

Religione e religioni in prospettiva teologico-fondamentale

0. Premesse: la prospettiva epistemologica della riflessione

La tematica di questo capitolo mi offre occasione di sottolineare il carattere dinamico e insieme comunitario della ricerca di cui propongo alcuni risultati parziali, che trova nella specializzazione di Teologia fondamentale (=d'ora innanzi TF) della Pontificia Università Lateranense il suo grembo e il suo destinatario privilegiato. Poiché non sembra più il tempo di espressioni individuali del sapere teologico, mentre si impone con sempre maggior urgenza il tentativo di superare la frammentazione che tale sapere di riflesso sperimenta e che non manca di assumere la forma di una sorta di disperazione epistemologica, il lavoro di squadra e il confronto dialettico con prospettive diverse si impone come uscita di sicurezza quasi obbligata per non soccombere all'apofatismo e all'individualismo. Sono pertanto grato per questa ulteriore possibilità di confronto che mi viene offerta, mentre avverto che quanto propongo pur essendo il frutto della mia personale riflessione, si nutre dell'apporto innanzitutto dei colleghi che condividono lo stesso ambiente di ricerca e di insegnamento e in esso lavorano.

La prospettiva del mio contributo sarà soprattutto epistemologica e tuttavia lascerò che lo schematismo soggiacente appaia piuttosto in filigrana rispetto alla trattazione del tema, dispensando me stesso e chi mi ascolta dalla elucidazione previa dello statuto epistemologico, sempre discusso e discutibile, dell'ambito disciplinare che assumo, ossia la teologia fondamentale.

0.1. Tentativo di evitare sia una epistemologia formalistica sia un'epistemologia integralistica e di offrire una prospettiva dialogica

L'impegno assunto intende escludere in primo luogo una epistemologia di tipo formalistico, di cui si faccia carico una sorta di meta-disciplina (quale appunto l'epistemologia tout court pretende di essere) chiamata a disegnare i confini ed attribuire i compiti ai diversi ambiti del sapere. Non infatti di dover ricorrere ad una disciplina superiore (che presupporrebbe l'esercizio di strumenti sterili o di una ragione separata dalla storia e dal reale), cui sia affidato il compito di disegnare la mappa delle conoscenze concernenti un determinato oggetto e provenienti da ambiti scientifici diversificati. Al contrario ciascuna area disciplinare o ciascuna forma del sapere è chiamata ad

elaborare una propria epistemologia, in cui situare ed organizzare i diversi approcci sia interni al proprio stesso settore, sia provenienti dall'esterno. Avremo, come di fatto abbiamo, tante epistemologie del fatto/fenomeno religioso quante sono le aree disciplinari e le forme del sapere che se ne occupano e la loro plausibilità dipenderà dalla capacità di esprimere fedelmente e scientificamente l'oggetto formale che loro appartiene. Dichiarare in partenza l'ambito entro cui un lavoro, sia pure interdisciplinare come il nostro, si situa non è solo questione di buona educazione nei confronti di chi partecipa ad un Colloquio o legge un libro e di chi ha dovuto preparare un singolo intervento, necessariamente settoriale, bensì ci sembra determinante ai fini della chiarificazione degli intenti e dei ruoli, necessariamente differenziati, che di fatto vengono attribuiti agli esiti delle singole ricerche.

In secondo luogo questa volta a livello contestuale, come si esclude una prospettiva formalistica, così va accuratamente evitata una impostazione integralistica del tema. Il fondamentalismo sempre in agguato – e tuttavia non si può tacere o fare epoché dell'appartenenza dello studioso ad un contesto culturale, che, precedendo la sua ricerca, fa sì che essa ne sia comunque espressione. Nessuno, infatti, può prevedere di porsi in una situazione di equidistanza rispetto alle esperienze umane che pretende di decifrare con la propria ricerca, quasi si trovasse in un laboratorio asettico o su un qualche satellite, che lo immunizzi da ogni coinvolgimento storico-culturale. L'ambiente, la lingua, la cultura di appartenenza costituiscono un *background* da cui non ci si può liberare in assoluto e a tale *background* appartiene anche la religione. Lo stesso agnosticismo, o ateismo o indifferenza religiosa del ricercatore non costituiscono affatto delle garanzie di equidistanza, al contrario valgono, spesso anche con peso maggiore della stessa appartenenza credente, a situarlo in un orizzonte particolare: "Oui; mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc?"¹. La "professione dei contrari"² si declina qui nei termini della corrispondenza fra appartenenza e coinvolgimento in un'esperienza religiosa e possibilità di approfondimento critico e speculativo della stessa. L'amore non esclude, ma precede, accompagna e inverte la conoscenza, senza sovrapporsi ad essa, bensì fornendole una sorta di grembo nel quale e dal quale esprimersi vitalmente. La presunta "laicità" di certo scientismo non è affatto apportatrice di autentica scientificità. Bisogna pertanto diffidare di dichiarazioni di neutralità, in nome dell'esercizio di una ragione (filosofica o scientifica) separate, che precedono o accompagnano studi sull'esperienza

¹ B. PASCAL, *Pensieri*, a cura di A BAUSOLA, Rusconi, Milano 1993 (con testo originale a fronte), 248 (fr. 233 Brunschvicg = 451 Chevalier).

² "Se mai c'è un tempo in cui si deve far professione dei due contrari, è quello in cui si accusa di ometterne uno" (*Ib.*, 445, fr. 865 Brunschvicg = 790 Chevalier). Su questo tema pascaliano cf I. MANCINI, "Radicalismo cristiano", in G. MOSCI (ed.), *Agonie del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1977, 19-67.

religiosa, anzi è quello il caso in cui occorre esercitarsi con maggior impegno a smascherare i presupposti contestuali di quanto ci viene proposto.

Lo stesso Lonergan, nel suo *Method in Theology*, sebbene inquadri l'analisi dell'esperienza religiosa nell'ambito dell'autotrascendersi dell'uomo, allorché la descrive più dettagliatamente ricorre alla metafora dell'innamoramento e, riportando il pensiero di Friedrich Heiler, afferma: "c'è una realtà trascendente; essa è immanente nel cuore dell'uomo; è suprema bellezza, verità, giustizia, bontà; è amore, misericordia, compassione; la via per andare a lei è il pentimento, il rinnegamento di sé, la preghiera; questa via importa l'amore del prossimo, anche dei propri nemici; e ancora questa via consiste nell'amore di Dio, cosicché la beatitudine è concepita come conoscenza di Dio, unione con lui, o dissoluzione in lui. Ritengo non sia difficile vedere come queste sette caratteristiche comuni alle religioni mondiali sono implicite nell'esperienza di essere innamorati in modo illimitato. Essere innamorati è essere innamorati di qualcuno [...]. Ho concepito l'essere innamorati di Dio come l'adempimento sommo della capacità che l'uomo ha di autotrascendersi. Questa concezione della religione è sostenuta quando Dio viene concepito come l'adempimento supremo delle nozioni trascendentali, cioè come la suprema intelligenza, verità, realtà, giustizia, bontà"³.

Qualora il precedente riferimento a Pascal (e implicitamente ad Agostino) ingenerasse il dubbio che qui si intenda proporre una concezione fideistica del rapporto fra l'esperienza religiosa e le diverse forme di approccio ad essa, e per ulteriormente esplicitare il nostro intento, non ci resterebbe che rimandare alle pagine di *Wahrheit und Methode*, nelle quali uno dei mostri sacri del pensiero ermeneutico contemporaneo, nell'espone la propria "teoria dell'esperienza ermeneutica", ribaltando le tesi del neutralismo illuministico, sulla scia della scoperta heideggeriana della pre-comprensione, propone il recupero del pregiudizio (ed in particolare dell'autorità e della tradizione) come elementi costitutivi della coscienza storica e del sapere che ne deriva. Anche qui convivono appartenenza e distanza critica come fondamentali condizioni di possibilità del conoscere: "Il senso dell'appartenenza, - scrive Gadamer - cioè il momento della tradizione, si concreta così, nel rapporto storico-ermeneutico, nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi. L'ermeneutica deve muovere dal fatto che colui che si pone a interpretare ha un legame con la cosa che è oggetto di trasmissione storica e ha o acquista un rapporto con la tradizione che in tale trasmissione si esprime. D'altra parte, la coscienza ermeneutica sa che non vi può essere, nei confronti dell'oggetto, un legame immediatamente valido e indiscusso, come quello che si realizza all'interno di

³ B. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, trad. it. di G. B. SALA, Queriniana, Brescia 1975, 129-131.

una tradizione non interrotta e sempre accettata. In realtà, si verifica invece una polarità di familiarità ed estraneità, ed è su di essa che si fonda il compito dell'ermeneutica [...]”⁴.

La peculiarità dell'“oggetto” impone, dunque, il coinvolgimento. Nel suo provocatorio *Credere di credere*, Gianni Vattimo, da buon seguace ed epigono del pensiero ermeneutico, esprime così il metodo e il tipo di scrittura che intende proporre al lettore: “[...] il tema della religione e della fede sembra richiedere una scrittura necessariamente «personale» e impegnata”, laddove purtroppo per lui “personale” significa semplicemente soggettiva, nel senso più radicalmente soggettivistico. Resta comunque senz'altro condivisibile l'affermazione secondo cui “nessuno di noi, nella nostra cultura occidentale - e forse in ogni cultura - comincia da zero nel caso della questione della fede religiosa”⁵. Il sapere credente è riuscito ad esprimere e teorizzare la dimensione personale e insieme oggettiva ed universale del discorso sulla religione in una memorabile pagina della *Grammatica dell'assenso* di John Henry Newman: “In fatto di religione un uomo può parlare a proprio nome, e solo a proprio nome. La sua esperienza basta ad autorizzarlo a parlare di sé; di farsi portavoce altrui egli non ha il diritto; non può pretendere di far legge per tutti, ma solo di conferire la sua esperienza al cumulo della esperienza psicologica comune. Sa che cosa lo ha soddisfatto e lo soddisfa, e che se soddisfa lui probabilmente soddisferà anche altri; se è così, come egli è convinto che sia, allora ciò che egli ne dice varrà anche per gli altri: perché la verità è una”⁶.

0.2. Oltre il modello “ermeneutico” e verso un modello fondativo-contestuale della TF in prospettiva sacramentale

L'articolazione della tematica del rapporto religione/religioni dal punto di vista teologico-fondamentale segue lo svolgimento di quel modello *fondativo-contestuale* della teologia fondamentale, che abbiamo avuto modo di teorizzare in altre occasioni e che si incarica di interpretare la Rivelazione in chiave e in prospettiva *sacramentale*⁷. Senza indulgere più del necessario nella tematizzazione epistemologico-formale di tale modello ed esibirne in questa sede esaustivamente le motivazioni, ci preme tuttavia indicarne schematicamente le coordinate.

