

Da P. L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*. Il Mulino 1994, - Cap. 6° «L'uno in cui si crede» - pp. 139 ss.

La realtà è assediata dall'alterità che si cela dietro le fragili strutture della vita quotidiana. Gran parte del tempo riusciamo a tenerla a bada, apparentemente addomesticandola o anche ignorandola, quel tanto che basta per poter svolgere la nostra consueta attività. Talvolta, quando la nostra attività si interrompe o viene messa in discussione per una ragione o per l'altra, riusciamo a intravedere la realtà trascendente. E una volta ogni tanto, raramente, l'altro irrompe nel nostro mondo manifestandosi in tutto il suo irresistibile splendore. In queste ierofanie, come le ha chiamate Eliade, l'altra realtà si rivela temporaneamente nella forma di quelle che sembrano essere vere e proprie figure. In quei momenti, almeno così sembra, gli uomini entrano in contatto con gli dèi. Di solito, però, i contorni di quest'altra realtà sono tutt'altro che chiari. Questo significa che, spessissimo, la categoria della trascendenza è una categoria negativa. Essa si riferisce a ciò che *non* è una realtà comune. Ma dire che la trascendenza è normalmente una categoria negativa non implica che sia vuota o inutile. Essa si riferisce a un'esperienza precisa e almeno in parte descrivibile, la quale può essere oggetto di una proficua riflessione. Ma, in quanto tale, questa esperienza non è un oggetto plausibile di fede.

La professione di fede nel credo niceno comprende un lungo elenco di elementi specifici. Il più importante, l'oggetto della fede in senso stretto, è quell'unico Dio la cui affermazione comporta tutto il resto. Va da sé che ciò non indica una fede generale nella trascendenza, e neppure una fede in una divinità personale al centro di tutte le manifestazioni trascendenti. Colui che viene affermato è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, il Dio che guidò Israele fuori

139

dall'Egitto, che parlò per bocca dei profeti, e che è il Padre di nostro Signore Gesù Cristo. Non si potrebbe pensare a niente di più specifico! Non solo la fede cristiana afferma che Dio è *uno*, come negli altri monoteismi, ma che egli è *quell'uno* che si rivelò negli eventi raccontati dalle Scritture ebraiche e cristiane. In molti di questi eventi, secondo i racconti biblici, egli si rivelò con tale potenza e immediatezza che la questione della fede non si pose nemmeno. Il problema non era se si potesse credere in questo Dio, ma come sopportare la sua presenza e soddisfare le sue richieste spesso spiacevoli. Non è questa, nel bene e nel male, la nostra situazione. Noi abbiamo un problema di fede, il quale solleva non solo la questione del perché dovremmo credere in Dio, ma anche del perché dovremmo credere in *questo* Dio. Dopo tutto ne esistono altri, e oggi sono disponibili come mai lo sono stati in passato grazie al supermarket religioso del pluralismo moderno.

La fede in questo Dio si è scontrata con le altre fedi attraverso i secoli, da quando un gruppo di nomadi lo incontrò per la prima volta ai margini della civiltà del

Vicino Oriente. Naturalmente, sono esistiti tempi e luoghi in cui la loro fede fu istituzionalizzata come mondo dato per scontato; ma anche in quei casi, per il fatto che questo è sempre stato un Dio «geloso», i suoi rappresentanti combatterono sul piano intellettuale, e spesso anche fisico, con quelli delle altre divinità. Lo scontro tra Elia e i sacerdoti di Baal sul monte Carmelo è il prototipo di una lotta secolare condotta dai fedeli di Yahweh per evitare di venire assorbiti nell'universo polimorfo della religiosità del Vicino Oriente. Simili lotte sono continuate per la maggior parte della storia cristiana, e di queste la più lunga e (triste a dirsi) la più sanguinosa è stata la lotta con l'altro monoteismo, sorto in Arabia nel settimo secolo dell'era cristiana. Tra le battaglie della storia cristiana che hanno comportato uno sforzo intellettuale intenso e prolungato, credo che se ne possano evidenziare tre dai tempi del Nuovo Testamento - quella con il mondo greco-romano, quella con l'Islam e quella con la modernità. Ritengo che noi siamo ora sull'orlo di un quarto, duro scontro, questa volta con le tradizioni religio-

140

se dell'Asia meridionale e orientale. Come quelli che l'hanno preceduto, anche questo è molto più di un dibattito tra dottrine religiose. Queste ultime sono tentativi di tradurre in parole un ampio ventaglio di esperienze umane, tra cui le emozioni intense e gli obblighi morali. In ultima analisi, l'oggetto del contendere sono i diversi modi di esperire la realtà.

