



James W. Heisig, *Gli dei e la mente. Alla ricerca di risorse comuni teologiche*. Trad. a cura di Carlo Saviani

Nagoya: Chisokudō Publications, 2020, 230 pages. €10.

ISBN: 979-8643683957

Gli dei e la mente è un'opera teologico-filosofica esposta in forma piacevolmente discorsiva ma molto densa, che indaga criticamente le possibili funzioni del divino nella mente e ne elabora una in particolare, al crocevia tra il Cristianesimo e le religioni dell'Asia orientale, che è quella di una connettività senza connettori tra essere umano e natura, in cui il divino si rivela nello spazio del "tra" convenzionalmente percepito come vuoto, e dunque senza un'identità propria al di fuori delle sue relazioni dinamiche. La natura trattata nell'opera non viene né idealizzata né idillizzata,

ma riscoperta nel quotidiano allo scopo di rialacciare il rapporto dell'essere umano con la Terra, e conseguentemente di prenderci cura di essa.

L'occasione per la redazione di questo testo è stata fornita dalle "Duffy Lectures in Global Christianity" organizzate da Catherine Cornille – la quale introduce brevemente l'opera – e consta dei folti appunti presi da James W. Heisig in vista delle cinque lezioni universitarie tenute al Boston College nel tardo inverno del 2018. James Heisig, professore emerito al *Nanzan Institute for Religion & Culture* di Nagoya e studioso di fama mondiale di storia comparata delle religioni e di filosofia giapponese, ripropone nel suo scritto il tono colloquiale della conversazione che egli intrattiene *in primis* con i suoi studenti e in secondo luogo con i suoi lettori. Egli si rivolge direttamente al suo pubblico nell'intento di anticiparne domande, perplessità e a volte persino l'irritazione, o nel tentativo di riconquistarne la fiducia presumibilmente persa a causa della deliberata irriferenza e radicalità – per un orecchio dogmaticamente cristiano – delle tesi presentate in prima persona. Il carattere colloquiale e discorsivo del testo viene consolidato dall'assenza di note a piè di pagina, raccolte invece a fine volume assieme ad appunti, commenti e un apparato bibliografico ampio e dettagliato. Ognuno dei cinque capitoli è introdotto da una o più citazioni che vengono riprese in conclusione dello stesso, creando così una particolare sensazione di coerenza delle argomentazioni messe in gioco, nonostante le lezioni seguano un percorso relativamente irregolare ma sicuro nella sua direzione e saldo nello scopo di trovare un terreno comune, avulso da dogmaticità e autorità teologiche, a partire dal quale le diverse teologie del mondo possano non solo dialogare, ma soprattutto agire congiuntamente nel quotidiano.

La traduzione del libro *Of Gods and Minds – In Search of a Theological Commons* (2019) di James W. Heisig redatta da Carlo Saviani non è stata sicuramente un lavoro semplice già a partire dal titolo, ma Saviani, oltre ad essere un traduttore esperto di filosofia giapponese e buddhista, ha alle sue spalle non solo la traduzione di altre opere di Heisig che in questa impresa gli sono state particolarmente di supporto – tra cui *Filosofi del nulla* (2007, 2017) e *Il nulla e il desiderio* (2014) –, ma ha potuto contare anche sul rapporto personale e su un fitto scambio di e-mails con l'autore, su specifici problemi di traduzione così come su svariate questioni filosofiche e teologiche.

Per quanto riguarda il titolo principale, *Gli dei e la mente*, la preposizione generica e aperta "of" viene sostituita dall'articolo determinativo "gli" e il plurale "minds" viene posto al singolare preceduto dall'articolo determinativo, che provoca un leggero slittamento di significato, tanto inevitabile quanto fecondo nella sua comparazione con l'inglese originale. Nonostante queste determinazioni, condizionate solo in parte dalle strutture della lingua italiana, "gli dei" ai quali si dedica questo libro non sono divinità storiche specifiche (da definire) – e per questo Heisig

