

## GLI DEI E LA MENTE



# Gli dei e la mente

---

---

Alla ricerca di risorse comuni teologiche

---

---

JAMES W. HEISIG

*A cura di*  
Carlo Saviani



CHISOKUDŌ

Cover design: Claudio Bado

Copyright © 2020, Chisokudō Publications

ISBN: 979-8643683957

Nagoya, Japan

<http://ChisokudoPublications.com>

# Indice

Premessa, *Catherine Cornille* 7

Prefazione 11

LEZIONE 1 La ripresa degli dei 17

LEZIONE 2 Nascita e morte degli dei 49

LEZIONE 3 Immagine e realtà 79

LEZIONE 4 Il divino nella natura 113

LEZIONE 5 Il venticinquesimo filosofo 147

Note 183

Bibliografia 211

Indice dei nomi 227



# Premessa

## Duffy Lectures in Global Christianity

Catherine Cornille

Nella storia del Cristianesimo la fede cristiana non è mai stata espressa in tante forme quante quelle attuali. A lungo religione globale, è solo nel corso del xx secolo che la Chiesa ha imparato a valorizzare e celebrare la particolarità delle diverse culture, e le Chiese locali sono state incoraggiate a impegnarsi in modo creativo e ad appropriarsi di simbologie, categorie e modalità indigene di celebrazione. Una pietra miliare nella Chiesa cattolica è stata l'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975), che afferma:

Le Chiese particolari profondamente amalgamate non solo con le persone, ma anche con le aspirazioni, le ricchezze e i limiti, i modi di pregare, di amare, di considerare la vita e il mondo, che contrassegnano un determinato ambito umano, hanno il compito di assimilare l'essenziale del messaggio evangelico, di trasferirlo, senza la minima alterazione della sua verità fondamentale, nel linguaggio compreso da questi uomini e quindi di annunziarlo nel medesimo linguaggio. (§ 63)

Il termine "linguaggio" è qui inteso nell'ampio senso antropologico e culturale, e riguarda gli ambiti non solo della traduzione del messaggio evangelico, ma anche di fenomeni come «espressione liturgica (...), catechesi, formulazione teologica, strutture ecclesiali secondarie e ministeri». Esso implica così un totale ripensamento del Vangelo in termini e strutture che risuonano con culture particolari e un'attenta

concentrazione su questioni e sfide sociali, politiche e spirituali vive in quelle culture.

Nel pensiero teologico cristiano le nozioni di inculturazione e contestualizzazione si sono saldamente radicate. Si è giunti a parlare di teologia latina, teologia africana, teologia indiana e così via, dando spazio a teologie ancora più locali o focalizzate, come la teologia Igbo, la teologia Meticcia e la teologia Dalit. Ciò solleva interrogativi sulla relazione tra tutte queste forme di teologie e sulla relazione tra Chiese particolari e Chiesa universale.

Ovviamente, l'obiettivo dell'inculturazione e delle teologie indigene è in primo luogo quello di servire meglio le Chiese locali e rispondere alle loro particolari esigenze e domande. Ma molte delle ricchezze culturali ricavate nel processo di inculturazione possono diventare anche una fonte di ispirazione per altre Chiese o per quella che è chiamata la Chiesa "universale". *Evangelii nuntiandi* avverte chiaramente di non «concepire la Chiesa universale come la somma o, se così si può dire, la federazione più o meno eteroclita di Chiese particolari essenzialmente diverse» (§ 62); implora le singole Chiese di rimanere in comunione con la Chiesa universale. Ma non considera ancora pienamente l'opportunità per la Chiesa universale di apprendere dalle Chiese locali.

C'è ancora un presupposto spesso non detto, secondo il quale le correnti e i modelli teologici che si sono sviluppati in Europa rimangono normativi e le teologie locali siano solo varie forme di espressione di medesime visioni teologiche. Tutta la teologia (compresa la teologia occidentale) comporta, però, dimensioni sia universali che culturalmente particolari, e ogni tentativo di esprimere il Vangelo all'interno di una particolare cultura può far emergere nuove dimensioni del suo messaggio, rilevanti per tutti i credenti. Mentre il centro di gravità della Chiesa si sta spostando e la distinzione tra locale e universale o globale sta diventando sempre più sfumata, impegnarsi e arricchirsi a vicenda sta diventando più che mai importante e possibile per le diverse tradizioni teologiche.