Altrove ho sostenuto che, malgrado la ricca varietà delle religioni, sono due i centri da cui sono scaturite le possibilità religiose inequivocabilmente più importanti. In breve, questi due centri possono essere identificati con Gerusalemme e Benares. A dire il vero, esistono molte altre possibilità di raggiungere la trascendenza, grazie anche alla ininterrotta presenza della matrice mitologica in ogni parte del mondo. Ma l'alternativa davvero interessante è tra le due correnti religiose che hanno avuto origine rispettivamente nell'Asia occidentale e nel subcontinente indiano. Le tre grandi fedi monoteistiche affondano le radici nell'esperienza dell'antico Israele, l'induismo e il buddismo nell'altra corrente di esperienza religiosa - e questi due universi di esperienza e di pensiero religiosi, in sé immensamente ricchi e variegati, rappresentano la scelta più importante per chiunque assuma una visione globale da un punto di vista religioso. Si potrebbero esporre delle ragioni anche in favore di altre possibilità, rappresentate per esempio dal confucianesimo e dallo zoroastrismo, ma queste non si sono effettivamente presentate, in passato o ai nostri giorni, come scelte disponibili universalmente. Gerusalemme e Benares spiccano: una è la città su cui il Dio che Israele incontrò nel deserto permise che fosse impresso il suo sigillo, in cui Gesù soffrì, morì e risorse, e da cui Maometto ascese al cielo; e l'altra è la città in cui, all'alba, tutti gli dèi si immergono nelle acque salutari del Gange, e nei pressi della quale il Buddha pronunciò il suo primo sermone annunciando la liberazione per tutti gli esseri sofferenti. I grandi messaggi che hanno avuto origine da queste due città si sono

contrapposti in passato, e si contrappongono oggi in modo nuovo, potenzialmente dirompente, perché l'Asia diviene presente all'Occidente come mai lo era stata prima

141

d'ora. Questa presenza crescerà, e la sua sfida già si preannuncia ricca di sviluppi interessanti per coloro che professano la loro fede con le parole dei credi cristiani storici.

A partire dalla seconda guerra mondiale, in effetti, i teologi cristiani si sono sempre più interessati a quello che è stato chiamato il «dialogo» con le grandi religioni dell'Asia meridionale e orientale. Sul piano istituzionale, questo dialogo è stato favorito sia dal Vaticano sia dal Consiglio mondiale delle chiese; i contributi più interessanti sono giunti da singoli studiosi, soprattutto nei paesi occidentali, ma anche in larga misura in India e in Giappone. Non è questa la sede per entrare nei dettagli. Tuttavia, potrà essere utile inserire il mio approccio nello spettro degli sforzi teologici in quest'ambito.

Tre posizioni teologiche genericamente cristiane sono state etichettate come «esclusivismo», «inclusivismo» e «pluralismo». Come in tutte le tipologie di questo genere, sono i singoli autori che contano. Ma la tipologia aiuta a distinguere gli orientamenti più importanti. Gli «esclusivisti» insistono sul fatto che il cristianesimo è la sola tradizione salvifica, la depositaria della sola rivelazione diretta di Dio all'umanità. Questa posizione non comporta necessariamente disprezzo o ignoranza delle religioni non cristiane, ma tende a limitarne fortemente gli influssi su qualunque teologia cristiana. L'atteggiamento «esclusivista», sebbene in una forma insolitamente estrema, è ben esemplificato da Karl Barth, che considerava tutte le altre religioni come espressioni di miscredenza. Una volta, mentre Barth stava discutendo l'argomento dell'induismo come miscredenza, gli fu chiesto come potesse affermare una cosa del genere senza aver mai incontrato un indù; Barth replicò: «A priori!». Questa posizione è indizio di un atteggiamento di chiusura davvero fuori del comune. Devo confessare che suscita in me una certa ammirazione, specialmente dopo l'esperienza del rammollimento che contraddistingue l'ambiente teologico odierno. Ma rimanere colpiti non significa persuadersi. Pertanto, mentre sono disposto a riconoscere l'onestà intellettuale di Barth quando afferma la sua certezza

142

aprioristica, non sono altrettanto sicuro dei suoi emulati. In ogni caso, sono le altre due posizioni a dominare oggi tra i teologi sia protestanti sia cattolici. Gli «inclusivisti» insistono sul fatto che il cristianesimo rappresenta per gli esseri umani la via d'accesso più immediata alla pienezza della verità religiosa; ma sono disposti anche a riconoscere la verità, persino la verità della rivelazione, presente in altre tradizioni religiose. Forse l'esponente più autorevole di questa posizione è stato il teologo cattolico Karl Rahner, che ha esercitato una certa influenza sul pensiero cattolico ufficiale in quest'ambito dopo il Concilio Vaticano II. Infine, i «pluralisti»

sono disposti a relativizzare la rivendicazione cristiana della verità esclusiva. Probabilmente, l'esponente «pluralista» più provocatorio e certamente più prolifico è stato John Hick, che ha auspicato un mutamento nel pensiero cristiano paragonabile alla rivoluzione copernicana nell'astronomia: il cristianesimo non deve più essere concepito come unico centro dell'universo, ma come uno dei tanti corpi che ruotano intorno al centro, che Hick chiama, cosa che non ci aiuta molto, «il Reale».

Proverò a semplificare queste diverse posizioni. L'affermazione principale - oggi difesa da pochissimi, ma usata polemicamente quasi da tutti - è l'antica formula cattolica secondo cui *extra ecclesiam nulla salus*, «non c'è salvezza al di fuori della chiesa» (i teologi non cattolici hanno sostituito «Cristo» o «la fede cristiana» con «chiesa», ma ciò non intacca il carattere esclusivo della formula). Gli «esclusivisti» sono coloro che, in contrapposizione con il relativistico *Zeitgeist*, si ostinano a confermare quest'affermazione. Gli «inclusivisti», in particolare cattolici, possono sottoscrivere l'affermazione che non c'è salvezza al di fuori della chiesa. Ma definiranno il concetto di chiesa in termini molto più generali di quanto si sia fatto tradizionalmente, allo scopo di includere un gran numero di persone che non sono mai state battezzate, e che perciò non fanno parte della comunità cristiana, alcune delle quali possono non aver mai sentito parlare di cristianesimo. Sono le persone che Rahner, piuttosto abilmente, ha definito «cristiani anonimi» - coloro, cioè, che sono cristiani senza saperlo. Ma sarebbe meglio

