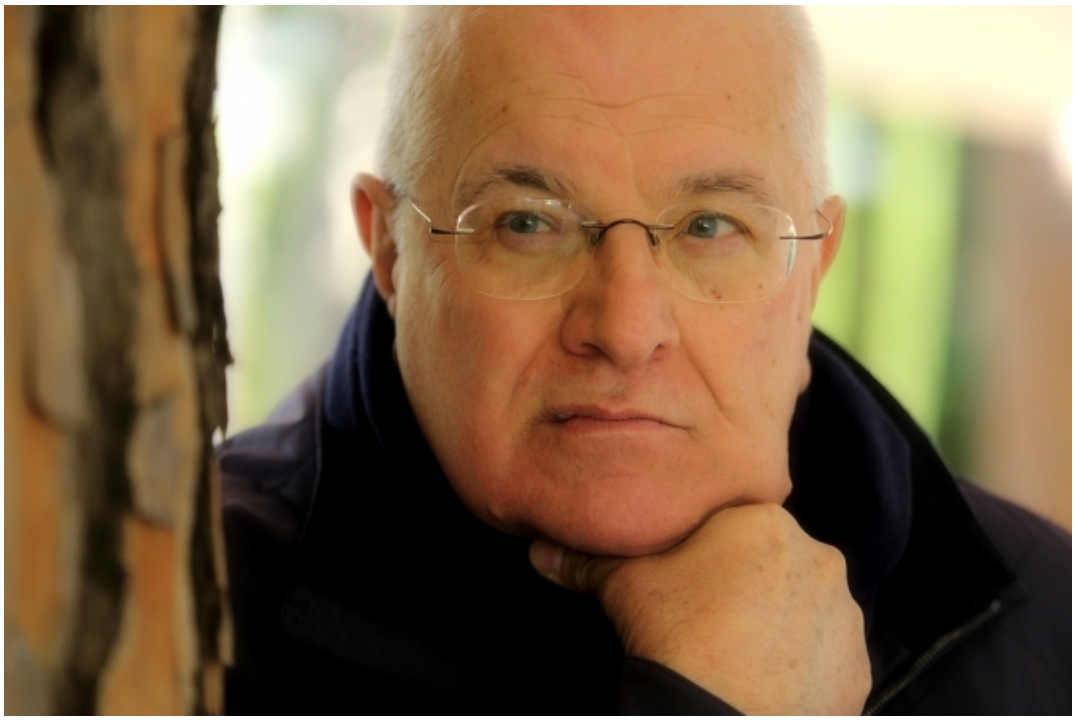
Santa Pasqua 2026: l'agnosticismo di Gherardo Bardi e la fede nel Cristo Risorto di Raffaele Lauro

03-04-2026



*Nell'imminenza della **Santa Pasqua**, pubblichiamo, non senza un pizzico di legittimo compiacimento e di personale orgoglio, a commento del libro di **Gherardo Bardi** "**Gesù a modo mio**" di recente pubblicazione, l'emozionante e intima, quanto inattesa e sorprendente, professione di fede cristiana dello scrittore sorrentino, **Raffaele Lauro**, accompagnata da un prezioso saggio su "**Filosofia e Religione**", con un significativo augurio per il futuro della sua amata città, **Sorrento**, in un periodo tanto travagliato di una storia leggendaria. Lo ringraziamo, a nome di tutti i suoi estimatori e lettori, per questo dono pasquale e ricambiamo gli auguri per la sua buona salute e per la sua stupefacente lucidità intellettuale e morale.*

UN PREZIOSO SAGGIO SU "FILOSOFIA E RELIGIONE" DELLO SCRITTORE SORRENTINO, CON IL SIGNIFICATIVO AUGURIO PASQUALE PER IL FUTURO DELLA SUA AMATA CITTÀ, SORRENTO

Di **Raffaele Lauro**

Direttore, *caro Vincenzo*, desidero ancora ringraziarti per avermi chiesto di leggere e di