Questo è il motivo per cui il Dipartimento di teologia del Boston College ha fondato la Duffy Chair in Global Christianity. Ogni anno, un teologo di un diverso continente è invitato a tenere una serie di lezioni su questioni e visioni teologiche relative al loro particolare contesto. Le lezioni possono concentrarsi su temi etici, sviluppi teologici, ermeneutica biblica, pratiche spirituali e rituali e così via. L'obiettivo non è solo quello di informare docenti e studenti dei modi in cui la teologia si sviluppa in particolari regioni del mondo, ma anche quello di sollevare nuove domande e offrire nuove visioni che possano arricchire la riflessione teologica locale nel Nord America e oltre.

La Duffy Chair in Global Christianity è stata intitolata a Padre Stephen J. Duffy (1931–2007), che insegnò Teologia sistematica all'Università di Loyola a New Orleans dal 1971 al 2007, sempre profondamente impegnato in questioni di diversità religiosa e culturale e animato dal desiderio di affrontarle in modo creativo e costruttivo. Ciò che scrisse sulla relazione del Cristianesimo con le altre religioni si addice ancora di più al suo rapporto con culture diverse:

Nella misura in cui si aprirà ad altre tradizioni, il Cristianesimo diventerà diverso. Non che sarà meno cristiano o cesserà di essere cristiano. Farà semplicemente un altro passo verso la cattolicità, la pienezza che esso pretende di anticipare nel Regno a venire di Dio.<sup>†</sup>

<sup>†</sup> S. J. Duffy, "The Stranger Within Our Gates", in *The Myriad Christ*, a cura di T. Merrigan – J. Haers, Peeters Press, Leuven 2000, 30.



## Prefazione

**L**e cinque lezioni raccolte in questo volume furono tenute al Boston College nel tardo inverno del 2018. Già nelle discussioni che man mano seguivano compresi quanto la mia insolita occhiata sulle cose aveva trascurato; ma, piuttosto che intraprendere la revisione necessaria a rispondere ai validi suggerimenti e spunti critici che pungolavano qua e là le mie conclusioni, ho deciso di pubblicarle più o meno nella loro forma originaria. Componendo e ricomponendo i miei pensieri, ero ben consapevole che quasi tutto in queste lezioni si sovrappone all'uno o all'altro dibattito in corso nella filosofia e nella teologia contemporanee; anche su questo punto ho deciso di non lasciarmi distrarre dalla difesa puntuale delle mie posizioni. La manciata di idee che ho scelto di riprendere l'avevo con me già da qualche tempo e sono grato a Catherine Cornille e ai suoi colleghi per l'opportunità offertami di sottoporle alla discussione.

Durante la stesura della mia tesi di laurea sull'interpretazione che Cornelio Fabro propone dell'Aquinate, il mio professore mi avvertì del corposo studio sull'ateismo moderno che l'eminente filosofo italiano aveva appena pubblicato. Ricordo che fui colpito dalla particolare attenzione che Fabro vi rivolgeva agli aspetti positivi e costruttivi presenti negli attacchi al Dio dell'Occidente cristiano. Decisi che un giorno li avrei esaminati anch'io. Più volte, nella mia successiva formazione e nel corso della mia vita accademica in Giappone, ho fatto proprio questo in seminari e scritti, ma solo per sentire il mio entusiasmo iniziale piegarsi lentamente sotto la massa dell'erudizione accumulata. Sebbene ora senta estranee molte delle argomentazioni di Fabro, quel libro ha costituito per me un enorme stimolo e mi ci sono regolarmente im-

merso nel corso della preparazione della modesta risposta che ora avete tra le mani.