⁴ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 1983, 344-345.

⁵ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, 7-8.

⁶ J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, a cura di G. COLOMBI e E. GUERRIERO, Jaca book - Morcelliana, Milano - Brescia 1980, 238.

⁷ Abbiamo documentato e sviluppato questo modo di approcciare il tema della rivelazione in G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, cit., come contributo alla elaborazione del momento apologetico (*auditus temporis*) all'interno di un progetto di teologia fondamentale di tipo fondativo-contestuale. Per quanto concerne l'orizzonte sacramentale, anzi eucaristico, della teologia cf G. LAFONT, “Verso un rinnovato orientamento eucaristico del linguaggio teologico”, in I. SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*. Teologia, ermeneutica e verità, EDB, Bologna 1993, 257-270.

L'orizzonte o prospettiva sacramentale, entro cui si inscrive il modello fondativo-contestuale di teologia fondamentale adottato, nasce dalla convinzione relativa alla necessità di un serio ed equilibrato superamento del modello ermeneutico, imperante nel sapere della fede in età postmoderna⁸. Sembra a chi scrive che tale modello abbia ormai esaurito le sue possibilità e la sua espressività in ordine allo statuto epistemologico della teologia, e ciò nonostante gli ineludibili guadagni che ha prodotto e che, essi stessi, spingono ad andare oltre (basterà richiamare qui l'ingresso della coscienza storica nel sapere della fede e le possibilità di un fecondo dialogo con il sapere filosofico). Né ci sembra plausibile una riformulazione della teologia in chiave "fenomenologica", se e nella misura in cui il riferimento è interpretato entro i canoni riconosciuti della fenomenologia di matrice husserliana, ma che ovviamente si esprime e realizza in una molteplicità di modi, di scuole, di autori, come del resto l'ermeneutica filosofica e teologica. L'assunzione della prospettiva sacramentale presenta a mio avviso il vantaggio per il teologo di non dover assumere (sul piano beninteso ispiratore) categorizzazioni filosofiche elaborate al di fuori del contesto cristiano, ma di far riferimento alla stessa filosofia cristiana, ossia al pensiero sgorgante dalle viscere della cristiana religione (espressione rosminiana), anch'essa espressa e consegnata in una molteplicità di modi e figure. Basterà qui richiamare il nome di Maurice Blondel perché ci si possa rendere facilmente conto almeno approssimativamente di quanto qui intendiamo esprimere. E ciò in linea con la preziosa indicazione contenuta nella *Fides et ratio*, secondo cui: "In aiuto alla ragione, che cerca l'intelligenza del mistero, vengono anche i segni presenti nella Rivelazione. Essi servono a condurre più a fondo la ricerca della verità e a permettere che la mente possa autonomamente indagare anche all'interno del mistero. Questi segni, comunque, se da una parte danno maggior forza alla ragione, perché le consentono di ricercare all'interno del mistero con i suoi propri mezzi di cui è giustamente gelosa, dall'altra la spingono a trascendere la loro realtà di segni per raccoglierne il significato ulteriore di cui sono portatori. In essi, pertanto, è già presente una

⁸ A proposito dell'ermeneutica in teologia cf S. NATOLI, *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, 137). Per una puntualizzazione del rapporto e dell'assunzione dell'ermeneutica in teologia cf tra l'altro: S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973; C. GEFFRÉ, «La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie», in *Recherches de Science Religieuse* 52 (1978) 268-298; G. MURA, «Ermeneutica e teologia», in AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Città Nuova, Roma 1979, 77-125; P. CODA, «Ragione ermeneutica e teologia», in *Filosofia e Teologia* 7 (1993) 18-25; IDEM, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL-Mursia, Roma 1997, in particolare 160-169; G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Ave, Roma 1990, 15-55, le nostre obiezioni *ib.* 224-225; IDEM, «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica», in *Filosofia e Teologia* 9 (1995) 3-8; I SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, op. cit.- Un esempio circa i guadagni che un'attenta e critica assunzione del modello ermeneutico può produrre in teologia nel recente volume di A. MILANO, *Quale verità*, Per una critica della ragione teologica, EDB, Bologna 1999, in particolare cf 67-90; un ulteriore recente esempio di modello ermeneutico in teologia fondamentale può essere rappresentato dal testo del C. DOTOLO, *La teologia fondamentale di fronte alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, LAS, Roma 1999, dove si vede con chiarezza come l'interlocutore riesca a catturare l'apologeta al punto di ridurlo a pensare con le sue stesse categorie, analogamente a quanto verificatosi nell'ambito dell'apologetica antiilluministica, che ha finito col produrre quel "razionalismo teologico" contro cui ebbe a combattere Antonio Rosmini [cf a riguardo G. LORIZIO, "Neopelagianesimo e razionalismo teologico. A proposito di un «opuscolo» rosminiano", in *Lateranum* 57 (1991) 411-440].

verità nascosta a cui la mente è rinviata e da cui non può prescindere senza distruggere il segno stesso che le viene proposto. Si è rimandati, in qualche modo, all'orizzonte *sacramentale* della Rivelazione e, in particolare, al segno eucaristico dove l'unità inscindibile tra la realtà e il suo significato permette di cogliere la profondità del mistero. Cristo nell'Eucaristia è veramente presente e vivo, opera con il suo Spirito, ma, come aveva ben detto san Tommaso, « tu non vedi, non comprendi, ma la fede ti conferma, oltre la natura. E un segno ciò che appare: nasconde nel mistero realtà sublimi ». Gli fa eco il filosofo Pascal: «Come Gesù Cristo è rimasto sconosciuto tra gli uomini, così la sua verità resta, tra le opinioni comuni, senza differenza esteriore. Così resta l'Eucaristia tra il pane comune». La conoscenza di fede, insomma, non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio”⁹.

0.3. La pertinenza teologico-fondamentale della riflessione sulla religione e sulle religioni

Riflettere sui diversi approcci alla religione da un punto di vista teologico rimanda immediatamente alla connotazione fondamentale di tale tematizzazione e ciò per almeno un duplice ordine di motivazioni. In primo luogo in quanto sembra ormai acquisita la vocazione epistemologica della teologia fondamentale sia *ad intra*, ovvero in rapporto al sapere teologico nel suo complesso e nella sua articolazione¹⁰, sia *ad extra*: la teologia fondamentale, nonostante i ricorrenti tentativi di ridurla ad una sorta di introduzione alla dogmatica, è e rimane costitutivamente un'area disciplinare di frontiera, essendo chiamata a riflettere sui rapporti della teologia con le altre forme del sapere e a porsi in ascolto delle risultanze contenutistiche provenienti dagli altri mondi epistemici, in particolare allorché essi si occupano di tematiche, che anche la teologia affronta dal proprio punto di vista¹¹. L'esperienza religiosa e il fatto/fenomeno della religione costituisce indubbiamente uno di questi contenuti fondamentali per il sapere teologico ed esige, data la particolare complessità dell'oggetto, un approccio interdisciplinare.

⁹ *FeR*, 13.

¹⁰ Basterà richiamare a questo proposito il famoso libro di R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1968 e il quarto volume dell'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, intitolato *Trattato di gnoseologia teologica* (trad. it. a cura di A. FRANZINI, Queriniana, Brescia 1990).

¹¹ Tale connotazione "apologetica" della fondamentale mi sembra almeno formalmente ormai pacificamente acquisita, tanto che giustamente è stato scritto: "Parafrasando Heidegger, si potrebbe dire che la Fondamentale costituisce la «sentinella» della teologia. Essa è vigile su ciò che avviene all'interno della dinamica teologica e, nello stesso tempo, è attenta a ciò che si verifica nella storia" (R. FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 9).

In secondo luogo, sul piano contenutistico, la problematica della religione è tipica della teologia fondamentale e ciò ad un duplice livello. In prima istanza il trattato teologico *de religione* appartiene tradizionalmente a tale area disciplinare¹². In tale ambito, la teologia, allorché ed in quanto si occupa della religione, non può esimersi dal compito - comune alle altre forme del sapere che si occupano dello stesso oggetto - di definire/descrivere quanto intende studiare¹³, per verificare e/o falsificare cammin facendo tale ipotesi di lavoro e per giungere ad una elaborazione plausibile di tale oggetto dal proprio punto di vista. Ma qui siamo ancora a livello introduttivo. Ciò che ulteriormente rende specificamente teologico-fondamentale tale riflessione è l'ulteriore compito di mostrare la peculiarità dell'esperienza religiosa, fra le altre esperienze umane fondamentali, per passare ad ulteriormente descrivere il compiersi ed il trascendersi di tale esperienza nella fede cristologica e trinitaria. La sensibilità degli autori e delle scuole potrà (come di fatto accade) anche impostare il cammino in direzione opposta, ossia proporsi di diffondere la luce dell'evento fondatore accolto nell'adesione credente, sulla peculiare esperienza umana religiosa, che rimanda all'uomo, ai suoi gemiti, alle sue attese, alle sue gioie e alle sue passioni. Qualunque percorso si intenda attivare resta per il teologo fondamentale la riflessione sul rapporto, certamente dialettico, tra fede cristologica e religione, dove non ci si può esimere dall'istruire una risposta plausibile alla domanda se e in che misura il Cristianesimo sia una religione. Questione ardua e comunque imprescindibile per il dialogo interreligioso¹⁴.

Ponendosi in questo ambito, ma non solo in esso, la *quaestio de religione* incrocia da un lato la *quaestio de veritate* e dall'altro la *quaestio de revelatione*. Il dialogo col sapere filosofico risulta quanto mai necessario e ad entrambi i livelli. Il primo, infatti, richiama, da un lato l'istanza veritativa del sapere teologico e dei suoi presupposti, dall'altro la tematica del *de vera religione*, che il teologo onesto non può glissare alla maniera del *Nathan der Weise*, con una sorta di parabola dei tre anelli¹⁵, che nel frattempo si sono notevolmente moltiplicati. Il secondo livello suggerisce la necessità del confronto non solo con la filosofia della religione, bensì anche con la filosofia della rivelazione, o, se

¹² Anche a questo proposito basterà citare il primo volume dell'*Handbuch der Fundamentaltheologie*, dal titolo *Trattato sulla religione*, ed. it. a cura di N. GALANTINO, Queriniana, Brescia 1990. Per un quadro circa le "convergenze" caratterizzanti l'attuale situazione epistemologica della teologia fondamentale cf R. FISICHELLA, "Introduzione", in IDEM (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 7-15.