143

definire la posizione «inclusivista» come un capovolgimento della formula classica, qualcosa come *ubi salus ibi ecclesia* «dove c'è salvezza, lì c'è la chiesa» - e la salvezza può trovarsi nelle esperienze e nelle Scritture religiose lontane dalla tradizione giudaico-cristiana, comprese probabilmente quelle che affondano le radici a Benares. Infine, i «pluralisti» non sono disposti a parlare di un'unica salvezza, e ancora meno di un'unica chiesa, per quanto allargata. Per l'esattezza, essi «pluralizzano» sia la *salus* sia l'*ecclesia* della formula, per cui quest'ultima non può davvero venire ampliata ma deve essere semplicemente abbandonata. Il cristianesimo è ora uno tra i molti tentativi compiuti dall'uomo per raggiungere la realtà ultima, senza che la rivelazione le attribuisca un particolare status di privilegio, benché i «pluralisti» (Hick tra loro) siano pronti ad ammettere che rimarrà la loro via di accesso alla ricerca religiosa.

Nessuno è felice di ritrovarsi in una categoria che inevitabilmente semplifica il suo pensiero e lo accosta a persone con cui dissente su alcuni punti. Tuttavia, se non avessi via d'uscita, starei con gli «inclusivisti». E questo non perché la verità stia solitamente nel mezzo. Piuttosto, perché gli «esclusivisti» rivendicano un accesso alla verità che non posso fare a meno di mettere in discussione, mentre i «pluralisti» tendono a ignorare del tutto tale questione (nel senso che sembrano minimizzare i notevoli contrasti esistenti tra le verità rivendicate dalle diverse tradizioni religiose). Così, se dico di credere in un solo Dio che si rivela attraverso gli eventi tra il Sinai e la Pentecoste, implico la rivendicazione di una verità che necessariamente esclude le altre - come quella che nessun dio possa essere bandito dalla pienezza delle rivelazioni, o che al centro della

realtà non vi sia una persona ma un ampio vuoto, o che la rivelazione di Dio sia pervenuta alla sua assolutezza e definitività nel Corano. Naturalmente, posso dire di non essere sicuro di alcuna di queste cose; posso addirittura parlare di ipotesi invece che di professioni di fede. Ma anche smorzando il tono, rimane il fatto che la mia fede o implica la verità o non significa nulla; e se implica la verità, deve anche implicare l'errore. La posizione «pluralistica» elude questo fatto e al

144

tempo stesso banalizza le esperienze da cui scaturisce la fede.

Se dico di avere una fede cristiana, intendo con ciò che il nucleo delle affermazioni della tradizione cristiana sono vere e riflettono la realtà - o almeno che sono più vicine alla verità di altre, contraddittorie affermazioni. Se non intendo questo, qualsiasi cosa stia dicendo non è l'estrinsecarsi di una credenza - forse una vaga intuizione, una preferenza emozionale, una questione di gusto, comunque nulla il cui significato possa essere definito dalle parole «credenza» o «fede». Se affermo una verità, la sola garanzia della mia professione di fede deve essere una corrispondenza tra verità e realtà. Paul Tillich usa il termine «correlazione» per denotare questa corrispondenza, un buon termine, se non facesse pensare che qui si stia svolgendo in primo luogo un esercizio intellettuale. E, come ho sostenuto in precedenza, nel fenomeno religioso la riflessione intellettuale è sempre secondaria rispetto all'esperienza: prima il divino ci tocca; poi noi riflettiamo su di esso. Forse «toccare» è proprio la parola giusta; io professo il cristianesimo perché sono stato toccato dai suoi simboli, perché la realtà che afferma si accorda con le mie esperienze di ciò che è reale in relazione al mondo, alla condizione umana e alla mia stessa vita. La realtà mi «tocca» nell'immediatezza dell'esperienza, mi colpisce, mi ferisce anche. Ritengo che fosse questo il significato implicito nella classica formula protestante secondo cui il Vangelo ci «condanna» (1); in tono smorzato, questo è ciò che Alfred Schutz intendeva con l'espressione «esperienza dell'ah!»: sento dire questo, ciò che sento dire si accorda con qualunque altra cosa io abbia esperito come realtà, e questa corrispondenza mi induce a dire «sì, è così che deve essere il mondo!».

Naturalmente, quando affermo una cosa del genere continuo a essere pienamente consapevole della mia collocazione nello spazio e nel tempo. Io sono un individuo con una cultura, una biografia, una classe, ecc., specifiche, e so molto bene che tutte queste qualità specifiche influiranno inevitabilmente sul mio senso della realtà. Ciò nonostante, quando dico di avere esperito qualcosa come reale, sottin-

145

tendo che questo «accento di realtà» (come lo chiama William James) soppianta tutti questi aspetti relativi della mia situazione. È la mia situazione ad essere relativa; la verità, per definizione, non lo è. Questo esser convinto della verità è dunque il criterio in base a cui devo valutare le rivendicazioni degli altri. Fare diversamente, significa negare o banalizzare la mia stessa esperienza, oltre che non prendere sul serio le rivendicazioni altrui della verità. Per esempio, non posso al tempo stesso riconoscere la validità del credo niceno e dell'affermazione musulmana: «Non c'è altro dio all'infuori di Allah, e Maometto è il Suo profeta» - o dell'affermazione secondo cui al centro della realtà si trova il vuoto del nirvana. Non occorre che dichiaro l'assenza di verità rivelate nelle esperienze che sono alla base di queste affermazioni. Devo però valutarle in riferimento alle mie convinzioni (nel senso protestante classico del termine). Questa valutazione subordina inevitabilmente le altre convinzioni alla mia, ma non implica alcuna mancanza di rispetto per queste o altre convinzioni; al contrario, le prende molto sul serio in quanto tali - cioè come rivendicazioni della verità.