Senza dubbio, qualche lettore sarà sorpreso nel veder dedicare tanta attenzione alle critiche classiche di Dio e un minimo confronto con i nuovi ateismi emersi negli ultimi decenni del xx secolo. Il motivo è semplice: ho voluto seguire la questione della presenza degli dei nella mente senza sentirmi trascinato a ogni passo dalle varietà di umanesimo scientifico che si sono affermate come ragionevoli alternative alle credenze e alle pratiche tradizionali presenti nel mondo e **nei sistemi religiosi**. Non che io non abbia simpatia per le motivazioni del loro rifiuto della religione organizzata; in effetti, lungo il percorso molti punti di coincidenza mi hanno tentato di citare positivamente quegli studi. Date però la direzione molto diversa in cui i miei pensieri mi avevano portato e l'attenzione che ci si aspettava che rivolgessi al "Cristianesimo globale", ho ritenuto più opportuno ristabilire l'equilibrio in un altro momento.

In varie forme la questione del rapporto tra gli dei e la mente mi ha seguito come un'ombra durante gli oltre quarant'anni finora vissuti in Giappone, marinandosi in una tradizione culturale molto diversa da quella della mia giovinezza. Non mi ci è voluto molto tempo per rendermi conto che le immagini e le idee del Dio del Cristianesimo occidentale trovano delle difficoltà a mettere radici nel suolo nativo del Giappone. All'epoca del mio arrivo, le voci che lamentavano la situazione erano già diventate meno numerose, in parte per spossatezza, in parte per l'esiguità dell'uditorio. Da parte mia, non vedevo alcun motivo per partecipare al dibattito finché fosse concepito come una cronica delusione per il fallimento dell'in-culturazione di un Cristianesimo universale nelle particolari culture religiose dell'Asia orientale. Al contrario, ero più preoccupato di come es-culturare le immagini di Dio ricevute.

Sarebbe stato ingenuo supporre che qualsiasi Dio possa trovare la sua strada nella mente come una nozione trascendentale spogliata delle condizioni della sua nascita. Il problema non era come estrarre un Dio

puro dalle impurità della cultura, bensì come mettere a nudo gli attaccamenti che impediscono a condizioni radicalmente diverse di dar vita a immagini e idee di Dio che sembrano estranee all'Occidente cristiano come il loro Dio sembra al Giappone. Mi trovavo davanti due sentieri e io li prendevo entrambi, punto e contrappunto, alla ricerca di una melodia semplice e armoniosa che potesse sostenere un tenore cristiano sul *basso ostinato* del nuovo mondo del pensiero giapponese al quale mi sforzavo di dare senso.

Da un lato, mi rivolsi alle tradizioni esoteriche e alternative dell'Europa cristiana conservate in testi ermetici, gnostici, alchemici e mistici. Fin dai miei primi anni in Giappone, fui sorpreso dalla particolare affinità che molti filosofi giapponesi, e non solo quelli di tendenza buddhista, sentivano con il modo in cui gli autori mistici esprimono le loro idee su Dio. Il disagio che sentivano rispetto all'argomentazione teologica *mainstream* e il brutto trattamento che riservavano alla dogmatica cristiana classica sembravano trovare sollievo nella logica apofatica, nella fiducia nell'esperienza e nella sintonia con il *nihilum* che incontravano in uomini come Eckhart, Taulero e Suso, per non parlare di Plotino e dei Neoplatonici. L'attenzione rivolta alla vasta pluralità di approcci della tradizione occidentale mi persuase che tanta parte del Cristianesimo era stata sottovalutata nell'appropriazione del pensiero cristiano da parte del Giappone. Dall'altro lato, man mano che studiosi provenienti dal Paese e dall'estero giungevano a ondate al Nanzan Institute con progetti relativi alla storia religiosa e filosofica del Giappone, venivo a conoscenza della varietà di modi in cui le domande alle quali si era risposto con il Dio cristiano erano state modellate e spiegate con risorse assenti in Occidente.

Nulla di tutto ciò sarebbe stato possibile senza la guida di colleghi e studenti che si erano confrontati con queste domande molto più a lungo di me e con risultati ben più importanti. Tuttavia, nel corso di tutto ciò, sapevo che la questione del rapporto tra dei e mente non poteva essere ridotta alla questione del destino del Cristianesimo in Asia orientale; o, viceversa, sapevo che, se il Dio cristiano deve avere

un significato globale, non si deve solo accettare la diversità culturale e religiosa e astenersi dalla missione di convertire il mondo intero al proprio modo di pensare a Dio. Per il Cristianesimo la conversione alla tolleranza e all'ospitalità nei confronti di altri modi di credere e praticare segna sì uno spartiacque, ma solo come una transizione per riassetare il suo passato di fronte a un interesse più serio e più comune: la cura di una Terra abusata dalla civiltà umana e trascurata dalla religione organizzata. È la ricerca di questo terzo percorso che guida la logica di queste lezioni.