¹³ Per la discussione sulla necessità o meno di una definizione previa del concetto o almeno della categoria euristica di religione cf P. CODA, "Significato e obiettivo di un percorso di ricerca", in M. ALIOTTA (ed.), *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 24-25.

¹⁴ La questione è stata formalmente trattata al Congresso ATI di Troina da M. ANTONELLI, "L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione", in M. ALIOTTA (ed.), *op. cit.*, 93-124; cf inoltre N. SCHIFFERS, "Religion", in *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, IV, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969, 164-175 e A. BERTULETTI, "Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale", in AA. VV., *Cristianesimo, religione, religioni* (a cura del Seminario di Bergamo), Glossa, Milano 1993, 95-114.

¹⁵ Cf G. E. LESSING, *Nathan der Weise*, a cura di C. CASES, Mursia, Milano 1962, 102ss.

si vuole, con la valenza filosofica e speculativa, nell'orizzonte contemporaneo particolarmente avvertita, della rivelazione¹⁶, sempre naturalmente in rapporto alla verità e al suo donarsi in forma rivelativa.

In seconda istanza la *teologia delle religioni* è dal suo sorgere situata in quel settore del sapere teologico che risponde al nome di teologia fondamentale. Il documento della Commissione Teologica Internazionale su "Il Cristianesimo e le religioni", dell'autunno 1996, dal quale non si può prescindere nella trattazione di queste tematiche, richiama una certa indecisione epistemologica concernente lo statuto di questa disciplina. La sua connotazione fondamentale ci sembra comunque acquisita sia nel caso in cui si preferisse impostare la problematica nell'ambito della dimensione cosmica della rivelazione e dell'alleanza, sia nel caso in cui si preferisse trattarla in chiave trascendentale, seguendo una delle due direzioni impresse al trattato nella teologia pre-conciliare, che tanto rilievo ha avuto nel suggerire l'impostazione del Vaticano II a riguardo. Ecco come il documento stesso descrive tali orientamenti: "Nella teologia cattolica anteriore al Vaticano II si rilevano due linee di pensiero in relazione al problema del valore salvifico delle religioni. Una, rappresentata da Jean Daniélou, Henri de Lubac e altri, ritiene che le religioni si fondino sull'alleanza con Noè, alleanza cosmica che comporta la rivelazione di Dio nella natura e nella coscienza, e che è diversa dall'alleanza con Abramo. In quanto conservano i contenuti di questa alleanza cosmica, le religioni contengono valori positivi, che però, in quanto tali, non hanno valore salvifico. Sono «segnali di attesa» (*pierres d'attente*), ma anche «pietre di inciampo» (*pierres d'achoppement*), dovute al peccato. Essi, da soli, vanno dall'uomo a Dio: soltanto in Cristo e nella sua Chiesa raggiungono il loro compimento ultimo e definitivo. L'altra linea, rappresentata da *Karl Rahner*, afferma che l'offerta della grazia, nell'ordine attuale, raggiunge tutti gli uomini e che essi hanno la coscienza certa, non necessariamente riflessa, della sua azione e della sua luce. A motivo della caratteristica di socialità propria dell'essere umano, le religioni, in quanto espressioni sociali della relazione dell'uomo con Dio, aiutano i propri seguaci ad accogliere la grazia di Cristo (*fides implicita*) necessaria per la salvezza e ad aprirsi all'amore del prossimo che Gesù identifica con l'amore di Dio. In tal senso, esse possono avere valore salvifico, sebbene contengano elementi di ignoranza, di peccato e di perversione"¹⁷.

¹⁶ Ci permettiamo a tal proposito di rimandare al nostro saggio "La Rivelazione fra teologia e filosofia" in *Lateranum* 61 (1995) 273-314 [si tratta del volume N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*. Miscellanea in onore di P. Umberto Betti OFM, Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense 1995, 7-48].

¹⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, 4. D'ora in poi CTI.

Se nel prosieguo del documento prevale - come d'altronde è normale in una presa di posizione quasi magisteriale - la preoccupazione di evitare atteggiamenti di relativismo, di pluralismo o di malinteso inclusivismo, cui soggiace una concezione debolistica della verità e della salvezza di cui l'evento Cristo è portatore per il mondo intero (altre religioni comprese), gli stimoli alla elaborazione di una corretta teologia delle religioni sono certo notevoli, soprattutto perché tale trattazione, per essere fedele alla propria vocazione teologica, non può ridursi alla semplice descrizione delle esperienze religiose e dei valori di cui sono foriere, senza alcun riferimento al Salvatore unico ed universale. D'altra parte bisogna anche registrare che il testo del documento non intende assolutamente riproporre un'impostazione di tipo ecclesiocentrico ed esclusivista nella trattazione di una problematica così delicata.

1. L'Unico e i molti

L'intreccio fra la questione relativa alla religione e quella concernente le religioni richiama con evidenza la dialettica del rapporto fra unità/pluralità del fatto/fenomeno religioso, che a sua volta rimanda alla decisiva questione dell'unicità (singolarità) / universalità dell'evento cristologico.

1.1. L'unità/pluralità del fatto/fenomeno religioso e l'istanza veritativa ad esso sottesa

In ordine al primo di questi rapporti mi piace rimandare a un frammento eracliteo, a mio avviso particolarmente significativo e suggestivo al tempo stesso:

ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη,
χειμῶν θέρος,
πόλεμος εἰρήνη,
κόρος λιμός,
ἀλλοιοῦται δε ὅκως πῦρ,
ὀκόταν συμμιγῆι θυώμασιν,
ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκζάστου

il dio [è] giorno notte,
inverno estate,
guerra pace,
sazietà fame,
e si altera nel modo in cui il fuoco,
ogni volta che divampi mescolato a spezie,
riceve nomi secondo il piacere di ciascuno

[Eraclito, frammento 14 (A

91)]¹⁸

¹⁸ Il frammento si trova in: G. COLLI, *La sapienza greca*, III: Eraclito, Adelphi, Milano 1980, 88-91. Ecco come si esprime il Colli, nel suo commento: "Il dio è Apollo (giorno = Helios, estate, sazietà, pace) - Dioniso (notte = νυκτίπολος, inverno, fame, guerra), e si manifesta come rappresentazione (καθ' ἡδονὴν = prospettivismo) modificandosi (esprimendosi) a contatto con i fumi [teoria dell' ἀναθυμίασις = esalazione, secondo un'interpretazione delfica]. θυῶμα indica la spezia destinata a bruciare in un sacrificio - ciò che interessa non è il profumo soltanto, ma il punto di vista di chi partecipa al sacrificio - fuoco e fumo di vari colori e odori - dove i "nomi" (rappresentazioni) dipendono dal punto di vista" (*ib.*, 156).

Il frammento¹⁹ sia nel testo di Eraclito che nell'ermeneutica che ce ne offre il Colli mi sembra interpellare in maniera forte e non estrinseca la tematica del presente Convegno: 1) tutta la molteplicità del mondo, la sua “illusionistica corposità”, la sua esaltante policromia, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio [= la pluralità delle esperienze religiose e dei culti (esalazioni diverse)], 2) allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole dei sapienti, che tentano di nominare le manifestazioni del sacro [= gli approcci e i settori del sapere che si occupano della/e religione/i], manifestazioni del sensibile che costituiscono le orme del nascosto. “Ma l'enigma si formula contraddittoriamente. Eraclito non soltanto usa la formulazione antitetica nella maggioranza dei suoi frammenti, ma sostiene che il mondo stesso che ci circonda non è altro che un tessuto - illusorio - di contrari. Ogni coppia di contrari è un enigma, il cui scioglimento è l'unità = il dio che vi sta dietro”²⁰.

Alla sapienza presocratica farà eco a secoli di distanza il filosofo della *coincidentia oppositorum* (ancora la contraddizione) e della *docta ignorantia* (sapienza trascendente), al quale si deve la formula dell' *una religio in rituum varietate*²¹. Non si tratta come una interpretazione letterale potrebbe suggerire di una sorta di meta-religione, che trascende ed include le più diverse espressioni culturali e religiose, né di un lessinghiano “cristianesimo della ragione”²², tanto riconciliato e conciliatore da annullare le differenze e le appartenenze. Una corretta interpretazione del *De pace fidei* non consente alcuna deriva sincretistica, piuttosto suggerisce un inclusivismo cristologico capace di abbracciare ogni espressione particolare di autentica religiosità. Anche qui svolgono un ruolo

¹⁹ Qui non soltanto viene confermata l'importanza generica dell'enigma in questo momento aurorale del pensiero e la sua intima connessione con la sfera della sapienza, ma consente ad un interprete autorevole come il Colli di formulare alcune suggestive ipotesi di lavoro tra le quali quella secondo cui tutta la sapienza di Eraclito può essere riportata sotto la prospettiva dell'enigma, cosicché alla fine si presenta l'ipotesi che tutta la sapienza di Eraclito sia un tessuto di enigmi che alludono ad un'insondabile natura divina. Si tratta del tema dell'unità dei contrari. L'unità, il dio, il nascosto, la sapienza designano il fondamento ultimo del mondo. Tale fondamento è trascendente. Ricordiamo un altro famoso frammento: "Nessun uomo, tra quelli di cui ho ascoltato i discorsi, giunge al punto di riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose" (14 [A 17]). Allora l'enigma, esteso a concetto cosmico, è l'espressione del nascosto, del dio (cf *ib.*, 178).

²⁰ *Ib.*, 178.

²¹ “È il pungiglione della «dotta ignoranza» o nescienza che spinge la mente a superare le aporie e le contraddizioni per riposare nella coincidenza degli opposti, [...] il «muro del paradiso», sul quale viene a fermarsi la visione intellettuale” (X. TILLIETTE, *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994, 176). Cf *Opere filosofiche di Nicolò Cusano* (a cura di G. FEDERICI-VESCOVINI), UTET, Torino 1972; *Opere religiose di Nicolò Cusano* (a cura di P. GAIA), UTET, Torino 1971. L'espressione *una religio in rituum varietate* risulta più complessa nel testo del Cusano, che recita: “Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur” (*De pace fidei* in *Opere religiose*, cit., 672-673). Sull'autore e il suo pensiero cf E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*. L'action. La pensée, Champion, Paris 1920; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464)*. Skizze einer Biographie, Aschendorff, Münster 1964; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Aubier, Paris 1941; K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, Piper, München 1964; G. SANTINELLO, *Nicolaus de Cusa*, Zanichelli, Bologna 1980; P. ROTTA, *Nicolò Cusano*, Bocca, Milano 1942.