omette esempi troppo concreti che potrebbero saturare l'immaginazione del lettore – e men che meno viene chiaramente messo al centro della discussione “il” Dio dei cristiani, nonostante il Cristianesimo nella sua diffusione globale sia il punto di partenza dell’esposizione; tuttalpiù si tratta di immagini, spesso dai contorni sfumati, che ci permettono di relazionarci col divino pensato ed esperito dalla mente in generale e da una pluralità di menti in particolare, e allo stesso tempo di mantenere del divino una pluralità di idee. Gli dei sono sintomi di una condizione incurabile dell’essere umano e parlano a volte l’idioma letterale della superstizione – considerata da Heisig comunque parte fondamentale del Cristianesimo – mentre in altri casi non ammettono traduzioni nella dottrina teologica ortodossa. Quello che nel sottotitolo italiano compare come “risorse comuni” parafrasa l’inglese “*commons*”, altro termine ostico per traduttori e interpreti, tanto che in un passaggio del libro si è deciso di lasciarlo in inglese per spiegarne bene i contorni: *commons* indica qualcosa come un bene collettivo, un terreno comunitario o un patrimonio condiviso che nel caso di quest’opera si riferisce in primo luogo al campo della teologia, ma spazia dalle risorse intellettuali filosofiche a quelle vitalmente rilevanti dell’ambiente naturale nel quale ci troviamo.

La pluralità e la pluralizzazione rivestono effettivamente un ruolo centrale nella tematizzazione degli dei di Heisig, sia rispetto alla varietà di risorse intellettuali alle quali attingere dall’interno di una o più tradizioni colte sincretisticamente, sia in rapporto alla molteplicità di menti che pensano e recepiscono le svariate figure del divino. È grazie a questa multiformità del divino che Heisig è in grado, all’occasione, di relativizzare termini come “Dio” e “dei” utilizzandoli come sinonimi. Ad ogni modo, la sfida che Heisig propone al Cristianesimo è particolarmente scottante, data la storica pretesa di universalità che lo ha sempre caratterizzato – e che ovviamente non è tipica solo del Cristianesimo, ma anche di altre religioni che in questo libro vengono solo indirettamente sfiorate – e dato l’enorme successo, condiviso con la cultura occidentale in generale, nell’inglobare le differenze all’interno delle proprie tradizioni. Con la ripresa degli dei Heisig richiede al Cristianesimo molto di più che una dimostrazione di tolleranza, autocritica e curiosità, o di uno sguardo disinteressato dal di fuori, soprattutto se tra queste risorse compaiono temi come il nulla o la vacuità (*sūnyatā*, nel senso della negazione di ogni sostanzialità in virtù del mutuo condizionamento di tutte le cose, il che implica l’impossibilità di concepire un assoluto avulso dal concreto) e del non-io o non-sé (*anātman*, nel senso della negazione di un’identità personale stabile, e dunque anche di un’anima che possa risorgere dopo la morte). Per affrontare queste tematiche e le loro possibilità di (inter)azione – nella non-azione (*wu wei*) – il Cristianesimo si trova secondo Heisig di fronte alla necessità non solo di recuperare la sua teologia negativa, ma anche di guardare a modalità affermative che contemplino ampi margini di errore.

In sintonia in questo con il Buddhismo – soprattutto con le sue varianti Zen –, la preoccupazione di Heisig non è certo quella di distinguere con il coltello verità e falsità. Nella sua ricerca di risorse comuni, Heisig è invece attento a mantenere aperto e vuoto lo spazio per l'errore e il cambiamento, modificando così notevolmente lo statuto delle affermazioni, in particolare quelle catastafiche dottrinali su Dio, con il risultato di portare così il linguaggio stesso ai suoi limiti più estremi. La ricerca di “risorse comuni (teologiche)” guarda piuttosto alla consapevolezza della relazionalità degli sguardi e implica un riadattamento radicale della maniera di raccontare la storia degli dei e della religione – e in questo senso della sua derivazione etimologica dal col-legare – che comporta un mutamento sostanziale della dottrina cristiana e di cui possiamo vedere la necessità anche in altri campi del sapere, per esempio, in relazione alla storia della filosofia in generale. Questa pluralizzazione non viene intesa da Heisig né come degradazione della verità a relativismo né come occasione per riempire delle lacune aggiungendo ulteriore conoscenza al bagaglio culturale dell’umanità; piuttosto, scrive Heisig: “Le nuove domande richiedono nuovi modelli e ciò significa nuove idee.” (31) Nella sua trattazione Heisig si propone di ricercare delle immagini del divino che siano in linea con le condizioni di vita nelle quali la religione – e il Cristianesimo in particolare, al quale Heisig non risparmia parole dure contro la sua complicità nel sistematico genocidio di milioni di forme di vita sulla Terra – si trova attualmente. La questione ecologica sollevata da Heisig non si iscrive però nell’ambito di un precetto morale, o peggio moralistico, così come non intende stuzzicare con leggerezza motivi “criminalmente antropocentrici” (145) di preservazione di noi stessi. Il tema ecologico non è affrontato affatto come qualcosa di privato o personale, così come non è privato il linguaggio con il quale comunichiamo ed è collettivo lo spazio vitale della Terra che ospita e sostenta la nostra esistenza. La tematica ecologica emerge per Heisig piuttosto dalla mente stessa, indicata come luogo di origine della relazione tra il desiderio di Dio – derivante da un’essenza umana comune non riducibile ad alcun oggetto – e l’immagine di Dio – derivante da una cultura e un ambiente comuni. Dal punto di vista di molti critici della religione potrebbe sembrare anacronistico ritenere che in una società come quella occidentale si rivendichi la funzione di quegli dei che si pensavano morti e sepolti dalla razionalizzazione, industrializzazione e secolarizzazione. In realtà, nessuna di quelle critiche che persistono sotto diverse formulazioni e neppure il costante sospetto che la colpa della produzione di cotante immagini illusorie sia solo opera di un soggetto insoddisfatto, si è avvicinata a seppellire vivi gli dei. Heisig formula questo concetto così: “Sono convinto che, da qualunque direzione si approcci il semplice fatto che gli dei appaiono nella mente, si impari qualcosa di prezioso sulla mente ma anche su quegli dei che saltano fuori dalle loro immagini scolpite e balzano nella materia della vita. Le idee fredde e senza vita degli dei che