Dall'inizio alla fine, sapevo che c'era qualcosa di complicato nel cercare di costruire questa tesi intorno a una discussione sulle origini e le funzioni degli dei nella mente. Ogni volta e da tutti i lati, nella ricerca di una chiara tesi interferivano delle complessità empiriche. Non appena avanzavo una generalizzazione, da un altro punto si sollevava il suo contrario per ostacolarla. Nel momento in cui lasciavo il porto, il progetto cominciava a imbarcare acqua, affondando lentamente sotto il peso del carico che avevo preso a bordo. Troppa ambiguità di espressione e una connessione troppo allentata alle giunture di un'idea con un'altra scompigliavano ogni mia speranza di circumnavigare la vasta storia delle teorie sugli dei. Dico questo per evitare qualsiasi impressione che il corso più semplice che ho scelto abbia reso giustizia alla domanda che ha guidato queste lezioni. Rimango stordito e intimorito come all'inizio.

In breve, il mio scopo era quello di cercare un terreno nella realtà per la presenza del linguaggio metaforico su Dio all'interno e all'esterno della mente. Per sostituire il linguaggio letterale e metafisico su Dio, una *skepsis* basata semplicemente sull'apofasi o sulla catafasi simbolica mi sembrava insoddisfacente – sia per la fede religiosa che per la ragione filosofica – se non basata sulla realtà fattuale, per quanto vagamente percepita o concepita. A tal fine, ho cercato di legare le mie tesi a un campo limitato di risorse e ho trattenuto la voglia di travolgerle in ogni fase del percorso con specificazioni e controargomentazioni. Sono ben consapevole del fatto che la logica di queste lezioni non sia così sottile o

accurata come alcuni lettori potrebbero desiderare. È anche più libera rispetto a quanto le scienze teologiche del Cristianesimo possano desiderare di sanzionare. In quanto tale, non intendo rappresentare alcuna particolare posizione cristiana o filosofica nei confronti di nessun'altra, ma solo parlare come una persona formata in entrambe le tradizioni. Allo stesso modo, le mie scelte testuali e le mie relative interpretazioni non mirano a chiarire aspetti di tali tradizioni, ma a rispondere a una domanda che ho cercato di inquadrare in modo da non vincolarla alla mia esperienza personale e alla mia storia: come posso tenere l'idea di Dio in mente e parlarne ragionevolmente?

La rete di idee a maglie larghe in cui ho avvolto queste lezioni è stata messa insieme da un bagaglio di diverse fonti presenti nelle risorse comuni teologiche, un campionario delle quali presento qui nelle Note finali. Riguardandole ora, mi viene in mente la protesta che Don Chisciotte rivolge a un tipografo di Barcellona sulla povertà delle traduzioni. Queste sono, egli dice, come il rovescio degli arazzi fiamminghi: «Le figure si vedon sempre bene, ma attraverso tanti fili che le confondono, e non appaiono così nitide e a vivi colori **come da diritto**». I fili e il telaio di questo testo non sono miei e posso solo sperare che gli schemi irregolari della mia trama non scorraggino nessuno a rintracciare gli originali da cui sono stati tratti.

Grazie all'incitamento del Dipartimento di Teologia del Boston College e alla comprensione del Nanzan Institute for Religion and Culture, ho potuto sottrarre del tempo ad altri progetti per definire le idee espresse in queste pagine.

Desidero ringraziare Carlo Saviani per aver dedicato un bel po' del suo tempo a questa accurata edizione italiana. Egli per me non è solo una fonte di stimoli intellettuali, ma anche un caro amico, senza il quale la mia vita sarebbe molto meno ricca.

1 maggio 2020  
Nagoya, Japan