recensire il racconto (per me un saggio!), coraggioso e provocatorio, dell'avvocato **Gherardo Bardi**, dal titolo: ***Gesù a modo mio***. Come ringrazio l'**Autore**, illustre professionista forense, che conoscevo soltanto di fama, per avermi costretto a fare i conti con il "**mio Gesù**", che mi ha affannato e consolato fin dalla prima infanzia. Che non mi affanna più, ma mi consola nel tempo estremo che mi resta, in fiduciosa attesa dell'altro tempo, quello senza orario, senza giorni e senza stagioni. E, in queste notti insonni, nonostante il rumore assordante della *nuova follia delle guerre*, dello *scempio scandaloso di vite umane innocenti*, delle *urla di popoli affamat*i e delle *grida di odio e di violenza* di ogni genere, ho rievocato, nella mia mente e nel mio cuore: il Gesù del catechismo di **Suor Silvina**, per me bambino; il *Gesù* del mio amato **parroco**, per me chierichetto; il *Gesù* della mia preside **Suor Angela Monti**, per me studente liceale; il *Gesù* di **Santa Gemma Galgani**, nei pellegrinaggi familiari di ringraziamento a Lucca, per me studente universitario-lavoratore; fino al *Gesù* del mio Arcivescovo, mons. **Antonio Zama**, nelle cene "*teologiche*", a Marina Grande, insieme con **Antonino Stinga**, per me docente di filosofia e storia al Liceo Scientifico Statale di Sorrento, "*Gaetano Salvemini*".

Chi ha avuto la pazienza di leggere la mia "***Trilogia della vita, dell'eros e della morte***" sa che la mia parabola esistenziale si è svolta, fin dall'infanzia, sulla polarità *Gesù – consapevolezza della morte*! Tutto il mio percorso di vita successivo (*politica, università, istituzioni, saggistica, narrativa, cinema, cultura, eccetera*) non ha mai intaccato quella polarità, tantomeno gli studi filosofici, ovvero la ricerca di risposte alternative nei "*sistemi*" della filosofia, antica e contemporanea, nonché di quella scientifica fino alle problematiche più attuali, e allarmanti, della rivoluzione tecnologica in corso e del paventato dominio futuro dell'*AI* sull'autonomia di pensiero, sulla libertà dell'uomo e sul destino futuro dell'umanità. L'*idealismo*, il *realismo*, lo *storicismo*, la *scolastica*, il *razionalismo*, l'*empirismo*, il *criticismo*, il *materialismo storico e dialettico* e l'*esistenzialismo*, straordinario frutto speculativo ed etico della mente umana, non hanno offerto, tuttavia, all'umanità la *possibilità della salvezza*, nella storia terrena quanto nella trascendenza.

L'u*nica vera rivoluzione* che incarna il divino nell'umano è quella di *Gesù*, la rivoluzione dell'*amore*, della *speranza*, del *perdono*, della *conciliazione* e, in primis, della *dignità* e della *sacralità* della persona umana, senza differenze di razza, di sesso, di religione o di cultura. *Gesù Risorto*, unica vittoria sul mistero della morte! "*Chi è senza peccato scagli la prima pietra!*": un invito che vale mille speculazioni filosofiche, che pone ciascuno di noi di fronte ai nostri limiti, alle nostre manchevolezze, ai nostri errori, al bene che potevamo fare e che non abbiamo fatto, all'aiuto che potevamo prestare e che abbiamo negato, a quella mano che potevano tendere e che abbiamo vilmente ritratto. Alla fine, quando non ti puoi più nascondere nella giovinezza, nella bellezza, nei piaceri, nella ricchezza, nel lusso, nell'illusorio possesso delle cose, che ti sfuggono dalle mani, e resti nudo, terribilmente nudo, tremante, Gesù, Dio fatto uomo, ti consola con la *luce dell'eterno*, con la *promessa della misericordia infinita* di Dio.

Ecco perché, nel rispetto del racconto, alimentato dall'*agnosticismo* dell'*Autore*, che saluto vivamente, ho preferito mantenere lo stesso tono del suo scritto, enucleando tutti i contenuti filosofici riguardanti la religione e sviluppandoli ai fini speculativi, per una trattazione compiuta. Consentimi, *caro Vincenzo*, di formulare i **miei auguri pasquali ai lettori** della riflessione filosofica che segue, e ai **miei concittadini di Sorrento**, affinché sappiano, in uno spirito di *solidarietà* e di *unità*, collaborare per restituire alla *nostra città* il *prestigio*, il *decoro* e la f*ama di*

civiltà dell'accoglienza, di cui ha goduto nei secoli, a livello mondiale.