In termini più semplici, se io affermo che tutte le tradizioni religiose sono ugualmente vere per ciò che riguarda il loro contenuto, affermo in effetti che la verità non esiste. Posso dissimulare questa conclusione ridefinendo la parola «verità» in modo tale da privarla di ogni riferimento a

una realtà trascendente - trasformandola cioè nella rappresentazione in forma simbolica di una realtà immanente, come è stato fatto da numerose teorie filosofiche, psicologiche e sociologiche moderne. Tutte queste speculazioni liquidano in effetti il fenomeno che sono supposte spiegare; quando i teologi si dedicano a questo tipo di esercizio, commettono una sorta di lento suicidio epistemologico - uno spettacolo che presenta aspetti profondamente comici. Ma se affermo che le differenti tradizioni religiose sono disuguali in relazione al loro accesso alla verità, è la mia certezza della verità il criterio in base a cui devo valutare fino a che punto la verità è presente in tutte o in alcune di queste tradizioni. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che questo atteggiamento non riflette in alcun modo l'arroganza o la

146

limitatezza etnocentrica. Si tratta, né più né meno, della necessaria conseguenza dell'intuizione religiosa fondamentale secondo cui esiste una realtà trascendente e del riconoscimento, sul piano empirico, del fatto che esistono descrizioni diverse, anche contraddittorie, di questa realtà. Ciò detto, tuttavia, posso spingermi oltre: ritengo molto improbabile che le grandi correnti della tradizione, che rappresentano secoli o millenni di esperienza e pensiero umani, non siano altro che una lunga storia di illusione. Come è ovvio, un'affermazione del genere mi invischia immediatamente proprio in quella specie di valutazione comparativa delle pretese di verità di cui ho appena parlato.

Affermare, o valutare - queste sono parole che si riferiscono alle attività speculative della mente. Occorre tenere sempre presente che la religione non è in primo luogo una questione di teorizzazione del mondo: l'esperienza religiosa precede sempre la riflessione religiosa. Accostandosi ad altre tradizioni religiose è possibile aggirare le teorizzazioni e tentare invece, per quanto possibile, di accedere all'esperienza. Questo non è affatto un esperimento inutile e spesso può avere successo; talvolta produce anche risultati inquietanti, in particolare quando l'altra esperienza mi tocca in modo tale da indurmi a rivedere alcune delle mie precedenti convinzioni religiose, e forse tutte.

Così posso unirmi ai pellegrini che si radunavano all'altra per dirigersi al fiume, a Benares, dove si immergevano in una moltitudine di dèi, e posso anche avvicinarmi all'esperienza di un mondo in cui gli esseri soprannaturali permeano ogni pietra, ogni albero, ogni goccia d'acqua. Posso dedicarmi a esercizi di meditazione che, per quanto in modo sbiadito, replicano l'esperienza dei grandi mistici dell'io che svanisce, assorbito in un oceano di divinità, un silenzio infinito in cui non esistono né l'io né gli dèi. C'è un fico per ognuno di noi - oppure, nel linguaggio della tradizione, ognuno di noi può scoprire un Buddha dentro di sé. Posso anche unirmi a coloro che pregano in una delle innumerevoli moschee che si susseguono dall'Oceano Atlantico al Mar della Cina e, per quanto in modo inadeguato, sottomettermi con loro alla fulgida maestà di questo unico Dio,

147

che è parola, volere, fine inesorabili. Sono certamente in grado di sospendere ogni riflessione o teorizzazione mentre faccio queste cose. Mi spingerò oltre: in certe situazioni una simile sospensione dell'attività intellettuale è proprio ciò di cui c'è bisogno. Ma poi c'è il mattino seguente. Allora la riflessione non è una scelta, ma un obbligo. Mi si consenta di ricordare una volta di più la magnifica massima di al-Ghazali, che la ragione è la dimensione divina sulla Terra: **poiché ho ricevuto il dono della ragione, ho l'obbligo di usarlo.** Il mattino seguente, così come ricorderò le mie esperienze degli altri percorsi verso la realtà trascendente, dovranno tornarmi alla mente le mie precedenti certezze della verità, dovrò fare paragoni e valutazioni. Questo sarà in effetti un teorizzare, nel senso particolare in cui Tillich usa il verbo «correlare».

