

Anno accademico 2014-2015

I° Semestre

Filosofia della religione

Riferimenti iniziali all'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*

La gioia e l'annuncio

Evangelii gaudium 1. La gioia del Vangelo riempie il cuore e la vita intera di coloro che si incontrano con Gesù. Coloro che si lasciano salvare da Lui sono liberati dal peccato, dalla tristezza, dal vuoto interiore, dall'isolamento. Con Gesù Cristo sempre nasce e rinasce la gioia. In questa Esortazione desidero indirizzarmi ai fedeli cristiani, per invitarli a una nuova tappa evangelizzatrice marcata da questa gioia e indicare vie per il cammino della Chiesa nei prossimi anni.

La trascendenza

L'annuncio è additare una trascendenza in sé stesso, tra gli uomini, nel e oltre il tessuto sociale, per rinnovarlo radicalmente, alla luce della stessa trascendenza, riscoperta e predicata, oltre che praticata

Evangelii gaudium 265. Abbiamo a disposizione un tesoro di vita e di amore che non può ingannare, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell'essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient'altro può arrivare. **La nostra tristezza infinita si cura soltanto con un infinito amore. 87.**

Si alle relazioni nuove generate da Gesù Cristo . Oggi, quando le reti e gli strumenti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi, sentiamo la sfida di scoprire e trasmettere la "mistica" di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po' caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio. In questo modo, le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti. Se potessimo seguire questa strada, sarebbe una cosa tanto buona, tanto risanatrice, tanto liberatrice, tanto generatrice di speranza! Uscire da se stessi per unirsi agli altri fa bene. Chiudersi in sé stessi significa assaggiare l'amaro veleno dell'immanenza, e l'umanità avrà la peggio in ogni scelta egoistica che facciamo.

Evangelii gaudium - 114. Essere Chiesa significa essere Popolo di Dio, in accordo con il grande progetto d'amore del Padre. Questo implica essere il fermento di Dio in mezzo all'umanità. Vuol dire annunciare e portare la salvezza di Dio in questo nostro mondo, che spesso si perde, che ha bisogno di avere risposte che incoraggino, che diano speranza, che diano nuovo vigore nel cammino. La Chiesa dev'essere il luogo della misericordia gratuita, dove tutti possano sentirsi accolti, amati, perdonati e incoraggiati a vivere secondo la vita buona del Vangelo.

Evangelii gaudium - 197. Nel cuore di Dio c'è un posto preferenziale per i poveri, tanto che Egli stesso «si fece povero» (2 C o r 8,9). Tutto il cammino della nostra redenzione è segnato dai poveri... Il Salvatore è nato in un presepe, tra gli animali, come accadeva per i figli dei più poveri; è stato presentato al Tempio con

due piccioni, l'offerta di coloro che non potevano permettersi di pagare un agnello (cfr Lc 2,24; Lv 5,7); è cresciuto in una casa di semplici lavoratori e ha lavorato con le sue mani per guadagnarsi il pane. Quando iniziò ad annunciare il Regno, lo seguivano folle di diseredati, e così manifestò quello che Egli stesso aveva detto: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; perché mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato a portare ai poveri il lieto annuncio» (Lc 4,18).

Evangelii gaudium 265. Tutta la vita di Gesù, il suo modo di trattare i poveri, i suoi gesti, la sua coerenza, la sua generosità quotidiana e semplice, e infine la sua dedizione totale, tutto è prezioso e parla alla nostra vita personale. Ogni volta che si torna a scoprirlo, ci si convince che proprio questo è ciò di cui gli altri hanno bisogno, anche se non lo riconoscano: «**Colui che, senza conoscerlo, voi adorate, io ve lo annuncio**» (At 17,23). A volte perdiamo l'entusiasmo per la missione dimenticando che il **Vangelo risponde alle necessità più profonde delle persone**, perché tutti siamo stati creati per quello che il Vangelo ci propone: l'amicizia con Gesù e l'amore fraterno. Quando si riesce ad esprimere adeguatamente e con bellezza il contenuto essenziale del Vangelo, sicuramente quel messaggio risponderà alle domande più profonde dei cuori: «Il missionario è convinto che esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, **un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo**, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte. L'entusiasmo nell'annunciare il Cristo deriva dalla convinzione di rispondere a tale attesa».[208]

L'entusiasmo nell'evangelizzazione si fonda su questa convinzione. Abbiamo a disposizione un **tesoro di vita e di amore che non può ingannare**, il messaggio che non può manipolare né illudere. È una risposta che scende nel più profondo dell'essere umano e che può sostenerlo ed elevarlo. È la verità che non passa di moda perché è in grado di penetrare là dove nient'altro può arrivare. La **nostra tristezza infinita si cura soltanto con un infinito amore**.