sono accusate di ingombrare la mente hanno bisogno di più di un'autopsia razionale per spiegare da dove vengano e che cosa le abbia uccise.” (91) Heisig infatti respinge le critiche basate sull’eziolegia delle immagini degli dei e rivolge invece la sua attenzione al desiderio, la cui attività rivela in tutta la sua contraddittorietà il rapporto tra immagine e realtà le quali finiscono per rovesciarsi l’una nell’altra. “Meno la nostra espressione di questo desiderio diventa coscientemente convenzionale, più essa cede al letterale la sua natura simbolica” (106), scrive Heisig nel cuore della sua argomentazione, intendendo così farci notare come nel momento in cui la coscienza del desiderare viene meno, viene meno anche la capacità di distinguere tra tale azione e l’oggetto creato dal desiderare stesso e successivamente considerato reale. Porre l’ulteriore domanda sulla connessione tra la provenienza delle domande e, in definitiva, su ciò a cui le risposte fanno riferimento, amplia la nostra prospettiva e allontana l’umano dal centro della scena per riscoprire la natura di cui l’umano fa comunque parte, senza poterne individuare dei signori o creatori. È così che Heisig addita nel desiderio impossibile di conoscere la realtà in quanto pura connettività del nulla la massima espressione di connettività nel mondo (140), e a questa condizione epistemologica di incompletezza cronica si addice molto meglio una meontologia che un’ontologia. Per Heisig, infatti, “l’umanità è più divina quando si arrende e nega se stessa.” (171) Dopo aver indagato a lungo sull’arroganza sia del parlare degli dei come di entità letterali che del liquidarli completamente dai nostri racconti sull’umano, Heisig sviluppa una propria risposta interculturale al quesito di cosa ci facciano gli dei nella mente, per poi concludere la propria argomentazione manifestando pacatamente il proprio scetticismo riguardo alla probabilità che le istituzioni ecclesiastiche facciano uso delle risorse teologiche a loro disposizione, senza che però per questo ne esca indebolito il suo convincimento della necessità di una rivoluzione naturale che, in un modo o nell’altro, avrà luogo.

L’affascinante argomentazione adottata da Heisig potrebbe tuttavia dare adito ad alcune critiche che io mi propongo qui di presentare in sette punti. In primo luogo lo spaccato che Heisig offre al e del Cristianesimo globale si rivela in fondo meno globale di quanto potrebbe sembrare, dato che sia la ricerca di risorse comuni – come già accennato da John Maraldo riguardo alle fonti cristiane nella sua recensione dell’opera – che la gamma di tradizioni con le quali Heisig compara il Cristianesimo sono in realtà limitate all’Asia orientale e solo ad alcune tra le tradizioni di questa porzione di mondo. In questo modo, non solo sono tralasciati Induismo e Confucianesimo in Asia, ma non si tiene conto delle numerose religioni e credenze mono- e politeistiche presenti in ogni angolo del mondo dall’Australia, all’Africa e all’America Latina. Si tratta certo di un punto debole nell’argomentazione di Heisig, e tuttavia non mi sembra avere senso farne una questione decisiva in questo contesto, dato che Heisig, che è indiscutibilmente un esperto di Asia orientale oltre