FILOSOFIA E RELIGIONE IN "GESÙ A MODO MIO – LA RELIGIONE È UN'INVENZIONE" DI GHERARDO BARDI

La critica radicale della religione prende avvio da un sospetto antico quanto la filosofia: che ciò che l'uomo chiama "*divino*" non sia altro, in larga misura, che un *riflesso di sé stesso*. Già **Senofane di Colofone** (VI-V sec. a.C.), con una lucidità sorprendentemente moderna, osservava che se i cavalli o i buoi potessero raffigurare i loro dèi, li immaginerebbero simili a cavalli o a buoi. In questa intuizione si condensa un'intera linea di pensiero che attraversa la storia della filosofia e che, da **Epicuro** e **Lucrezio** fino a **Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud** e oltre, tende a ricondurre la religione dal cielo alla terra, sottraendola all'ambito della rivelazione per restituirla a quello della produzione umana.
La *religione*, dunque, non appare più come una *discesa del divino nell'umano* ma come un'*ascesa dell'umano verso il divino* o, meglio, come una sua costruzione simbolica. Non nasce dall'irruzione dell'eterno nel tempo, ma dal tentativo dell'uomo di dare forma, senso e nome a ciò che non riesce a dominare: la *morte*, il *dolore*, l'i*nfinito*, il *caso*, l'*ingiustizia*, il *nulla*. Non è dunque *epifania di una verità assoluta*, ma *risposta storica e immaginativa* alla fragilità costitutiva dell'esistenza.

La critica radicale della religione prende avvio da un sospetto antico quanto la filosofia: che ciò che l'uomo chiama "*divino*" non sia altro, in larga misura, che un *riflesso di sé stesso*. Già **Senofane di Colofone** (VI-V sec. a.C.), con una lucidità sorprendentemente moderna, osservava che se i cavalli o i buoi potessero raffigurare i loro dèi, li immaginerebbero simili a cavalli o a buoi. In questa intuizione si condensa un'intera linea di pensiero che attraversa la storia della filosofia e che, da **Epicuro** e **Lucrezio** fino a **Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud** e oltre, tende a ricondurre la religione dal cielo alla terra, sottraendola all'ambito della rivelazione per restituirla a quello della produzione umana.
La *religione*, dunque, non appare più come una *discesa del divino nell'umano* ma come un'*ascesa dell'umano verso il divino* o, meglio, come una sua costruzione simbolica. Non nasce dall'irruzione dell'eterno nel tempo, ma dal tentativo dell'uomo di dare forma, senso e nome a ciò che non riesce a dominare: la *morte*, il *dolore*, l'i*nfinito*, il *caso*, l'*ingiustizia*, il *nulla*. Non è dunque *epifania di una verità assoluta*, ma *risposta storica e immaginativa* alla fragilità costitutiva dell'esistenza.

È **Feuerbach** a formulare in modo netto questo capovolgimento: *Dio*, egli sostiene, non è altro che l'*essenza dell'uomo proiettata fuori di sé*. L'uomo attribuisce a una figura trascendente ciò che in realtà desidera, ammira o teme in sé stesso. L'*onnipotenza divina* riflette il sentimento della propria impotenza; l'*onniscienza* risponde al desiderio di una conoscenza piena; l'*eternità* nasce dal rifiuto della morte; la *perfezione morale* dalla nostalgia di una giustizia che nel mondo storico non si realizza mai compiutamente. L'essere umano, incapace di riconoscere come propri questi contenuti, li aliena, li colloca in un altro da sé e poi si sottomette a quella stessa immagine che egli stesso ha prodotto.
Questa *dinamica della proiezione* non riguarda, però, soltanto la struttura concettuale dell'idea

di Dio. Essa rinvia a nuclei esistenziali profondi, che rendono la religione così persistente e potente. Uno dei più decisivi è il *rapporto con la morte*. Epicuro aveva tentato di disinnescare il terrore del morire con la formula celebre secondo cui "*la morte non è nulla per noi*", poiché quando ci siamo noi non c'è lei, e quando c'è lei non ci siamo più noi. E tuttavia, proprio la necessità di formulare un simile argomento mostra quanto la morte costituisca una ferita per il pensiero umano. La coscienza fatica a rappresentarsi la *propria assenza*; il nulla è un oggetto che sfugge alla presa dell'immaginazione. Per questo, la religione riempie quel vuoto con immagini e racconti: *anima, paradiso, giudizio, reincarnazione, salvezza*. Là dove la mente non riesce a concepire la propria fine, costruisce *narrazioni di continuit*à.