²² Il riferimento è allo scritto giovanile di G. E. Lessing, *Das Christentum der Vernunft* del 1753. Cf Il fondamentale volume di N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania*. L'età di Lessing, ed. Riuniti, Roma 1989.

importante i sapienti, sebbene l'esito delle loro *Vorlesungen* risultai alla fine decisamente improbabile²³.

1.2. L'unicità (singolarità)/universalità dell'evento cristologico e l'istanza soteriologica ad esso sottesa

Se la questione relativa alla unità/pluralità del fatto/fenomeno religioso sottende una profonda istanza veritativa la versione cristologica della stessa dialettica in cui viene alla luce il rapporto dinamico fra singolarità e universalità dell'evento Cristo, sottende a sua volta una altrettanto ineludibile istanza soteriologica. E tuttavia bisogna pur riconoscere che le due questioni con le relative sottese istanze si intrecciano e si rincorrono vicendevolmente.

1.2.1. La pretesa escatologica del Regno come fondamento della singolarità / universalità.

Una prima interessante indicazione a livello cristologico la rinveniamo nella impostazione del rapporto singolarità/universalità, peraltro coerente con la sua prospettiva generale, offertaci da Marcello Bordoni. In un suo saggio, il teologo lateranense così si esprime: “Il motivo fondamentale della singolarità-universalità di Gesù Cristo va ricercato nella sua pretesa anticipatoria del Regno di Dio nella prassi di Gesù e nella sua predicazione. [...] Ora questa pretesa prolettica per cui il Regno di Dio inizia la sua azione anticipatrice nella storia oggettiva, *coinvolge la persona di Gesù, le sue azioni e parole* [orizzonte sacramentale della rivelazione], mostrando così una *chiara, anche se implicita, valenza cristologica* [...]. Questa considerazione mi porta ad affermare, con W. Pannenberg, che l'*enfasi* posta da Gesù sulla «presenza anticipatoria del Regno di Dio» nella sua attività, nella sua valenza cristologica, legata al coinvolgimento della sua persona ed opera, fonda sostanzialmente quanto «in seguito venne reso esplicito dal linguaggio dell'incarnazione e da titoli quali 'Figlio di Dio'». Certamente questa pretesa di Gesù ha trovato la sua definitiva conferma nell'evento della risurrezione, *ma non si può negare* che l'affermazione della Chiesa apostolica nel tempo post-pasquale circa la singolarità-unicità dell'evento cristologico fondata sulla dottrina dell'incarnazione che ne definisce pure le dimensioni universali, era una verità appartenente già alla prassi e

²³ Cf X. TILLIETTE, *op. cit.*, 180-181.

predicazione dell'inizio del Regno da parte di Gesù: «Poiché, attraverso lui, l'imminente futuro di Dio era divenuto presente, non v'è spazio per altri approcci alla salvezza oltre lui»²⁴.

1.2.2. La ritualità nell'orizzonte gesuano e della prima comunità credente

Il forte richiamo al Gesù storico e il rimando al livello gesuano della singolare universalità cristologica pone il problema dell'esperienza religiosa di Gesù, che il biblista Romano Penna ci aiuta ad interpretare nel senso di una vera e propria novità rispetto all'ambiente giudaico, eppure la "religione di Gesù" si deve "giudaicamente comprendere" nella linea suggerita dal termine ebraico aramaico che sta a designare il "timore del Signore", "soprattutto nel senso di quei testi biblici in cui esso ha perso ogni connotazione puramente emotiva di paura e diventa una cifra teologica molto alta, coniugandosi ai concetti forti di servire Dio, amarlo e aderire a Lui, sicché esso diventa «principio di sapienza»²⁵. Per quanto attiene il nostro tema va da un lato rilevato come la religione di Gesù non possa in nessun modo essere lessinghianamente intesa alla stregua della religione dell'umanità, né dialetticamente contrapposta alla religione cristiana²⁶ e d'altra parte bisogna pur notare come essa culturalmente si esprima nel senso della partecipazione ai riti ebraici, al battesimo di Giovanni (peraltro gesto rituale posto in polemica con l'ambiente sacerdotale) e soprattutto nella preghiera. Gesù non pone dei riti propri ma compie dei gesti e dice delle parole. La questione dell'eucaristia situata nel grembo della ritualità della cena ebraica, qualora tale ipotesi fosse accertata, consente di rilevare ulteriormente questa differenza, senza tuttavia autorizzare una sorta di demonizzazione del rito e del culto²⁷. Sintomatico evidentemente risulta anche l'atteggiamento della prima comunità cristiana. A riguardo così si esprime il Penna: "A seguito della critica pur parziale condotta da Gesù, la prima comunità di Gerusalemme prese le distanze dalle liturgie sacrificali del *Tempio*, apparendo in ciò piuttosto vicina agli esseni e ai battisti. Il Tempio resta luogo di preghiera e tutt'al più luogo deputato per lo scioglimento di un voto. Ma per Stefano e il

²⁴ M. BORDONI, "Singolarità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione cristologica contemporanea", in P. CODA (ed.), *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, PUL-Mursia, Roma 1997, 88-90. Le citazioni interne sono tratte da W. PANNENBERG, "Pluralismo religioso e rivendicazioni di verità in conflitto tra loro. Il problema di una teologia delle religioni mondiali", in G. D' COSTA (ed.), *La teologia pluralista delle religioni: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, Cittadella, Assisi 1994, 207.

²⁵ R. PENNA, "Gesù di Nazaret e la sua esperienza di Dio: novità del giudaismo", in *Lateranum* 65 (1999)482-483, l'intero saggio 481-505.

²⁶ "La religione di Cristo e la religione cristiana sono perciò due cose interamente diverse. L'una, la religione di Cristo è la religione che Cristo stesso, in quanto uomo, professava ed esercitava, la religione che ogni uomo può avere in comune con lui, la religione infine che tanto più ogni uomo deve desiderare di avere in comune con lui quanto più è sublime e amabile l'idea ch'egli si fa di Cristo come semplice uomo. L'altra, la religione cristiana, è la religione che statuisce come verità che Cristo è stato qualcosa di più di un essere umano, e che però lo trasforma in oggetto di venerazione anche come uomo" (G. E. LESSING, *La religione di Cristo*, in IDEM, *La religione dell'umanità*, a cura di N. MERKER, Laterza, Bari 1991, 91).

²⁷ Cf E. GALBIATI, *L'eucaristia nella Bibbia*, Jaca book, Milano 1969.

suo gruppo è fatto oggetto di forte critica [...]. Questo superamento del concetto di luogo sacro, deputato ai riti di espiazione, raggiungerà il suo culmine in Paolo, che definirà sorprendentemente la comunità stessa ‘tempio di Dio’²⁸.

1.2.3. Salvezza e verità

L'intreccio fra istanza veritativa e istanza soteriologica che la duplice relazione unità/pluralità del fatto/fenomeno religioso e unicità (singolarità)/universalità dell'evento cristologico sottendono viene richiamata esplicitamente nel già citato documento della Commissione teologica internazionale, e posta in relazione alla tematica più propria della TF, ossia alla rivelazione: “La questione della verità comporta seri problemi di ordine teorico e pratico, tanto che in passato ebbe conseguenze negative nell'incontro tra le religioni. Di qui la tendenza a sminuire o a relativizzare tale problema, affermando che i criteri di verità valgono soltanto per la propria religione. Alcuni introducono una nozione più esistenziale di verità, considerando soltanto la condotta morale corretta della persona, senza dare importanza al fatto che le sue convinzioni religiose possano essere condannate. Si crea così una certa confusione tra «essere nella salvezza» ed «essere nella verità»: bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità e dell'essere nella verità come salvezza*. Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana”²⁹. E, a proposito della rivelazione, ecco come si esprime il documento: “La specificità e l'irripetibilità della rivelazione divina in Gesù Cristo si fonda sul fatto che soltanto nella sua persona si dà l'autocomunicazione del Dio trino. Perciò, in senso stretto, non si può parlare di rivelazione di Dio, se non in quanto Dio dà se stesso: così Cristo è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (*Dei Verbum*, n. 2). Il concetto teologico di rivelazione non si può confondere con quello della fenomenologia religiosa (sono religioni di rivelazione quelle che si considerano fondate su una rivelazione divina). Solamente in Cristo e nel suo Spirito, Dio si è dato completamente agli uomini; quindi soltanto quando questa autocomunicazione si fa conoscere, si dà la rivelazione di Dio in senso pieno. Il dono che Dio fa di se stesso e la sua rivelazione sono due aspetti inseparabili dell'evento di Gesù”³⁰. La teologia fondamentale si sentirà interpellata a mettere a tema il rapporto fra *verità come*

²⁸ R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 70.

²⁹ *Ib.*, 13.

³⁰ *Ib.*, 88.

adaequatio e verità come revelatio in modo che non venga semplicemente dissolta la prima istanza nella seconda e senza d'altra parte tornare su posizioni neoscolastiche ormai superate.

Tralasciando i risvolti pneumatologici della questione³¹ e limitandoci all'ambito cristologico, risulta evidente come sullo sfondo della tematica religiosa affrontata in prospettiva teologica debba comunque restare il riferimento alla *unicità e universalità della salvezza cristiana*, di cui l'evento Cristo è portatore. Anche nel caso in cui tale affermazione non viene affrontata esplicitamente, il riferimento ad essa è per il teologo davvero imprescindibile ed irrinunciabile. Lo richiede da un lato l'appartenenza ad una comunità credente, che costituisce il grembo del suo teologare, dall'altro la necessità di accogliere le istanze e i contributi provenienti dai diversi ambiti del sapere in un orizzonte unitario e caratterizzato nel senso della teologia fondamentale, perché le singole esposizioni non restino allo stato di frammenti non riconducibili ad alcuna unità e l'iniziativa non contribuisca soltanto ad aumentare il proprio bagaglio di nozioni, ma diventi momento di crescita di un autentico sapere.

2. La dimensione contestuale della riflessione sulla/e religione/i: *auditus temporis* ed *intellectus fidei*

Nell'intento di mostrare la dimensione contestuale della riflessione teologico-fondamentale sulla/e religione/i mi preme richiamare, sul piano epistemologico la necessità per una disciplina di frontiera quale appunto quella che cerchiamo di praticare di affiancare all'*auditus fidei* l'*auditus temporis (culturae o religionum)* in modo da poter adeguatamente affrontare la questione della credibilità della rivelazione cristiana nell'areopago contemporaneo. Tre mi sembrano gli elementi contestuali che esigono attenzione in ordine alla nostra tematica e cioè: 1) il cosiddetto ritorno del sacro; 2) il paradosso della globalizzazione e 3) la sfida del pluralismo religioso.