È qui che vedo una grande sfida al pensiero cristiano, e penso sia un buon segno che un numero sempre crescente di teologi stia accettando tale sfida. Come sempre nei conflitti cognitivi di questo

tipo, il risultato migliore è una conoscenza più approfondita non dell'altro, ma di sé. Ovviamente, sono innumerevoli i problemi teorici che emergono dal confronto tra il pensiero cristiano e le diverse tradizioni non cristiane. Non so esattamente come qui si possano stabilire delle priorità; è probabile che tutto dipenda dalla situazione particolare di chi teorizza - i cristiani d'India, per esempio, avranno probabilmente priorità differenti da quelle dei loro correligionari che risiedono in Giappone, o in Africa, o nei paesi occidentali. Io posso solo indicare **tre luoghi che mi sono sembrati importanti** riflettendo su questi temi negli ultimi anni, e lo faccio senza implicare alcuna priorità o esclusività: in particolare, affermo l'esigenza di una teoria cristiana della **pienezza divina**, una teoria cristiana del **vuoto**, e una teoria cristiana della **rivelazione**. In tutti e tre i casi ipotizzo che la teorizzazione si svolga nel segno della fedeltà alle certezze cristiane della verità e della convinzione che vi sia una verità da scoprire in altre certezze. In altre parole, ipotizzo un esercizio intellettuale che non si autoannulli né si autoesalti.

Invece di parlare di una **teoria cristiana della pienezza**

148

divina, si potrebbe parlare di una teoria del politeismo. In questo contesto è essenziale abbandonare, risolutamente, qualsiasi idea di progresso - qualsiasi idea cioè, che una simile concezione della realtà sia «immatura», «obsoleta», e appartenga all'«infanzia della specie umana». A dire il vero, esistono prove evidenti del fatto che certe fasi storiche della coscienza si ripetono nello sviluppo di ogni singolo bambino. Ma queste prove non devono essere confuse con l'affermazione secondo cui «noi ultimi arrivati» o «noi adulti», a seconda del caso, siamo dei privilegiati dal punto di vista epistemologico. È possibile che all'alba della sua storia la razza umana avesse un accesso alla realtà che poi ha perduto, così come è possibile che questa realtà sia brevemente accessibile nell'infanzia e poi vada perduta nel processo fondamentalmente deprimente della crescita. Se fosse così quello che comunemente consideriamo il progresso potrebbe in realtà essere una storia devastante di deprivazione epistemologica. Mi si consenta per un momento di parlare come un teorico del politeismo: gli dèi che un tempo ci parlavano sono ora diventati silenziosi. Forse perché noi facciamo troppo rumore.

La matrice mitologica non è certo cosa del passato. È una possibilità sempre presente di incanto e re-incanto. O forse dovremmo dire che è semplicemente una perenne possibilità di illusione? Non credo. Naturalmente, la fede cristiana è necessariamente, inevitabilmente, monoteistica. Il Dio della fede cristiana può solo essere un unico Dio, e nell'esperienza cristiana il mondo intero tende a questa unicità che comprende ogni cosa. Ma ciò non significa che il pensiero cristiano possa specificare il numero delle facce che Dio può assumere per mostrarsi agli uomini. Lo sviluppo della dottrina della Trinità è in sé la prova della convinzione che Dio ha più di un volto, che egli è letteralmente più di una sola «persona». La storia del pensiero cristiano è ricca di spunti utili per uno sviluppo teorico in quest'ambito - dal Vangelo di Giovanni nel Nuovo Testamento, attraverso le varie correnti del neoplatonismo cristiano e della dottrina mistica, fino alla concezione delle icone nel cristianesimo orientale. Per obbedire al primo comandamento

149

non occorre spogliare l'universo di ogni manifestazione divina non riportata nel canone politico.

Un'affermazione chiave potrebbe essere che la fede **prefigura un universo sacramentale**. I sacramenti, nella concezione cristiana classica, sono segni visibili di una grazia invisibile - ma segni non solo nel senso di un simbolo astratto (come la firma in calce a un documento simboleggia un accordo), **bensì come una presenza viva, operante** (come un abbraccio è indizio di affetto). In questo secondo senso il cristiano può affermare che il mondo è pieno dei segni della presenza di Dio. Dovrà anche affermare che talvolta vi sono segni falsi, o fuorvianti. Già nelle Scritture ebraiche si presenta regolarmente il problema della distinzione tra profezia vera e falsa. Il

criterio sottinteso in quel caso è valido anche oggi. È un criterio di coerenza: il Dio che ha detto A non può aver detto B, se B contraddice tutto ciò che è contenuto in A. Così, per esempio, lo spirito ebraico ha riconosciuto (probabilmente in modo graduale) l'incoerenza del fatto che il Dio che si era rivelato a Israele nei comandamenti morali esigesse sacrifici umani. Se questo Dio avesse impedito ad Abramo di sacrificare Isacco, la fede in lui avrebbe anche fornito i criteri in base a cui stabilire la falsità di alcune presunte manifestazioni della pienezza divina. Da ciò segue, per esempio, che una teologia cristiana inclusivista non avrebbe esitato a ripudiare la diffusa credenza centroamericana che fossero gli dèi ad esigere i sacrifici umani che venivano compiuti; poiché tale credenza era centrale in quella concezione religiosa del mondo, la sua qualità sacramentale era quantomeno dubbia. Ciò non preclude la possibilità, persino la probabilità, che altri aspetti del percorso (per così dire) centroamericano verso la trascendenza tendessero davvero alla verità. Vi sono presenze che ancora incombono su queste piramidi abbandonate, nei recessi della giungla o sulla cima di colline isolate e spazzate dai venti, e io non direi che sono solo ricordi di tutta l'angoscia umana che si elevava dalle piatte forme sacrificali. Comunque sia, non è ipotizzabile che al dialogo tra le tradizioni debba presupporre una teoria cristiana dei sacri massacri compiuti dagli aztechi. (Fortunata-

150

mente, i sacerdoti aztechi non partecipano oggi alle conferenze per il dialogo interreligioso. Posso bene immaginare come verrebbero trattati da certi «pluralisti» sensibili al fenomeno del multiculturalismo! Tuttavia, non è fuori luogo ricordare l'impegno assiduo di quegli stessi animi sensibili nel dialogo con il marxismo, mentre nel nome di quel dio venivano sacrificati più esseri umani di tutti quelli morti in Centro-America in secoli di culti sanguinari.)