Accanto alla morte si colloca l'esperienza dell'*infinito*. **Kant** ha mostrato con rigore che la ragione, quando cerca di oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, si imbatte in contraddizioni inevitabili. L'assoluto, l'eterno, la totalità del mondo, l'origine ultima delle cose sono idee che attraggono irresistibilmente il pensiero, ma che eccedono le sue capacità conoscitive. La religione si insedia precisamente in questo scarto. Dove la ragione incontra il proprio limite, la religione propone immagini, racconti, cosmologie, teologie. Non offre conoscenze nel senso stretto del termine, ma forme di orientamento simbolico. Addomestica l'incomprensibile, non lo spiega davvero. Dà una forma a ciò che altrimenti resterebbe vertigine pura.

La *sofferenza* costituisce il terzo grande nucleo generativo. **Schopenhauer**, leggendo l'esistenza come dominio di una volontà cieca e insaziabile, vedeva nel dolore non un accidente ma la struttura stessa del vivere. In un mondo segnato dalla frustrazione, dalla perdita e dalla mancanza, la religione dona consolazione, ordine, compensazione. Promette giustizia dove domina l'ingiustizia, senso dove sembra esserci solo assurdo, riscatto dove l'esperienza quotidiana consegna impotenza. **Marx** coglie questo tratto con particolare precisione quando definisce la religione "*il sospiro della creatura oppressa*" e "*l'oppio dei popoli*": non un semplice inganno artificiale, ma una risposta reale a un dolore reale. Proprio per questo essa è tanto efficace. Non nasce nel vuoto, ma dentro condizioni storiche ed esistenziali concrete.

Da questo intreccio tra morte, infinito e sofferenza emerge un punto fondamentale: la *religione non va intesa soltanto come errore teorico o superstizione, ma come produzione simbolica che sorge laddove la comprensione fallisce e il bisogno insiste*. L'essere umano è, per riprendere Heidegger, un essere finito, temporale, esposto, un *essere-per-la-morte*. Non può afferrare ciò che è fuori dal tempo e, tuttavia, non smette di desiderarlo. È proprio questa sproporzione tra limite e aspirazione a generare il racconto religioso. Laddove la conoscenza si arresta, interviene l'immaginazione; laddove l'essere umano fa esperienza della propria vulnerabilità, costruisce forme di senso che rendano abitabile il mondo.
La *critica filosofica della religione*, però, non si arresta all'analisi della sua origine esistenziale. Essa si fa più aspra quando considera ciò che accade nel momento in cui il bisogno simbolico si istituzionalizza. Finché la religione resta risposta spontanea alla finitezza, essa può apparire come una manifestazione della creatività umana. Ma quando si organizza in apparati, gerarchie, dottrine, codici, allora entra inevitabilmente in rapporto con il potere. E qui la questione cambia

natura: non si tratta più soltanto di chiedersi da dove nasca la religione, ma anche che cosa faccia, come operi, quali effetti produca.

Spinoza, nel *Tractatus Theologico-Politicus*, aveva già individuato con chiarezza il *nesso tra religione e dominio*. Le Scritture, nelle mani delle autorità religiose, possono essere interpretate e manipolate in modo da *rendere obbedienza e conformità non semplici convenzioni umane, ma doveri sanciti dal cielo*. La forza del comando religioso sta precisamente in questo: e*sso non si presenta come legge storica e discutibile, ma come verità assoluta, sottratta alla contestazione.* Ciò che viene attribuito a Dio si colloca oltre il dibattito, oltre la revisione, oltre il conflitto interpretativo. La *sacralizzazione* diventa, così, una potente forma di *immunizzazione del potere*.

Foucault, molto più tardi, radicalizza questa intuizione mostrando che il potere moderno non agisce soltanto reprimendo, ma producendo soggetti. Le *istituzioni religiose*, con i loro rituali, le confessioni, gli esami di coscienza, le pratiche penitenziali, non si limitano a dire cosa si deve fare; *insegnano a guardarsi, a giudicarsi, a sorvegliarsi*. Il credente interiorizza lo sguardo dell'autorità. La norma non resta fuori di lui, ma entra nella sua vita psichica, ne struttura desideri e paure, modella il suo modo di pensare e di sentire. Il potere religioso, in questo senso, non è soltanto coercitivo; è produttivo. Produce tipi di soggettività, forme di colpa, stili di vita, modelli di normalità.