2.1. L'emergenza del “nuovo sacro” e la postsecolarizzazione

³¹ Alcuni spunti di riflessione nel volume N. CIOLA (ed.), *Spirito, eschaton e storia*, PUL-Mursia, Roma 1998.

Il cosiddetto “nuovo sacro”³² sembra potersi interpretare nel quadro della “post-secolarizzazione”, cioè sembra che come il moderno dovrebbe significare ormai il passato, perché siamo nel post-moderno, così se il moderno è uno dei nomi della secolarizzazione, il “post-moderno” può essere descritto nei termini della post-secolarizzazione, cioè di un superamento della secolarizzazione stessa, con naturalmente tutta la problematica che deriva dal venire dopo, che può significare anche un essere figlio di tutto ciò, un figlio che porta nel suo D.N.A. certamente la modernità e la secolarizzazione, ma porta anche delle peculiarità e delle diversità addirittura delle contrapposizioni. Spesso il post-moderno è sinonimo anche di anti-moderno e in questo guazzabuglio che è il cosiddetto nuovo sacro a me sembra che si possano individuare un paio di dimensioni o di componenti, attraverso le quali possiamo in qualche modo riflettere intorno alla nostra presenza e al nostro lavoro³³. A questo proposito mi sembra oltremodo interessante richiamare un passaggio di una relazione del vescovo Karl Lehmann alla Conferenza Episcopale Tedesca, dove a proposito della sete di religiosità che caratterizzerebbe l’uomo postmoderno si cita l’italiano R. Pettazzoni, studioso delle religioni, il quale “parla di «teoplasma», intendendo con questo termine una sorta di plastilina a partire dalla quale l’uomo moderno forma i propri dei e tenta

³² Il tema del “ritorno del sacro” è decisamente complesso ed esige un approccio interdisciplinare, prima di essere teologicamente interpretato. Forniamo qui una prima selezione bibliografica per l’approfondimento: *Testi classici*: ELIADE M., *Il sacro e il profano* (ed. or. 1965), Boringhieri, Torino 1984³; GIRARD R., *La violenza e il sacro* (ed. or. 1972), Adelphi, Milano 1992; LEVINAS E., *Dal sacro al santo. La tradizione talmudica nella rilettura dell’ebraismo postcristiano*, Città Nuova, Roma 1985; OTTO R., *Il sacro. L’irrazionale nell’idea del divino e la sua relazione al razionale* (ed. or. 1917), Feltrinelli, Milano 1994¹⁴. *Interpretazioni filosofiche e fenomenologiche*: ALES BELLO A., “Fenomenologia dei segni del sacro”, in *Archivio di Filosofia* 60 (1992), 185-193; BREZZI F. (ed.), *Le forme del sacro*, Anicia, Roma 1992; CASTELLI E. (ed.), *Il Sacro. Studi e ricerche* (Archivio di Filosofia 1974, n. 2-3), Cedam, Padova 1974; PERNIOLA M., *Più che sacro, più che profano*, Mimesis, Milano 1992; RIZZI A., *Il Sacro e il Senso. Lineamenti di filosofia della religione*, LDC, Leumann 1995. *Interpretazioni in chiave di storia delle religioni*: FILORAMO G., *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1983; IDEM, *Le vie del sacro. Religione e modernità*, Einaudi, Torino 1994; RIES J., *Il Sacro nella storia religiosa dell’umanità*, Jaca Book, Milano 1990². *Interpretazioni sociologiche e psicologiche*: AA. VV., *Studi sulla produzione del sacro. Forme del sacro in un’epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978; ACQUAVIVA S., *L’eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale*, Ed. di Comunità, Milano 1971; ANCONA L. (ed.), *Psicoanalisi, bisessualità e sacro*, Teda, Castrovillari 1991; BECKFORD J. A. (ed.), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale* (ed. or. 1986), Il Mulino, Bologna 1990; FERRAROTTI F., *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari 1983; GARELLI F., *Il volto di Dio. L’esperienza del sacro nella società contemporanea*, Di Donato, Bari 1994; IDEM, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996; MARCHISIO R., “Fra il “sacro” e la “religione”. Immagini della religiosità e nuovi modelli interpretativi nella sociologia del fenomeno religioso”, in *Studia Patavina* 44 (1997), 459-485; PRANDI C., *I dinamismi del sacro fra storia e sociologia*, Morcelliana, Brescia 1988. *Interpretazioni in chiave antropologica*: BASTIDE R., *Il sacro selvaggio e altri saggi*, Jaca Book, Milano 1979; BOYER R., “Antropologia del sacro”, in AA. VV., *Religioni*, Jaca Book, Milano 1992, 107-127; TERRIN A. N., *Il sacro off limits. L’esperienza religiosa e il suo travaglio antropologico*, EDB, Bologna 1994; VIDAL P., *Sacro, simbolo, creatività*, Jaca Book, Milano 1993. *Interpretazioni teologiche*: BERTULETTI A., “Il sacro e la fede. La pertinenza teologica di una categoria di fede”, in *La Scuola Cattolica* 123 (1995), 665-688; DIANICH S., “La metamorfosi del sacro in teologia”, in AA. VV., *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Dehoniane, Roma 1995, 55-75; G. LORIZIO, “Prospettive teologiche del postmoderno”, in IDEM, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 49-75; SEQUERI P. A., *Estetica e Teologia. L’indicibile emozione del sacro*: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger, Glossa, Milano 1993; SKALICKY C., *Alle prese con il sacro. La religione nella ricerca scientifica moderna*, Herder - PUL, Roma 1982.

³³ Abbiamo documentato e sviluppato questo modo di approcciare il tema della rivelazione in G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana Modernità Post-modernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, come contributo alla elaborazione del momento apologetico (*auditus temporis*) all’interno di un progetto di teologia fondamentale di tipo fondativo-contestuale.

di adattarli ai suoi mutevoli bisogni. Analogamente i sociologi parlano di una «biografia del fai da te» nella quale ci si crea una nuova immagine di Dio, nelle diverse fasi della vita, partendo da diversi materiali di natura religiosa. È stupefacente la misura in cui i nuovi movimenti religiosi sono caratterizzati a livello mondiale da questi aspetti. Molte iniziative in questo campo non appaiono come una nuova religione mondiale, con un nome unitario e uno specifico fondatore, ma l'orientamento verso una vitalistica divinità della vita in relazione all'esperienza di sé dell'uomo moderno costituisce una sorta di rete che collega strettamente gruppi eterogenei³⁴.

Il sacro così come oggi si presenta, nel suo carattere anche di novità, rispetto a quello che poteva essere il sacro dell'antichità si propone secondo due componenti o dimensioni fondamentali.

2.1.1. In primo luogo esso esprime una componente neo-pagana, o di nostalgia degli dei³⁵. Risulta presente nell'universo culturale nell'orizzonte culturale contemporaneo con una molteplicità di riferimenti che vengono utilizzati di volta in volta a seconda delle diverse situazioni di vita nelle quali l'uomo si trova. Sarebbe ingenuo pensare che siamo di fronte ad un ritorno del paganesimo storico, pur tuttavia si dà questo elemento politeistico (di cui è espressione il prospettivismo a livello veritativo ed etico) derivante da quella esperienza che è propria della post-modernità che è la frammentazione dell'esistenza e la frammentazione del senso³⁶. Su questo aspetto ci rende particolarmente edotti la *Fides et ratio*, quando scrive: “La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo” (FeR 85).

2.1.2. L'altro elemento o l'altra componente del nuovo sacro su cui mi vorrei maggiormente soffermare è la componente neognostica³⁷. Come giustamente nota il già citato Filoramo, autore

³⁴ K. LEHMANN, “Dio è più grande dell'uomo”, in *Il regno attualità* 44 (1999) 640, l'intera relazione alle pp. 637-648.

³⁵ Sul neopaganesimo moderno e contemporaneo cf AA. VV., *Pensare il bello*. Lineamenti di estetica filosofica, Augustinus, Palermo 1991. S. S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme*. Contrapposizione e incontro di due principi creativi, Donzelli, Roma 1994. W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*. Dal Rinascimento al secolo XVIII, La Nuova Italia, Firenze 1974, 2vv. M. HEIDEGGER, *Ormai solo un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1976; Idem, “Perché i poeti?”, in IDEM, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, 247-297. P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale del Cristianesimo*, Augustinus, Palermo 1991. S. NATOLI, *I nuovi pagani*. Una nuova etica per forzare le inerzie del tempo, il Saggiatore, Milano 1995.

³⁶ Cf a questo proposito H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca, Borla, Roma 1983

³⁷ Cf a riguardo G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990. G. MUCCI, “Mito e pericolo della gnosi moderna”, in *La Civiltà cattolica* vol. I, 3397 (1992) 14-22; IDEM, “Le radici gnostiche del New age”, in *La Civiltà cattolica* vol. III, 3462 (1994) 470-481; IDEM, “Il dibattito sulla gnosi in Italia”, in *La Civiltà cattolica* vol. II, 3455 (1994) 423-434. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975. A. M. BAGGIO,

peraltro ben avvertito sul debito che l'affermazione di un ritorno della gnosi deve pagare all'approccio storico-critico: «[...] sembra un dato oggettivo quello del ritorno del sacro in questo decennio. E tra le varie forme del sacro vi sono anche quelle legate alla gnosi o al mito con le sue dimensioni simboliche [...]. E davanti ad una situazione del genere parlare di secolarizzazione rischia di diventare quasi anacronistico [...]. In un certo senso la situazione richiama quella della tarda antichità o del Rinascimento, epoche di grandi esplosioni, di incroci tra tante tradizioni e culture, in cui si affermano tante forme religiose spesso neanche facilmente etichettabili»³⁸.

L'individuazione di un "ritorno o "risveglio" della tentazione (parlare di eresia significa già immediatamente dividerne le origini cristiane) gnostica sia in relazione ad alcune figure (es. Hegel gnostico e/o Hegel mistico?) ed esperienze (religiosità massonica - *die Zauberflöte*) della cultura moderna, sia come componente non marginale delle cosiddette nuove forme di religiosità, che il "ritorno del sacro" produce nell'età della post-secolarizzazione, richiede da un lato un corretto esercizio dell'analogia storica, che consenta di evitare il ricorso a facili assimilazioni e di smetterla di etichettare con eccessiva disinvoltura fenomeni strutturalmente complessi, d'altro lato esige l'assunzione di una prospettiva (non da tutti gli storici condivisa) di uno gnosticismo trasversale, quindi non solo come producentesi all'interno del Cristianesimo, e tale da travalicare il periodo storico circoscritto in cui il fenomeno è emerso e si è affermato. Sicché il nome viene non solo a designare, certamente e in primo luogo, lo "gnosticismo perenne", che riemerge in epoche e culture diverse, attraverso alcuni connotati fondamentali, che costituiscono gli elementi su cui poggia l'aspetto unificante dell'analogia storica.