Bonaventura, che utilizzò le categorie neoplatoniche per spiegare l'esperienza francescana rimanendo entro i confini dell'ortodossia cattolica, parlò di Dio come della *fontalis plenitudo*, la pienezza originaria di tutte le meraviglie del mondo che Francesco aveva abbracciato nelle sue estasi mistiche. È un'espressione suggestiva, non per la sua poeticità, ma per la sua facoltà di aprire ampie possibilità di riflessione. Questa riflessione ha un valore particolare nella situazione moderna. Per più di un secolo e mezzo, le moderne teorie della religione hanno subito l'influsso del concetto feuerbachiano della religione come proiezione degli interessi umani («antropologici»), simboleggiante non una realtà trascendente ma le realtà profondamente terrene dell'esistenza umana. Non solo Marx, Nietzsche, Freud e Durkheim hanno costruito le loro teorie della religione su questo fondamento: gran parte della teologia cristiana recente è stata un tentativo di costruire sulla stessa base. È importante riconoscere che il programma feuerbachiano di convertire la teologia in antropologia è realizzabile e, fino a un certo punto, valido. Le idee e le istituzioni religiose riflettono una moltitudine di interessi sociali e psichici, tra cui la maggior parte di quelli esaminati dagli autori citati. Ma lo stesso, per esempio, avviene nel caso delle idee e delle istituzioni della scienza moderna. Così, la dimostrazione del fatto che la teoria della relatività di Einstein era una proiezione del relativismo sociale e intellettuale della Germania di inizio secolo non ci esime dal domandarci se questa teoria ci possa aiutare a comprendere i movimenti delle galassie. Ridurre l'astronomia a sociologia o psicologia appare a tutti come un'impresa ridicola; la stessa operazione applicata alla teologia sembrerà meno ridicola solo a coloro

151

che hanno già rinunciato all'idea che possa esistere una realtà trascendente. Il fatto che molti teologi cristiani contemporanei abbiano fatto proprio questo sarà fonte di gioia per i futuri storici delle idee.

Una teoria cristiana della pienezza divina capovolge, per usare un'espressione di Marx, l'immagine terrena della religione data da Feuerbach: ciò che è rappresentato in forma di simbolo

diventa il simbolo. Il pensiero moderno ha interpretato la religione come un aggregato di simboli, dove ad essere simboleggiato è il mondo empirico, in primo luogo il mondo degli esseri umani. Affermare una concezione sacramentale dell'universo significa invertire la concezione feuerbachiana (senza negare la sua utilità nella comprensione di certe connessioni empiriche). È il mondo empirico nella sua interezza che ora appare come un simbolo gigantesco. Ciò che simboleggia, in infiniti frammenti di immagini, è la fulgida realtà che si cela dietro questo mondo - in termini cristiani, il volto di Dio.

Affermare **l'esigenza di una teoria cristiana del vuoto** significa fare riferimento, in particolare, al confronto con il buddismo, specialmente con le sue tradizioni *Mahayana*, così ricche di elaborate riflessioni sull'esperienza del nulla (*nirvana*) o del vuoto (*shunyata*). Esistono delle buone ragioni per farlo, in quanto è probabile che un simile confronto produca i frutti più succulenti per la teologia cristiana. Ma si potrebbe parlare più in generale di una teoria comprendente tutte le forme del cosiddetto «misticismo dell'infinità», in cui l'individuo esperisce lo svanire sia dell'io sia del mondo, seguito dalla fusione con quella che viene percepita come la realtà assoluta, caratterizzata al tempo stesso dal totale annientamento e dalla completa beatitudine. La maggior parte delle tradizioni buddiste interpreta questa esperienza come la convalida della dottrina del non-io (*anatta* nel canone Pali), secondo la quale l'io è in ultima analisi un'illusione. Quella che sembra essere la stessa esperienza, tuttavia, è stata interpretata in modi molto diversi da altre tradizioni: un esempio è costituito dalla dottrina, esposta nelle *Upanisad*, dell'identità ultima del *brahman* e dell'*atman*, cioè della realtà al centro dell'universo e della realtà al

152

centro dell'io. Questa versione indù di un'esperienza che interessa apparentemente diverse civiltà è stata tradizionalmente riassunta nella formula *tat tvam asi-tu* (il vero io) sei ciò (la realtà divina al centro di tutta la realtà). In versioni molto meno elaborate, quest'esperienza è presente in tutte le tradizioni religiose (praticamente in ogni parte del mondo) in cui il trascendente possa essere sfiorato con la pratica dell'estasi.