Nietzsche, con la sua genealogia della morale, legge soprattutto il cristianesimo come una gigantesca macchina di rovesciamento dei valori. La *religione dei deboli*, incapaci di affermare direttamente la propria forza, trasforma l'*impotenza in virtù*, la *rinuncia in merito*, la *sofferenza in titolo morale*. Al di là del tono polemico, ciò che conta è l'idea che la religione non sia neutrale. Essa non si limita a offrire consolazione; *stabilisce gerarchie, orienta i comportamenti, definisce ciò che si deve desiderare e ciò che si deve reprimere*. Dicendo il bene e il male, produce anche un certo tipo di uomo.
In questo senso la *religione istituzionalizzata appare come un sistema complesso di regolazione*. Stabilisce norme che si presentano come assolute, modella le coscienze attraverso l'interiorizzazione della colpa e della disciplina, dà risposte definitive alle domande fondamentali. E proprio perché le dà in forma chiusa, non aperta al dubbio, esse diventano funzionali al potere. Là dove l'incertezza viene cancellata, si restringe anche lo spazio della critica. Chi possiede la risposta ultima possiede, almeno in parte, anche il governo dei comportamenti.

Da qui si comprende la radicalizzazione ulteriore della critica, quella che arriva a descrivere la religione come una sorta di "*grande truffa*".

La formula è volutamente provocatoria, ma mira a mettere in luce una struttura precisa. Il meccanismo è semplice: *si promette un bene futuro, assoluto e indimostrabile, a condizione di un'obbedienza presente*. Alla base c'è una promessa, quasi sempre collocata in un aldilà sottratto a verifica empirica: *salvezza, beatitudine eterna, giustizia finale*. Questa promessa viene subordinata a una condizione: *sottomissione a norme, rispetto di precetti, accettazione di*

un ordine morale stabilito da un'autorità superiore. Il risultato è un orientamento capillare dell'esistenza presente in funzione di un esito che nessuno può né provare né smentire.

Perfino la "*scommessa*" di **Blaise Pascal**, pur nata dentro un orizzonte di fede, mostra con chiarezza la potenza di questa logica. Conviene credere, perché se Dio esiste il guadagno è infinito, mentre la perdita è limitata. Ma proprio questa formulazione, letta criticamente, rivela il carattere quasi economico della promessa religiosa: il *credere appare come investimento, la salvezza come rendimento, la dannazione come perdita massima*. Il linguaggio della fede si intreccia con quello della convenienza esistenziale.

Marx e **Nietzsche**, in modi diversi, smascherano questa struttura di scambio. Per *Marx*, il compenso ultraterreno rende sopportabile l'ingiustizia presente e dunque contribuisce alla conservazione dell'ordine storico. Per *Nietzsche*, il sistema di premi e punizioni spirituali addestra l'uomo a trasformare la propria vitalità in colpa e la propria obbedienza in virtù. *Foucault* consente poi di comprendere il carattere non solo ideologico ma tecnico di questo dispositivo: la *promessa del domani regola l'oggi*, il *futuro invisibile disciplina il presente concreto*.

Parlare di "*truffa*", tuttavia, non significa necessariamente sostenere che vi sia sempre un inganno consapevole e deliberato. Più sottilmente, significa individuare un'asimmetria fondamentale: *si chiede adesione, sacrificio, disciplina in nome di qualcosa che, per definizione, non può essere sottoposto a verifica*. L'*aldilà* è perfettamente funzionale a questa struttura proprio perché è irraggiungibile dall'esperienza. **Kierkegaard**, che difende il carattere paradossale della fede, parlerebbe di un salto oltre la ragione; la critica sospettosa vede in quello stesso salto lo spazio in cui si può insinuare il condizionamento.

Eppure, anche qui, una riduzione troppo rapida sarebbe insufficiente. **Freud** opera una correzione importante: la *religione è sì un'illusione, ma un'illusione necessaria*, radicata in desideri profondi di *protezione, giustizia, ordine* e *senso*. Non funziona perché inganna dall'esterno; funziona perché incontra qualcosa di reale nell'uomo. La sua efficacia non dipende solo dall'apparato istituzionale, ma dalla *capacità di intercettare bisogni autentici*. Per questo la religione non è semplicemente un sistema imposto contro l'uomo, ma un *sistema che si alimenta attraverso l'uomo stesso, attraverso la sua vulnerabilità, la sua immaginazione, il suo bisogno di essere rassicurato*.

La questione del *dogma* si inserisce precisamente in questo quadro. Se la religione nasce come risposta al limite, il dogma rappresenta il momento in cui quella risposta si irrigidisce in verità assoluta. A questo punto la domanda filosofica diventa inevitabile: *chi decide che cosa è sacro?* E in virtù di quale autorità quella decisione dovrebbe valere universalmente? L'**Illuminismo** segna qui una svolta decisiva. Con il sapere aude kantiano, l'individuo è chiamato a uscire dalla minorità, cioè dalla dipendenza da autorità che pensano al posto suo. Una verità che si sottrae alla critica perché dichiarata sacra non soltanto si colloca fuori dalla discussione razionale, ma si sottrae anche alla responsabilità di dover rendere ragione di sé.