Dal nostro punto di vista e in relazione agli aspetti sopra descritti, se da un lato il neopaganesimo viene a designare la dimensione estetica nella ricerca della salvezza chiamando in causa la famosa espressione de *L'idiota* di Dostoevskij, secondo cui la bellezza salverà il mondo, e d'altra parte il neo-ebraismo (pur presente in settori non marginali della filosofia contemporanea) si fa portatore di una profonda e irrinunciabile istanza etica, il ritorno della gnosi sta ad indicare e chiamare in causa il dinamismo della conoscenza, capace di liberare l'io dalla corruzione e dall'angoscia che il mondo gli procura. In tal senso la "tentazione gnostica" di un sapere assoluto e totale, liberante dalla angosce legate ai saperi parziali e conflittuali, è dunque inscritta in certo senso nella logica stessa del nostro sistema culturale. Il carattere esoterico di questa conoscenza dice la

"René Guénon e il Cristianesimo. Considerazioni su una gnosi contemporanea" in *Nuova umanità* 54 (1987) 25-45. IDEM, "René Guénon e il Cristianesimo. Ermeneutica dei simboli e realizzazione spirituale" in *Nuova umanità* 67 (1990) 47-73.

³⁸ Cit. da G. MUCCI, "Mito e pericolo della gnosi moderna", in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992) I, 17-18.

necessità di aderire a un gruppo particolare in cui essere iniziati alla penetrazione di misteri preclusi alle masse e che costituiscono la quintessenza del sé e dei suoi rapporti con la natura e con la storia.

In questa prospettiva la dimensione radicalmente immanente, propria già della cultura neopagana, viene espressa nella formula relativa al conseguimento di una “salvezza senza redentore”, in quanto il cammino di questo sapere ha come protagonista nessun altro se non l’io, che attraverso le tecniche più sofisticate e di derivazione più diversa deve tentare di ricostruire la propria armonia interiore ed esteriore (gli altri, il cosmo, la storia). Naturalmente la complessità del fenomeno risiede nella sua diffusione all’interno delle forme di esperienza religiosa e filosofica più diverse e non manca di tentare di coinvolgere le religioni cosiddette istituzionali, proponendo una loro interpretazione alternativa rispetto a quelle ufficiali e oggettivamente date nelle diverse situazioni storiche. Gli eventi fondatori, compreso quello cristiano, vengono in tal modo interpretati all’interno di un quadro simbolico-mitico, che tende a destoricizzarli, con la pretesa di penetrarne il messaggio essenziale.

Siamo così alla riproposta di quell’elemento caratterizzante la tentazione gnostica, che abbiamo denominato “sincretismo” e che nelle forme meno elaborate si presenta come mera e approssimativa giustapposizione delle prospettive, in quelle più consapevoli e avvertite propone una sorta di meta-religione, nella quale sono chiamate a confluire, col meglio che propongono di sé, le differenti proposte religiose. Esempio significativo ed inquietante di questa dimensione sincretistica è il pensatore francese, convertitosi all’Islam, René Guénon. Qui la contrapposizione alla modernità risulta radicale e dichiarata in un contesto che evoca le invettive del più esasperato tradizionalismo, dove andare alle radici uniche (l’olismo è una delle componenti della mentalità neo-agnostica) della cultura e della religiosità significa recuperare la loro più profonda, naturalmente presunta, dimensione tradizionale. A fronte di uno sviluppo meramente materiale della civiltà moderna, viene rivendicato il senso della ricerca intellettuale e spirituale: «intendiamo qui parlare - scrive Guénon - della vera e pura intellettualità, che si potrebbe anche chiamare spiritualità, e ci rifiutiamo di dare questo nome a ciò a cui si sono specialmente applicati i moderni: la cultura delle scienze sperimentali, in vista delle applicazioni pratiche alle quali esse sono suscettibili di dar luogo. Un solo esempio potrebbe permettere di misurare la portata di tale regresso: la *Somma teologica* di san Tommaso d’Aquino era, al suo tempo, un manuale a uso degli studenti: dove sono oggi gli studenti in grado di approfondirla e assimilarla?»³⁹. Così, come disinvoltamente si appropriava del riferimento a figure magistrali del pensiero cattolico, Guénon non manca di catturare

³⁹ R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, 15.

anche simboli della devozione e della spiritualità proprie del cattolicesimo, come l'emblema del Sacro Cuore, in pagine che se non vengono lette con adeguato spirito critico rischiano davvero di produrre risultati fuorvianti in incauti lettori: «Una simile riforma della mentalità moderna, con tutto quel che implica, e cioè la restaurazione dell'intellettualità vera e della tradizione dottrinale, che per noi non sono separate l'una dall'altra, costituisce certo un'impresa considerevole: ma è questa una ragione per cui non sia intrapresa? Al contrario, a noi pare che un tale compito costituisca uno degli scopi più elevati che si possano proporre all'attività di una società come quella dell'Irradiazione intellettuale del Sacro Cuore, tanto più che tutti gli sforzi che saranno fatti in questo senso saranno necessariamente orientati verso quel Cuore del Verbo incarnato, Sole spirituale e Centro del Mondo, “nel quale sono nascosti tutti i tesori della saggezza e della scienza” - non di quella vana scienza profana che sola è conosciuta dalla maggior parte dei nostri contemporanei, ma della vera scienza sacra che apre a coloro che la studiano come si conviene orizzonti insospettati e veramente illimitati»⁴⁰.

Al di là dei fraintendimenti si tratta dunque del conseguimento di una salvezza gnosticamente intesa, in quanto producentesi all'interno di un cammino di conoscenza cui i diversi settori del sapere possono contribuire a condizione di inverarsi in una prospettiva olistica e totalizzante, che toglie verità e consistenza al particolare, cioè all'elemento storico, che al contrario risulta essenziale in una prospettiva cristiana teologicamente autentica. La figura di Apollonio, che Soloviëv evoca nel suo *Racconto dell'Anticristo*, può a giusto titolo rappresentare il profeta di questa rigenerazione, di fronte alla quale non resta ai cristiani che ripetere la loro professione di fede nel Cristo morto e risorto e nella realtà della incarnazione del Verbo, così come già a suo tempo Ireneo ebbe modo di esprimere con le categorie teologiche proprie della grande Chiesa.

La *Fides et ratio* al n.37, quando parla della gnosi dal punto di vista storico, invita a riflettere anche su questo ritorno della gnosi nella cultura contemporanea ritenendo che questa tentazione è emergente e va tutt'altro che presa sottogamba o ritenuta soltanto di facciata: “Nell'accennare a questo movimento di avvicinamento dei cristiani alla filosofia, è doveroso ricordare anche l'atteggiamento di cautela che in essi suscitavano altri elementi del mondo culturale pagano, quali ad esempio la gnosi. La filosofia, come saggezza pratica e scuola di vita, poteva facilmente essere confusa con una conoscenza di tipo superiore, esoterico, riservato a pochi perfetti. E senza dubbio a questo genere di speculazioni esoteriche che san Paolo pensa, quando mette in guardia i Colossesi: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati

⁴⁰ *Ib.*, 19.

alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (2, 8). Quanto mai attuali si presentano le parole dell'Apostolo, se le riferiamo alle diverse forme di esoterismo che dilagano oggi anche presso alcuni credenti, privi del dovuto senso critico. Sulle orme di san Paolo, altri scrittori dei primi secoli, in particolare sant'Ireneo e Tertulliano, sollevano a loro volta riserve nei confronti di un'impostazione culturale che pretendeva di subordinare la verità della Rivelazione all'interpretazione dei filosofi”.

2.2. Il paradosso della globalizzazione

Il secondo elemento contestuale entro cui si inquadra la trattazione teologico-fondamentale relativa alla/e religione/i è costituito dal paradosso della globalizzazione. Nel contesto mediatico generalmente la teologia viene guardata con sospetto e considerata alla stregua di un sapere che non riesce ad esprimersi se non in un gergo in traducibile per i non addetti, né i teologi sarebbero in grado di fugare il sospetto che l'utilizzo di un linguaggio da altri pressoché incomprensibile costituisca il segnale da un lato di una forte autoreferenzialità del sapere da loro coltivato, dall'altro di una categorizzazione obsoleta e avulsa dal contesto culturale contemporaneo, verso il quale si adotta un atteggiamento di fondamentale arroccamento. Tale ambito del conoscere riceve così l'etichetta non sempre inappropriata di un sapere concettuoso ed intellettualistico, destinato a rimanere fuori dai grandi circuiti comunicativi che hanno contribuito al costituirsi dell'attuale contesto di globalizzazione⁴¹ e che lo alimentano e lo sostengono nel suo sviluppo inarrestabile.

E tuttavia, nonostante tali reciproche diffidenze, un fecondo rapporto fra l'ambito del sapere teologico e quello delle nuove espressioni culturali, sostenute dalle nuove tecnologie, sembra auspicabile e, se correttamente impostato, potrebbe risultare oltremodo fruttuoso per entrambi i partners. Da questo punto di vista aveva certamente ragione Hermann Hesse, quando, nel suo romanzo *Das Glasperlenspiel*, ammoniva circa i possibili disastri di una tecnologia dimentica della speculazione: «Si sa o si intuisce che quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare, anche il regolo calcolatore dell'ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità, e si cade nel caos. Certo ci volle del tempo prima che si arrivasse a

⁴¹ «Con il termine “globalizzazione” si fa riferimento al rapido sviluppo nel campo della tecnologia delle comunicazioni e alla concomitante crescita nella trasmissione delle conoscenze e delle informazioni, che permette di raggiungere facilmente anche le aree più remote del mondo, ponendo virtualmente fine alla comunità isolata» [S. FERRARI, “Autodisciplina delle religioni”, in *Il regno attualità* 45 (2000) 136-140]. Sul tema della “globalizzazione” cf. M. FEATHERSTORE, *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, London 1990; P. BEYER, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994; M. MANTOVANI – S. THURUTHIYIL (edd.), *Quale globalizzazione? L'“uomo planetario” alle soglie della mondialità*, Las, Roma 2000.

comprendere che anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l'industria e il commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituali»⁴². Ma d'altro canto è anche vero che le strutture comunicative della fede non possono prescindere dall'ascolto e dal confronto con il sapere che la fede stessa suscita e promuove.