che di teologia cristiana, ma non solo, non mostra affatto l'intenzione nel suo testo di scrivere un'encyclopedia sugli dei e la mente, ma semplicemente di argomentare rimanendo all'interno del suo campo di competenza. Nonostante ciò, la filosofia – e probabilmente anche la teologia – necessita urgentemente di buoni esempi di un consapevole posizionamento nel panorama globale e questo scritto ne sarebbe stata una buona occasione. In secondo luogo, le argomentazioni teoretiche di Heisig potrebbero sembrare troppo asciutte e razionali a chi, magari muovendosi di frequente nell'ambito del dialogo interreligioso e interculturale, sa che con schemi generali o non si fa molta strada o si incappa rapidamente in difficoltà ed imbarazzo. Si avverte la mancanza, cioè, di esempi o indicazioni più pratici e concreti, in particolare riguardo alla cura della Terra. È importante tuttavia sottolineare la fiducia che Heisig ripone nel responsabilizzare i singoli nelle loro interazioni al fine di poter mettere in pratica le riflessioni che lui ci presenta dal suo punto di vista e a partire dalla sua esperienza. Per quanto riguarda la suggestione ecologica e anti-antropocentrica, inoltre, sarebbe particolarmente interessante un confronto con alcuni tentativi di uscire dall'umano guardando – magari in forma sperimentale – alla connessione o funzione della natura; infatti, per essere una richiesta di allontanamento dall'antropocentrismo, il tema dell'umano risulta ampiamente presente nelle argomentazioni di Heisig, anche se per lui “questo non significa che il divino sia solo in noi, che gli dei siano solo nella mente, ma solo che per il nostro mondo l'unico modo in cui il divino può diventare cosciente, per quanto ne sappiamo, è attraverso la mente umana. Forse ci sono altre e più elevate forma di coscienza, ma è improbabile che le riconosceremmo, o che non le ridurremmo prontamente a nostra immagine e somiglianza, come facciamo con tutte le immagini degli dei.” (142) Anche se noi indubbiamente non possiamo guardare il mondo con gli occhi di un pipistrello, nulla ci ha impedito di provarci, appunto anche attraverso quella immaginazione che ci fornisce le immagini degli dei, o di immaginare una neutralità di sguardo, appunto uno sguardo divino, che nella particolarità della sua manifestazione sarebbe interessante da analizzare rispetto al rapporto con la natura. Un quarto punto riguarda più direttamente la natura, nella fattispecie il fatto che “la Terra ci rivolge a noi stessi in un modo che nessun'altra forma di autoriflessione può fare. È, potremmo dire, il nostro innato stimolo al non-sé”. (142) Senza dimenticare l'intento di riconnessione dell'umano con la natura, la mancata argomentazione del perché la Terra e non i cyborg ci rivolga a noi stessi in un modo che nessun'altra forma di autoriflessione possa fare, dà un senso di incompletezza alla questione sollevata. A tal riguardo, non è del tutto chiaro cosa si intenda con i termini “natura” e “Terra” o, detto altrimenti, quanto appartengano alla Terra strumenti tecnologici assemblati da materiali naturali come il silicio e il silicone, o quanto il naturale spirito produttivo e creativo dell'essere umano faccia parte della natura o meno. Formalmente, infine, lo scritto risulta par-

ticolarmente denso di concetti, i quali vengono solamente accennati per poi andare avanti con la complessa argomentazione – cosa di cui Heisig si scusa esplicitamente all'inizio della trattazione. Chi non gode di una certa familiarità sia con la storia della filosofia – europea e giapponese – che con la storia della teologia cristiana, si potrebbe dunque perdere nelle serpentine dei fini ragionamenti e delle critiche di Heisig. Nonostante ciò il libro fornisce una buona visione d'insieme su entrambi gli ambiti intellettuali. Permettendomi un'ultima nota personale, la sospetta velocità con la quale Heisig indica nella connettività un fenomeno che di primo acchito sembra voler essere tanto universale quanto il Dio cristiano, mi ha indotta a dubitare della desiderabilità stessa di una tale onnipresenza. Detto questo, è evidente che non tutti questi sette punti potevano essere trattati esaustivamente nell'ambito di questo scritto e delle lezioni universitarie che ne hanno fornito l'occasione: è a partire da questa consapevolezza che devono essere intese le critiche accennate in questa ultima sezione. Il libro offre in ogni caso innumerevoli spunti di riflessione e dialogo, che si mostrano ancora più caleidoscopici in una lettura obliqua della traduzione e del cosiddetto originale – in questo caso in lingua inglese.

Francesca Greco
Universität Hildesheim