Il *sacro imposto* può così essere interpretato, con categorie più contemporanee, come una forma di violenza simbolica. **Bourdieu** mostrerebbe che il suo potere consiste proprio nel non apparire come imposizione. Ciò che è consacrato viene interiorizzato come legittimo, naturale, indiscutibile. Ma la filosofia moderna e contemporanea ha insistito sempre più sul fatto che ciò che si presenta come *eterno* è spesso il risultato di un *processo storico di costruzione, selezione, istituzionalizzazion*e.
Per questo la *critica del dogma* non coincide necessariamente con la distruzione di ogni esperienza religiosa. Piuttosto, mira a distinguere tra *fede e dogmatismo*. Una fede autentica, in questa prospettiva, non sarebbe cieca adesione a proposizioni imposte, ma scelta personale, consapevole, esposta al dubbio. *Kierkegaard* insisteva sul carattere singolare del *rapporto con Dio*: la verità, in ambito esistenziale, è soggettività. Ciò non significa che tutto valga allo stesso modo, ma che il *nucleo della fede non sta nella conformità esteriore a un sistema, bensì nell'intensità e nella responsabilità del rapporto interiore*.

Questa linea viene sviluppata, in modo diverso, anche da **Ricoeur**, con l'idea di una "*seconda ingenuità*". Dopo la critica, dopo il sospetto, dopo la decostruzione, non è necessario che resti solo il *nichilismo*. È possibile un ritorno al simbolico, ma in forma non ingenua, non assolutistica, non autoritaria. In tale prospettiva il *sacro* non è più un comando che si impone dall'esterno, ma una *possibilità interpretativa che l'individuo può assumere liberamente*.

La *centralità dell'individuo* diventa allora uno dei punti più importanti dell'intera trasformazione moderna del pensiero religioso e morale. Ciò che per secoli era stato pensato come oggettivo, universale e fondato dall'alto viene ricondotto alla concretezza dell'esperienza personale.
La *fede*, se ha un significato autentico, non può essere ereditata come si eredita una tradizione sociale; deve essere vissuta, scelta, attraversata. *Kierkegaard* è ancora una volta il riferimento essenziale: il rapporto con l'assoluto non può essere delegato né a un'istituzione né a una dottrina. Esso impegna il singolo nella sua interiorità irriducibile.

In una prospettiva secolarizzata, questa stessa centralità si traduce in un compito ancora più radicale. In **Sartre**, l'assenza di Dio non elimina la questione del senso; al contrario, la restituisce interamente all'uomo. Se non vi è un ordine trascendente già dato, allora siamo noi a dover scegliere, senza garanzie ultime, ciò che conta. La *libertà* non è un privilegio rassicurante, ma un peso. *Essere liberi significa non potersi rifugiare dietro un fondamento già pronto*.

Anche la *morale*, in questa luce, non dipende necessariamente dalla religione. *Kant* lo esprime in modo esemplare quando afferma che la *legge morale si manifesta dentro di noi come imperativo della ragione pratica*. Non abbiamo bisogno di un comando divino per comprendere il dovere. Il *bene* e il *male* non derivano necessariamente da una rivelazione: possono essere colti nella nostra stessa capacità di razionalità, reciprocità, rispetto. **Rousseau**, in una chiave più affettiva, parla della *coscienza come di una voce interiore anteriore alle dottrine.*

E perfino approcci contemporanei, dalla psicologia morale alle scienze cognitive, suggeriscono che la disposizione all'empatia e alla cooperazione abbia radici profonde nella struttura sociale dell'essere umano.

Questo non significa negare il ruolo storico delle religioni nella formazione dei sistemi morali. Significa piuttosto rifiutare l'idea che la morale abbia bisogno, in senso stretto, di un fondamento religioso per essere vincolante. Una morale autonoma è possibile perché il soggetto umano possiede già in sé le condizioni per riconoscere l'altro come fine e non solo come mezzo. *Nietzsche*, pur criticando la morale tradizionale, rafforza paradossalmente questo punto: *se i valori non sono dati una volta per tutte, allora devono essere creati*. La responsabilità ricade di nuovo sull'uomo.