La portata culturale e, se si vuole, formativa ed educativa della rivoluzione cibernetica, ispirata al mito golemico⁴³, è stata descritta, in un recente saggio di Giuseppe O. Longo, intitolato *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*⁴⁴, in termini che, sia pure oggettivamente descrittivi, rimarcano, a mio avviso e qualora ce ne fosse bisogno, la decadenza e la deriva proprie del nostro tempo: «In questo mondo informatizzato, i concetti vengono sottoposti a una revisione continua e asistemica di tipo non più globale, ma locale, e s'intrecciano in una complessa e multiforme ecologia che tende ad appiattire e disperdere le informazioni, a spezzettare le idee in un mosaico dove quasi tutte le tessere sono interessanti, ma nessuna è importante. La conoscenza viene investita da questa trasformazione animata dal *mito dell'onniscienza* e attuata dai sistemi informativi: da sistematica e organica, la cultura diviene pletrica e frammentaria, si alimenta dell'enorme capacità delle banche dati e dell'illimitata velocità degli elaboratori. Non più apprendere, dunque, ma documentarsi, non più studiare, ma consultare, non più organizzare il sapere intorno a concetti e idee di fondo, ma accumulare dati relativi a parole chiave. L'idea della documentazione ruota intorno al mito dell'enciclopedia universale, della biblioteca completa, e costituisce l'essenziale e sensibilissimo punto di contatto tra sapere individuale e sapere collettivo, il tramite per cui le conoscenze accumulate dal mondo possono riversarsi sul singolo per abbeverarlo indefinitamente»⁴⁵.

La teologia fondamentale non solo deve essere chiamata ad interagire con l'universo mediatico nel momento della messa a punto dei contenuti, che si intendono di volta in volta veicolare, bensì – essa non può non incaricarsi di proporre le modalità costitutive del rivelarsi-comunicarsi di Dio agli uomini in Cristo, che – a livello appunto fondativo – rappresentano il paradigma di ogni autentica comunicazione.

⁴² H. HESSE, *Il giuoco delle perle di vetro*. Saggio biografico sul Magister Ludi Josef Knecht pubblicato insieme con i suoi scritti postumi, Mondadori, Milano 1981³, 32.

⁴³ Il rapporto della postmodernità da un lato con il moderno e dall'altro con la Rivelazione è stato metaforicamente espresso da André Neher nel suo *Faust e il Golem* (Realtà e mito del Doktor Johannes Faustus e del Maharal di Praga, Sansoni, Milano 1989.) attraverso il ricorso ai miti di Faust e del Golem: «All'alba della modernità, all'apogeo del Rinascimento, negli ultimi anni del XVI secolo, nascono contemporaneamente il mito di Faust e il mito del Golem: archetipi apparentati, ma contraddittori, dopo quattro secoli lanciano la loro sfida all'uomo e alle sue opzioni profonde. Faust è il mito dell'uomo moderno, il Golem è il mito dell'uomo postmoderno». Tra i volti del Golem che Neher acutamente enumera e descrive (il Golem mostro, il Golem fantasma, il Golem romantico) ci sembrano particolarmente istruttivi quello del Golem automa e del Golem cibernetico.

⁴⁴ G. O. LONGO, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Laterza, Bari 1998.

⁴⁵ *Ib.*, 22-23.

2.3. La sfida del pluralismo religioso

Il terzo elemento contestuale che ovviamente non va disatteso è la sfida del pluralismo religioso. “Dinanzi alla nuova situazione creata dal pluralismo religioso, si ripropone la domanda sul significato universale di Gesù Cristo anche in relazione con le religioni e sulla funzione che queste possono avere nel disegno di Dio di ricapitolare in Cristo tutte le cose (*Ef* 1, 10)”⁴⁶. Di fronte a questa sfida non solo la teologia, bensì anche il Magistero ecclesiale recentemente è stato coinvolto, con indicazioni, che, se comprese in profondità, possono di fatto risultare feconde per la ricerca teologica in genere e teologico-fondamentale in particolare. La reiterata insistenza sull’unicità dell’evento Cristo e sulla salvezza che da esso promana mi sembra possa correttamente interpretarsi alla luce di un passaggio, suggestivo e insieme profondo, del famoso *Racconto dell’Anticristo* di Vladimir Solov’ëv, dove all’imperatore universale, che domanda ai cristiani: “Cosa posso fare ancora per voi,? Strani uomini! Che volete da me? Io non lo so. Ditemelo dunque voi stessi, o cristiani abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e capi, condannati dal sentimento popolare; che cosa avete di più caro nel cristianesimo?”. Lo starec Giovanni, “simile a un cero candido”, rispose: “Grande sovrano! Quello che noi abbiamo di più caro nel Cristianesimo è Cristo stesso. Lui stesso e tutto ciò che viene da Lui, giacché noi sappiamo che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità. Da te, o sovrano, noi siamo pronti a ricevere ogni bene, ma soltanto se nella tua mano generosa possiamo riconoscere la santa mano di Cristo. E alla tua domandache puoi fare tu per noi, eccoti la nostra precisa risposta: confessa, qui ora davanti a noi, Gesù Cristo Figlio di Dio che si è incarnato, che è risuscitato e che verrà di nuovo; confessalo e noi ti accoglieremo con amore”⁴⁷. Di fronte ad ogni intervento globalizzante e ad ogni tentativo di pensare e interpretare il pluralismo religioso la Chiesa non potrà che ripetere questa professione di fede ed esigerla da quanti credono in Cristo, ossia non potrà che rimandare all’evento fondatore e alla sua dinamica soteriologica.

3. La dimensione fondativa della riflessione sulla/e religione/i: L’evento fondatore e il suo carattere escatologico

L’elaborazione del momento fondativo della teologia fondamentale non può prescindere dalla riflessione sull’evento fondatore e dalla sua dinamica. Il carattere dirompente della risurrezione del Signore sembra fuori discussione sia in rapporto al contesto culturale e religioso

⁴⁶ CTI, 80.

⁴⁷ Il testo ora in A. JOOS, “Vladimir Solov’ëv. Cristo e Anticristo”, in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*. I: Da Kant a Nietzsche, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 677-678.

ebraico sia a quello pagano. La struttura antinomica (rilevabile dalla stessa analisi del testo più antico attestante tale evento *ICor* 15,1-11) rinvia al carattere escatologico dell'evento stesso, inteso come evento metastorico con valenza storica, ossia come evento strutturalmente escatologico. La fede, come atto meta-storico, svincolato e libero sia dagli artifici della ragione speculativa come dalle erudizioni storiche e storiografiche, e solo essa, consente la "contemporaneità" col paradosso che è Cristo stesso. L'unica via possibile per tentare una risposta sensata alla domanda di Lessing risiede in questa antinomia dell'evento pasquale e della fede che lo accoglie. Ma appunto in quanto soprannaturale e metastorico l'atto di fede richiede un vero e proprio salto nel buio un vero e proprio sacrificio dell'intelletto e della ragione.

È proprio la prospettiva teologico-fondamentale a consentire l'unità del sapere e a far sì che lo storico non resti irretito nella frammentarietà dei segmenti che indaga e che il suo apporto alla comprensione del fatto/fenomeno religioso non si esaurisca nel momento - pur necessario - dell'erudizione e della documentazione. La storia delle religioni⁴⁸ - interpellata in questa prospettiva teologico-fondamentale - non può non incrociare la teologia della storia.

Se da un lato il nostro tempo risulta refrattario ad ogni tentativo di elaborare una filosofia della storia, temendo il rischio di una deriva ideologica di tali meta-narrazioni, il teologo (e - diremmo - lo studioso credente) non ci sembra possa esimersi dal compito di pensare unitariamente la storia ed i suoi percorsi. Nell'epoca del disorientamento e dello smarrimento di un orizzonte di senso per la storia di ciascuno e di tutti, la possibilità di un punto di riferimento fondamentale a partire dal quale avviare la ricerca del senso è contenuta in una risposta di Eugen Rosenstock a Franz Rosenzweig, riportata da quest'ultimo nella cosiddetta *Urzelle*: "Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un «alto» e un «basso», reale, non più relativizzabile: «cielo» e «terra» [...] e nel tempo c'è un «prima» e un «dopo», reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono*; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo"⁴⁹. Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico insieme, non è quindi possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di

⁴⁸ Di tale prospettiva si è fatto portavoce all'interno del nostro Colloquio Giovanni Filoramo.

⁴⁹ F. ROSENZWEIG, *Il nuovo pensiero*, a cura di G. Bonola, l'Arsenale, Venezia 1983, 19-20: il testo è nella cosiddetta *Urzelle* o "cellula originaria" de *La stella della redenzione* (lettera a Rudolf Ehrenberg del 18 novembre 1917).

superare la sua, certo non congenita, debolezza⁵⁰, deve in qualche modo riferirsi alla rivelazione. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione comincia a far di nuovo capolino nei dibattiti e nei convegni e a ridestare l'interesse verso questa tematica di grande fecondità anche per la ragione filosofica.

La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa attraverso il riferimento ad un evento fondatore, che è insieme storico e metastorico, o meglio che è anzitutto metastorico, ma non manca di rilevanza storica. La necessità di questo evento fondatore imprescindibile, capace di dare senso alle nostre esistenze smarrite, è la morte-resurrezione di Gesù di Nazareth. Il fallimento di ogni teodicea razionalmente elaborata e pensata a tavolino, rimanda alla necessità di rapportare il dolore del mondo non ad una teoria ben congegnata, ma ad un evento, nel quale la sofferenza innocente risulta penultima rispetto alla negazione della morte e al trionfo della vita⁵¹. E tutto questo accade all'uomo-Dio, ossia a colui che ha reso presente il soprannaturale nella storia in maniera unica ed irripetibile, facendosi mediatore fra le nostre insensate microstorie e l'assoluto che trascende ogni storia ed ogni vicenda mondana. Questa peculiarità dell'evento Cristo, il metastorico che diventa storia, fa sì che esso possa davvero costituire il punto archimedeo da cui muovere per non restare in preda all'insensatezza radicale.

Ma come le microstorie individuali e le singole epoche della nostra storia intramondana possono rapportarsi a questo evento e ricevere da esso senso e direzione? Sembra ormai debba ritenersi superato un modo forse ingenuo di rapportare la concezione della storia propria della rivelazione ebraico-cristiana con quella elaborata dal mondo greco-pagano, nel senso che questa adotti un modulo lineare, contrapponendosi all'altra che faceva proprio una modalità ciclica di pensare la storia. Riteniamo infatti molto più congruo pensare cristianamente la storia attraverso la metafora della spirale: ogni evento salvifico comprende il passato e lo supera aprendo al futuro. L'incontro fra *eschaton* e *storia* si ripropone nella storia della salvezza ogni qualvolta Dio interviene in essa a per la salvezza del suo popolo. Il nostro tempo va così inserito in questo dinamismo storico salvifico come il tempo compreso tra l'evento fondatore e gli ultimi tempi. È il tempo della Chiesa o tempo dello Spirito nel quale ciascuno è chiamato a ri-attualizzare la salvezza e a trasmetterla agli

⁵⁰ A tal proposito cf il nostro: "Dalla storicità alle storie. Nichilismo, ermeneutica e debolezza del pensiero", in E. CATTANEO (ed.), *Il Concilio venti anni dopo*, cit., 154-166.