Per ovvie ragioni, quest'esperienza è stata difficilissima da interpretare nel contesto delle grandi tradizioni monoteistiche; come si può affermare l'unità con il Dio terribile che si è rivelato onnipotente, che parla, che agisce, che governa i destini degli uomini? Non tutto il misticismo è del tipo chiamato *advaita* (non dualistico) nell'induismo, dove l'io e la divinità sono uniti nell'esperienza estatica. Il misticismo francescano, per esempio, rappresenta un'esperienza del tutto diversa, in cui la dualità di io e divinità viene chiaramente mantenuta. Ma tutte le volte che i mistici ebrei, cristiani o musulmani si sono avvicinati all'esperienza dell'«infinità» hanno camminato sull'orlo dell'eterodossia, talvolta sbilanciando dalla sua parte, e abbastanza spesso hanno avuto sgradevoli dissapori con le rispettive autorità religiose. Così l'ardita speculazione mistica della scuola cabalistica di Safad suscitava molta diffidenza nei rabbini che custodivano la tradizione ebraica; gli insegnamenti di Meister Eckart furono condannati dalla chiesa (fortunatamente per lui, dopo la sua morte); e quasi tutti i sufi si scontrarono con i rappresentanti ufficiali dell'ortodossia musulmana. Un caso paradigmatico fu quello di al-Hallaj, che, rapito in estasi, si mise a correre per le vie di Basra gridando *ana'I-hagg*. In arabo, queste parole significano letteralmente «sono la verità»; le autorità religiose, forse correttamente, ritennero che il loro significato fosse «io sono Dio» e giustiziarono al-Hallaj come bestemmiatore.

I mistici più prudenti si trattennero dallo speculare troppo sulle loro esperienze, e così evitarono i guai. Quando speculavano, impiegavano spesso qualche versione del concetto neoplatonico di emanazioni divine. Isaac Luria e i suoi discepoli, a Safad, elaborarono la dottrina del *tsimtsum*,

153

contrazione, secondo cui Dio si ripiegava su se stesso lasciando un vuoto, così che l'atto della creazione potesse produrre l'universo. L'esperienza mistica riporta l'individuo in quel vuoto, una dimensione atemporale che attende la parola divina con cui il mondo fu creato. Secondo Gershom Scholem tale dottrina serviva a evitare che questa scuola di mistici ebrei finisse per cadere in un panteismo che li avrebbe sospinti oltre i confini del giudaismo. Idee molto simili si possono trovare nel sufismo, per esempio negli scritti di al-Tustari (devo l'informazione a Gerhard Böwering), in cui l'esperienza mistica viene interpretata come un ritorno alla dimensione primordiale antecedente la creazione del mondo, il cosiddetto «giorno dell'alleanza», quando tutte le anime che sarebbero state create furono chiamate ad affermare la loro lealtà verso Dio. Tutte queste speculazioni mirano a riconciliare la fede nel Dio personale con l'esperienza della divinità impersonale; esse stabiliscono una gerarchia di significati in cui il personale alla fine subordina l'impersonale. Abbastanza curiosamente, esistono teorie simili nell'induismo teistico (come nelle interpretazioni di Ramanuja della devozione *bhakti*) e in alcune scuole buddiste di tradizione *Mahayana*. In queste ultime, il problema è come riconciliare la devozione verso i *bodhisattva*, figure di salvatori molto personali, con l'esperienza completamente sovraperonale del nirvana.

Al cuore della fede cristiana è il Dio che parla all'uomo. Nel testo biblico ciò avviene prima sul Sinai, con il discorso pronunciato da Yahweh con voce tonante, poi con il *logos* di Giovanni, infine con la parola che precede la creazione e che si incarna in Cristo. Il «misticismo dell'infinità» esperisce non la parola divina ma un ampio silenzio. La riflessione cristiana dovrà ordinare questi significati in modo tale da subordinare il silenzio di Dio alla parola di Dio. Il vuoto dell'esperienza mistica può essere allora interpretato come il silenzio che attende la parola di Dio, un vuoto che rende beati proprio perché sarà riempito con la pienezza della potenza incommensurabilmente creatrice di Dio.

Uno dei testi classici del *Mahayana* (*The Holy Teaching of Vimalakirti* tradotto in inglese da Robert Thurman) ini-

154

zia con l'incontro di trentaduemila *bodhisattva* che discutono vari aspetti di quella che Vimalakirti chiama la «liberazione inconcepibile». Ognuno rappresenta un «campo di Buddha», un cosmo all'interno del quale il suo particolare potere di pietà redentrice è all'opera per liberare gli esseri senzienti dalla sofferenza e dalla morte. Riusciamo a immaginare l'apostolo Pietro recarsi a quest'assemblea e ripetere il sermone riportato nel quarto capitolo del libro degli Atti, che termina con la sentenza lapidaria: «Per di più in nessun altro si trova la salvezza, poiché non c'è sulla terra altra persona inviata tra gli uomini per la cui opera è necessario che siamo salvati»? Dobbiamo prendere in parola Pietro e confinare nel regno dell'illusione e dell'idolatria quell'intero mondo anelante alla redenzione? Oppure è possibile che, nascosti da qualche parte in questo conclave di redentori, ci imbatteremo in colui che Pietro incontrò sulla riva del mare di Galilea e che sconvolse la sua vita? Mi viene in mente una poesia di Hölderlin in cui il poeta invoca gli dèi della Grecia, che lo affascinarono tanto. Dopo aver seguito le tracce di queste figure luminose attraverso il paesaggio del mondo mediterraneo classico, egli confessa che, in tutta questa gloria, gli manca colei di cui si era innamorato molto tempo prima - nella sua infanzia, si suppone, nel paesaggio fisico e spirituale così diverso del pietismo svevo. Come può un luterano tedesco reggere al confronto con Apollo? C'è un ponte che unisce la Galilea alle terribili montagne himalayane della soteriologia indiana?

