla sua opera è quindi parziale. Nonostante la frammentarietà del nostro dialogo e del ricordo, mi sento di scrivere che il modo di pensare la fede di Davide era aperto al dialogo verso altri orientamenti disciplinari, teologici e religiosi. In un periodo in cui i confini delle appartenenze accademiche, confessionali e individuali diventano sempre più visibili e – nonostante tanti discorsi (spesso assai vuoti) – invalicabili, la posizione di Davide incarna per me la curiosità esistenziale e scientifica, l'apertura a trecentosessanta gradi sul mondo, il coraggio di ancorare l'indagine teologica sull'autonomia intellettuale.

Quante domande e quante cose vorrei ancora discutere con lui. Sono molto felice di avere i suoi scritti e le sue parole, ispiratrici e forti anche nella tristezza e nella malinconia.

Profilo biografico di Davide Zordan

Davide Zordan (Brescia 1968 - Trento 2015) è stato uno dei teologi cattolici più brillanti della sua generazione.

Dopo aver conseguito il baccalaureato in teologia presso lo Studio Teologico dei Padri Carmelitani Scalzi di Brescia ha proseguito gli studi all'Institut d'Études Théologiques di Bruxelles, dove ha completato la licenza e infine il dottorato di ricerca in teologia con una tesi su Louis Bouyer (pubblicata integralmente in francese e in versione riveduta in italiano). Al 2002 risale l'inizio della sua collaborazione con il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler (denominata allora Istituto Trentino di Cultura) di Trento, di cui è diventato ricercatore a tempo pieno nel 2008.

Dal 2005 era anche docente del locale Corso Superiore di Scienze Religiose. Tra i suoi incarichi vanno ricordati la direzione degli Annali di Studi Religiosi (la rivista online del Centro per le Scienze Religiose) e la partecipazione al comitato di redazione di Studia Patavina, rivista della Facoltà Teologica del Triveneto.

Al centro della sua riflessione vi era la complessità conoscitiva ed esistenziale dell'esperienza di fede e in particolare il ruolo essenziale che in essa svolge l'immaginazione. In questo snodo teorico la scrupolosità accademica dello studioso intersecava la passione del cinefilo. Zordan era infatti anche un grande esperto di cinema e in questa veste è stato caporedattore della rivista Cabiria, critico cinematografico di Vita Trentina, prima collaboratore e poi Presidente del festival internazionale di cinema religioso Religion Today e membro di Signis (World Catholic Association for Communication) e della sua giuria in vari festival internazionali (Amiens, Toulouse, Alba, Fribourg, Festroia).

Tra i suoi numerosi scritti spiccano, oltre al breve ma avvincente *La Bibbia a Hollywood. Retorica religiosa e cinema di consumo* (EDB, 2013), i due volumi collettanei *Riflessi di bellezza. Arte e religioni, estetica e teologie* (EDB, 2007) e *La promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica fondamentale* (con S. Knauss, EDB, 2011). Il suo ultimo libro è *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo* (con P. Costa, FBK Press, 2014).



ISR
CENTRO PER LE
SCIENZE RELIGIOSE