A questo punto si comprende meglio anche il ruolo del *dubbio*. La *filosofia del dubbio* non è una deviazione patologica del pensiero, ma la sua origine più autentica. *Dubitare significa sospendere l'evidenza*, incrinare il già dato, sottrarsi all'immediatezza delle certezze. **Cartesio** lo trasforma in metodo per rifondare il sapere; **Hume** ne accentua la portata corrosiva; **Kierkegaard** ne mostra la dimensione esistenziale; **Heidegger** la sua prossimità all'angoscia. In tutti questi casi, il dubbio non è sterile. È inquieto, certo, ma è anche generativo. Dove tutto è certo, nulla è veramente pensato.

La religione, da questo punto di vista, può essere letta come una *risposta potente al disagio che il dubbio produce*. Essa offre narrazioni stabili, fondamenti, promesse, orientamenti. Là dove il dubbio apre una ferita, la religione tende a richiuderla. Là dove l'angoscia espone l'uomo al vuoto, la religione costruisce un ordine. **Pascal** aveva colto bene l'impossibilità, per l'uomo, di restare a lungo sospeso tra miseria e grandezza senza cercare un rifugio. Ma la critica moderna e contemporanea compie un passo ulteriore: vede in questo rifugio non necessariamente l'accesso alla verità, bensì spesso una risposta consolatoria all'insostenibilità dell'incertezza.

Freud, ancora una volta, è decisivo: le credenze religiose soddisfano desideri profondi, ma proprio per questo non possono essere considerate vere solo in forza della loro capacità di consolare. *Nietzsche* porta l'argomento fino in fondo, accusando la *religione di costituire una fuga dalla tragicità della vita*. Accettare il dubbio significherebbe accettare un'esistenza senza garanzie ultime, senza fondamenti esterni, senza compensazioni metafisiche. È una prospettiva difficile, ma anche liberante, perché mantiene aperto lo spazio della ricerca.

Dentro questa critica generale si inserisce anche la denuncia della *logica della ricompensa*. Qui il problema non riguarda solo la religione, ma la struttura stessa di molta parte dell'agire umano. Dal pensiero antico fino alla psicologia contemporanea, sappiamo che il comportamento si organizza spesso secondo il modello di *premio e punizione*.

Aristotele, a suo modo, lo sapeva già; **Skinner** lo ha reso schema sperimentale; le neuroscienze mostrano il peso dei circuiti della ricompensa nella formazione delle abitudini. La questione filosofica nasce quando questo meccanismo invade anche il campo dell'*etica* e della *spiritualità*.

Kant è di nuovo il punto di riferimento decisivo: un'azione è morale solo se compiuta per dovere, non per il vantaggio che ne deriva. Se faccio il bene per ottenere il paradiso o per evitare l'inferno, il mio comportamento resta esternamente corretto, ma interiormente strumentale. Non agisco per il bene; agisco per il premio. Applicata alla religione, questa osservazione ha effetti dirompenti. Il paradiso, la salvezza, la beatitudine eterna, la punizione

ultraterrena possono funzionare come incentivi potentissimi. Ma proprio per questo rischiano di trasformare la vita morale in una forma di addestramento.

Nietzsche ha colto con grande forza questo punto: la *morale religiosa interiorizza la sorveglianza* fino a fare dell'uomo il proprio controllore. La *coscienza morale*, anziché essere libertà, diventa spesso il luogo in cui agisce la norma introiettata. L'individuo non ha più bisogno di essere dominato apertamente, perché porta il dominio dentro di sé. Il paragone con l'animale addestrato, per quanto duro, ha qui una funzione provocatoria: mostrare quanto una morale strutturata esclusivamente su premio e punizione rischi di ridurre l'autenticità dell'agire.

Naturalmente il problema non consiste nel negare che il meccanismo della ricompensa esista. Il problema è stabilire se esso possa esaurire il significato della vita morale e spirituale. Se amare il prossimo significa investire in un guadagno ultraterreno, quell'amore è davvero gratuito? *Kierkegaard*, ma anche alcune delle correnti più esigenti della spiritualità cristiana, insistono sul fatto che il rapporto autentico con il divino non può ridursi a calcolo. Proprio qui la critica mostra la sua forza: non nel denunciare genericamente una manipolazione, ma nel chiedere se sia possibile un'*etica non strumentale*, un agire che non si fondi sulla ricerca di premio o sull'evitamento della punizione.
In questo quadro, anche la figura di *Gesù* può essere riletta in modo nuovo. Uno dei passaggi più significativi della riflessione contemporanea consiste infatti nel distinguere il *Gesù storico* dal *Cristo dogmatico*. Con *Strauss, Renan, Bultmann* e altri, diventa sempre più chiaro che il Cristo della teologia è il risultato di una lunga elaborazione dottrinale, mentre il Gesù storico resta una figura più aperta, più sfuggente, meno appropriabile da un sistema. Il primo è definito da concili, formule metafisiche, dogmi; il secondo è un uomo situato in un contesto storico, un predicatore, un profeta, una figura etica.