Quando parlo di una **teoria cristiana delle rivelazioni** ho in mente qualcosa di diverso dal tema, trattato in precedenza, della pienezza divina. Ciò che mi interessava prima era quella matrice mitologica che precede tutti gli dèi e i salvatori. Ciò che mi interessa qui sono quelle incrinature della matrice mitologica, al di fuori del filone giudaicocristiano della rivelazione, in cui altre figure redentrici venivano percepite dagli uomini. Inevitabilmente, la fede cristiana si è focalizzata su quest'unica figura di Gesù, nella cui vita, morte e resurrezione - questo credono i cristiani il divino

amore che redime si è rivelato una volta per tutte. Altrettanto inevitabilmente, nello splendore abbagliante di

155

questa rivelazione nessun'altra figura redentrice, «nessun altro nome», era concepibile. Ma noi non siamo gli apostoli. Siamo molto più lontani da questo evento, e io non sono persuaso che le loro percezioni significhino per noi degli obblighi assoluti. A esser franchi, è possibile che Pietro esagerasse un po'. Soprattutto, il pensiero cristiano, fin da quei primi tempi, ha tentato di cimentarsi con una percezione dell'azione di Cristo nel mondo che trascende il breve arco della vita di Gesù di Nazareth - già nel Nuovo Testamento nella dottrina del logos di Giovanni, nello sviluppo delle idee relative allo Spirito Santo e alla Trinità, nelle cosmologie cristologiche dei Padri della chiesa. **Queste sono teorie, ma alla base di tutte è l'esperienza di una potenza redentrice all'opera nel mondo in epoche diverse e in luoghi diversi, una potenza che i cristiani devono necessariamente identificare con il nome di Gesù Cristo.** Fu proprio questa percezione a condurre il cristianesimo ad annettere, per così dire, l'intera storia religiosa di Israele. Ma data la prospettiva della fede cristiana, questa appropriazione era inevitabile - per quanto oggi possiamo sforzarci di mitigare la sua aggressività nei confronti del giudaismo. Mi sembra che il nostro problema attuale sia comprendere se vi sia bisogno di un procedimento come questo per affrontare le altre grandi religioni del mondo.

Negli ultimi anni sono stati compiuti molti tentativi di questo tipo. Possiamo citare nuovamente l'opera di John Hick. Raymond Panikkar ha tentato qualcosa di simile in molti libri - prima nel suo *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*(2), in cui presenta un commento cristologico sulla figura di Ishvara, il dio-creatore in varie tradizioni indiane. Kenneth Cragg, noto soprattutto per le sue interpretazioni dell'Islam, ha suggerito (in *The Christ and the Faiths*) che si potrebbe considerare il canone biblico come «una raccolta di fonti mediterranea... per una teologia mondiale»; ciò che Cragg sostiene in realtà è che vi sono altre fonti al di fuori del filone giudaico-cristiano. Non è mia intenzione sminuire questi sforzi, alcuni dei quali ammirevoli per la loro intensità, quando affermo che essi rappresentano solo i primi passi in questa direzione. Sono anche perfettamente consa-

156

pevole dei **pericoli di un incauto sincretismo** (per non dire molle sentimentalismo) impliciti in questo genere di impresa. Ciò nonostante, penso che si tratti di un'importantissima sfida che la teologia cristiana dovrà raccogliere nei prossimi anni.

Essere un cristiano significa esser stato catturato dal volto di Cristo al punto tale da non poter fare a meno di affermare che era Dio a riflettersi in esso. Dopo aver intravisto quel volto, si continuerà a cercarlo. Federico García Lorca, nel suo *Poema de la saeta* (3) parla del Cristo bruno (Cristo moreno) e lo vede mutarsi «da giglio di Giudea/in garofano di Spagna», un mutamento in cui questo volto assume nuovi colori e nuove forme. Possiamo cercarlo in altri luoghi. Se Dio era in Cristo, allora egli deve essere ovunque la potenza redentrice stia trasformando la realtà. Questo Cristo cosmico, salvatore di ogni mondo possibile (compresi quelli «inconcepibili» dell'immaginazione religiosa indiana), è in ogni luogo, eternamente. Questo è ciò che veniva affermato nel prologo al Vangelo secondo Giovanni, la cui dottrina del logos, annetteva, per così dire, l'intero universo dell'esperienza ellenica. «Egli era in principio presso Dio. / Tutte le cose per mezzo di lui furono fatte, / e senza di lui nulla fu fatto di ciò che fu fatto.» In altre parole, non vi sono limiti al logos, a Cristo, nel tempo come nello spazio: egli è presente in tutta la realtà.

Note

(1) Da *to convict* («condannare» nel senso di pronunciare una solenne sentenza di colpevolezza). Più avanti l'Autore gioca con il doppio senso di *conviction*, che può voler dire «condanna» (da *to convict*) o «convinzione» (da *to convince*).

(2) Trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1976.

(3) Trad. it. in *Poesie*, Parma, Guanda, 1966, vol. I, p. 297.