⁵¹ Sul duplice volto della secolarizzazione della teodicea e di una sua interpretazione in prospettiva cristocentrica cf il nostro saggio: "Una teodicea cristocentrica nell'orizzonte della modernità. Teologia e filosofia della storia nel pensiero di Antonio Rosmini", in *Lateranum* 53 (1997) 33-68.

altri. L'atto di fede che ciascuno di noi è chiamato a compiere e nel quale risulta coinvolta tutta la persona, nella sua intelligenza, volontà libera e affettività, costituisce la possibilità reale di riportare il frammento di storia affidato a ciascuno al contesto che gli dona un senso, di inserire il proprio segmento nel disegno salvifico da Dio predisposto e voluto. Quest'atto è anch'esso storico e meta-storico insieme: misteriosamente in esso convergono la grazia, che fa della fede un dono prezioso, e la libertà chiamata ad accogliere, custodire e diffondere questo dono. In esso si realizza nell'esperienza di ciascuno quel passaggio dalla morte alla vita che rimanda all'evento fondatore e lo rende presente oltre il suo tempo, così che esso non sarà mai per i credenti soltanto un fatto verificatosi nel passato e da apprendere intellettualisticamente su dei libri di storia. Di conseguenza le Scritture che lo annunciano e lo contengono non saranno mai soltanto un libro di storia o di storiografia: anche in esse si realizza l'incontro fra la storia e la meta-storia, fra le vicende umane, determinate nello spazio e nel tempo, e l'*eschaton* divino che è fuori dello spazio e del tempo ed irrompe in essi per redimerli e conferire loro un senso.

Conclusione: il rito frontiera del sacramento.

La conoscenza di fede non annulla il mistero; solo lo rende più evidente e lo manifesta come fatto essenziale per la vita dell'uomo: Cristo Signore «rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione», che è quella di partecipare al mistero della vita trinitaria di Dio” (FeR 13). Ma è nel grembo di questo rapporto – nella giuntura del rovescio degli specchi – che prende corpo il rito come “interfaccia” tra il sacro e sacramento, come soglia degli aneliti umani e dell'eccedenza dell'estasi trinitaria: “c'è un dolore nel tendere a Dio; – scrive il Kierkegaard di *Esercizi di Cristianesimo* – non riguarda nulla di terreno e temporale, non la tua situazione esteriore, non il tuo futuro; esso è nel tendere a Dio”⁵².

Il “tendere a Dio” dell'uomo e la sua “fissazione rituale” ri-propone la complessa struttura rivelativa dell'evento (gesto)-parola non nei termini dell'accostamento e della sovrapposizione, bensì in tutta la complessa pregnanza che questa polarità esprime. Il rito tenendo insieme e distinti gesto e parola si pone tra il sacro e il sacramento a mo' di stipite che separa e unisce. Possiamo così abbozzare la funzione comunicativa del rito che, come dice Humboldt, «l'oggettivazione appare compiuta solo quando l'io può percepire la propria rappresentazione realmente oggettivata al di fuori di sé, il che è possibile solo nel Tu»⁵³. Ma quando il rito è davvero la soglia del sacramento?

⁵² S. KIERKEGAARD, *Esercizi di Cristianesimo*, in *Micromega* 2(2000) 101.

⁵³ D. DI CESARE, «Introduzione», in W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, Laterza, Roma-Bari 1991, XXXVI.

La metafora dello specchio, grembo e orizzonte del pensiero speculativo e della conoscenza *per speculum et aenigmate* (1Cor 13,12 - δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι), suggerisce la necessità del “rovesciamento”. Quello che lo specchio dell’intelligenza e la rappresentazione concettuale produce ed esprime non sarà che un “mondo rovesciato”, se si vuole un negativo della realtà, che la δῖωξις dell’anima tenta di raggiungere e possedere. In questo contesto il “pensiero iconico” con il rovesciamento della prospettiva incrocia il “pensiero rappresentativo” e lo inchioda alle proprie insuperabili aporie, senza tuttavia annullarlo. Se infatti è vero che l’idea del “rovesciamento” ha nutrito e continua a nutrire le figure del pensiero decostruttivo di marca francese (penso Deleuze e Guattari e alla loro metafora botanica del rizoma = pianta rovesciata), non bisogna dimenticare la radice platonica della metafora stessa, che in chiave antropologica richiama l’idea dell’uomo, albero rovesciato (*Timeo* 90a), che ha le sue radici in cielo, per cui risulta tutt’altro che vana la ricerca del fondamento, nella misura in cui si ha ancora la capacità di volgere lo sguardo verso l’alto.

Il tendere a Dio qui si connota come volgere lo sguardo verso l’alto-Altro, come un vedere ad essere visto. Prendiamo in prestito da Niccolò Cusano⁵⁴ la metafora dell’Icona Dei. Ai destinatari dello scritto *De Visione Dei*, i monaci del convento di Tegernsee, il filosofo cardinale manda una «*icona Dei*» che tramite l’evidenza e la certezza di un’esperienza sensibile deve condurre all’analogo intelligibile. Questa immagine di Dio pur fissando lo sguardo in un luogo segue con lo sguardo ogni osservatore che è rivolto ad essa; anche quando questi muta di posizione. Rimanda direttamente all’atto fondamentale di Dio⁵⁵: il vedere. Questo è un vedere assoluto che si confina nel vedere dei singoli osservatori, i quali proprio per questa *contractio* sono in grado di vedere. L’immagine rimanda anche al fatto che il vedere assoluto è in-finito (completo) rispetto a quello limitato, è uno sguardo sincronico. Suggestivo è inoltre la valenza teoretica di questa icona, per il fatto che lo sguardo di Dio nell’immagine rimane anche in colui che muta la sua prospettiva rispetto a lui: è l’unità paradossale di immutabilità e mutamento, di movimento e stato di calma come movimento permanente o permanenza mossa. Allo sguardo finito quello assoluto sembra mutarsi, tuttavia rimane in sé ciò che è, nonostante il suo essere-esterno-a-sé. Nell’immagine traspare l’incrocio di trascendenza e immanenza.

⁵⁴ Il filosofo cardinale rende comprensibile l’inseparabile azione di vedere ed esser visto nel fenomeno del vedere divino mediante una analogia, un’immagine in senso reale metaforico.

⁵⁵ L’etimologia di Θεός risale alla Stoa. Θεός come θεωρῶν (*deus videns*). Anche il grande Eschilo nelle *Eumenidi* dice Zeus come l’onnivedente (Ζεὺς ὁ πανόπτης) La recezione di questa etimologia è stata feconda di conseguenze anche per la teologia cristiana. Penso a Gregorio di Nissa e allo Pseudo Dionigi.

Nel vedere di Dio non viene isolato il suo sguardo ma è colto nel contesto del volto: *visus tuus... est facies tua*⁵⁶. La suggestione che ci permette di delineare gli “spazi” del sacro ci può essere suggerita dal Marion del *Dio senza Essere*, quando definisce l’idolo: “l’idolo si presenta allo sguardo dell’uomo per accaparrarsene in tal modo la rappresentazione e, quindi, la conoscenza. L’idolo si erge solo là dove non si può fare a meno di vederlo: la statua monumentale di Atena, che sfolgorava dall’Acropoli, poteva essere avvertita nel suo splendore persino dagli sguardi dei marinai del Pireo, e se l’oscurità di un *naos* ombreggiava la statua criselefantina, ciò faceva sì che a forza di immaginarsela il fedele finisse per subirne ancor più profondamente il fascino, quando, avvicinandosi, poteva innalzare finalmente verso di lei lo sguardo. [...] Lo sguardo fa l’idolo e non l’idolo lo sguardo”.⁵⁷ L’idolo riempie tutto lo sguardo polarizzandolo su di sé; feroce e fissandolo gli impedisce di superarsi e trapassarsi: “l’idolo svolge così il ruolo di uno specchio, non quello di un ritratto: specchio che rinvia allo sguardo la sua immagine o, più esattamente l’immagine della sua mira”.⁵⁸ L’idolo non ammette nessun invisibile e togliendo il velo al mistero con lo splendore della propria luce impedisce ogni rivelazione essendo egli stesso la ri-velazione, non dell’invisibile, ma semplicemente del non-mirabile.

Il rito, qualora lasci individuare il gioco degli specchi in cui il sacro si cela e rimane re-velato, si fa segno del possibile passaggio “dal sacro al Santo”, rimanendo a sostegno – proprio come uno stipite – del confine tra il limite e l’illimitato in cui si innalza lo sguardo dell’uomo a Dio. E ciò perché “la liturgia cristiana si radica nell’incarnazione, la cui logica è la combinazione di corpo e comunità, differenza e alterità, testimonianza e indicibilità. Ci si può avvalere dell’epistemologia della testimonianza, riservandole il non facile compito di coniugarsi con la disciplina dell’arcano, dove l’intersoggettività non produce mai un confronto del tutto trasparente. Tanto la semantica della comunicazione rituale, ossia i suoi messaggi e i suoi codici, quanto la pragmatica della comunicazione rituale, ossia gli scambi tra i suoi mittenti e destinatari, devono rimanere fedeli alla dinamica interna tra corpo, alterità e indicibilità”⁵⁹. E ciò accade in sintonia e in rapporto con l’evento fondatore, storico e metastorico insieme, capace di calamitare le nostre esistenze e le nostre microstorie, da e per esso unicamente e definitivamente redente. Il rapporto rito/sacramento mi sembra possa costituire in questa prospettiva un luogo paradigmatico del rapporto religione(i)/fede cristiana in una tensione non più dialetticamente intesa, ma paradossalmente vissuta, celebrata e pensata come orizzonte di un autentico dialogo.

⁵³ NICCOLÒ CUSANO, *De Visione Dei*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di G. FEDERICI-VESEOVINI, UTET, Torino 1972, 6.

⁵⁷ J. L. MARION, *Dio senza essere*, trad. it. a cura di A. DELL’ASTA, Jaca Book, Milano 1984, 23-24.

⁵⁸ *Ib.*, cit., 26.

⁵⁹ G. BONACCORSO, “La dimensione comunicativa della liturgia”, in *Rassegna di Teologia* 4 (2000) 493-494.