Questa distinzione è importante perché consente una *de-istituzionalizzazione della figura di Gesù*. Liberato dalla rigidità dogmatica, egli può essere reinterpretato come simbolo di una ricerca personale, di una fedeltà interiore, di una rottura con l'ordine costituito. *Kierkegaard,* pur dentro la fede cristiana, insiste sul fatto che *seguire Cristo non significa accettare un sistema di proposizioni teologiche, ma assumere uno stile di esistenza*.

Da questo punto di vista, il *Gesù storico* diventa quasi l'emblema di un passaggio più ampio: dalla *religione come sistema chiuso alla spiritualità come percorso aperto*. Non più verità da ricevere passivamente, ma simboli che interrogano; non più formule definitive, ma figure che danno a pensare, per usare il linguaggio di *Ricoeur*. Gesù non come punto finale del discorso, ma come punto di partenza di una ricerca.

Tirando le fila, la *critica filosofica della religion*e si presenta come un movimento complesso e stratificato. Essa non si limita a negare il contenuto delle credenze religiose, ma ne ricostruisce la genesi, ne analizza le funzioni, ne svela le ambivalenze. Da un lato, la *religione appare come risposta profondamente umana alla morte, all'infinito, alla sofferenza, al dubbio, alla domanda di senso*. In questo senso essa testimonia non tanto una semplice debolezza, quanto la creatività simbolica con cui l'uomo tenta di abitare la propria finitezza. Dall'altro lato, una volta istituzionalizzata, la *religione diventa anche dispositivo di potere, sistema normativo, struttura di*

controllo delle coscienze, economia della salvezza fondata su promessa e obbedienza.

Il punto forse più importante è che queste due dimensioni non si escludono. La religione è potente proprio perché unisce c*onsolazione e disciplina, significato e controllo, risposta autentica al bisogno e irrigidimento dogmatico*. Ciò che consola può vincolare; ciò che unisce può anche addestrare; ciò che promette salvezza può esigere sottomissione. La sua forza storica nasce da questa ambivalenza, non da una sua presunta purezza.

Per questo la modernità filosofica non ha semplicemente distrutto la religione; l'ha costretta a giustificarsi, a confrontarsi con il dubbio, con la libertà individuale, con la possibilità di una morale autonoma, con la critica genealogica dei valori. La "*morte di Dio*" annunciata da *Nietzsche* non è soltanto la fine di una credenza, ma la scoperta che l'uomo non può più delegare altrove il compito di fondare il senso. Cade la garanzia assoluta, e con essa l'alibi dell'obbedienza. Resta l'uomo, con il suo bisogno di significato e con la responsabilità di costruirlo.

In questa prospettiva, la critica della religione non mira necessariamente a cancellare ogni forma di spiritualità, ma a distinguere tra senso cercato e verità imposta, tra fede vissuta e dogma ereditato, tra esperienza personale e istituzione totalizzante. Essa apre uno spazio in cui il *sacro, se ancora ha un posto, non coincide più con ciò che si sottrae alla critica, ma con ciò che resiste dentro il dialogo con essa*. Uno spazio in cui credere non significa obbedire ciecamente, ma assumere consapevolmente una posizione; e in cui non credere non significa semplicemente negare, ma *accettare di vivere senza garanzie ultime*.

Alla fine, la questione forse decisiva resta questa: l'*uomo preferisce una verità incerta, aperta, sempre rivedibile, oppure una certezza che consola ma non può essere verificata?* La *filosofia del sospetto, del dubbio e della genealogia* propende per la prima strada, più esigente e meno rassicurante. Ma proprio per questo più libera. La *religione*, al contrario, ha storicamente offerto la seconda: una risposta totale ai grandi abissi dell'esistenza. Ed è forse in questa tensione, mai definitivamente risolta, tra bisogno di consolazione e desiderio di verità, tra ricerca e obbedienza, tra libertà e sicurezza, che continua a giocarsi una delle domande più profonde dell'esperienza umana.