Evangelii Gaudium Schema generale dell'esortazione, tra "Chiesa in uscita" e Vangelo gioia liberante in un "impegno comunitario" che è realizzazione di pace

In ns. punto di partenza nell'enciclica N. 89. **L'isolamento**, che è una versione dell'immanentismo, si può esprimere in una falsa autonomia che esclude Dio e che però può anche trovare nel religioso una forma di consumismo spirituale alla portata del suo morboso individualismo. Il ritorno al sacro e la ricerca spirituale che caratterizzano la nostra epoca sono fenomeni ambigui. Ma più dell'ateismo, oggi abbiamo di fronte la sfida di rispondere adeguatamente alla sete di Dio di molta gente, perché non cerchino di spegnerla con proposte alienanti o con un Gesù Cristo senza carne e senza impegno con l'altro. Se non trovano nella Chiesa una spiritualità che li sani, li liberi, li ricolmi di vita e di pace e che nel medesimo tempo li chiami alla comunione solidale e alla fecondità missionaria, finiranno **ingannati da proposte che non umanizzano né danno gloria a Dio**. I punti fondamentali in gioco – punti fondanti del ns. approccio a) **La ricerca di Dio: ricerca di altro e di oltre Di ciò che il mondo offre , di ciò che noi offriamo a noi stessi, agli altri, alla natura a noi stessi**

b) Ricerca di "salvezza": - Da chi? - Da che cosa? - Concetto ed esperienza di salvezza oggi - c) Le "proposte alienanti": tra esaltazione dell'immediato, ciò che si ammira, ciò che si ostenda - le false risposte di una spiritualità senza volto e senza volti (Metz) d) La gioia contagiata (dall'essere per gli altri di Cristo) alla gioia contagiante

Dal CATECHISMO DELLA Chiesa Cattolica

PARTE PRIMA - LA PROFESSIONE DELLA FEDE

SEZIONE PRIMA - "IO CREDO" - "NOI CREDIAMO"

26 Quando professiamo la nostra fede, cominciamo dicendo: "Io credo" oppure "Noi crediamo". Perciò, prima di esporre la fede della Chiesa, così come è confessata nel Credo, celebrata nella Liturgia, vissuta nella pratica dei comandamenti e nella preghiera, ci domandiamo che cosa significa "credere". La fede è la risposta dell'uomo a Dio che gli si rivela e gli si dona, apportando nello stesso tempo una luce sovrabbondante all'uomo in cerca del senso ultimo della vita. Prendiamo anzitutto in considerazione questa ricerca dell'uomo (capitolo primo), poi la Rivelazione divina attraverso la quale Dio si manifesta all'uomo (capitolo secondo), infine la risposta della fede (capitolo terzo).

CAPITOLO PRIMO - L'UOMO E' "CAPACE" DI DIO

I. Il desiderio di Dio

27 Il desiderio di Dio è iscritto nel cuore dell'uomo, perché l'uomo è stato creato da Dio e per Dio; e Dio non cessa di attirare a sé l'uomo e soltanto in Dio l'uomo troverà la verità e la felicità che cerca senza posa:

La ragione più alta della dignità dell'uomo consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio. Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore [Conc. Ecum. Vat. II, Gaudium et spes, 19].

28 Nel corso della loro storia, e fino ai giorni nostri, gli uomini in molteplici modi hanno espresso la loro ricerca di Dio attraverso le loro credenze ed i loro comportamenti religiosi (preghiere, sacrifici, culti, meditazioni, ecc). Malgrado le ambiguità che possono presentare, tali forme d'espressione sono così universali che l'uomo può essere definito un essere religioso:

Dio creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo (At 17,26-28).

29 Ma questo "intimo e vitale legame con Dio" [Conc. Ecum. Vat. II, Gaudium et spes, 19] può essere dimenticato, misconosciuto e perfino esplicitamente rifiutato dall'uomo. Tali atteggiamenti possono avere origini assai diverse: [Cf ibid., 19-21] la ribellione contro la presenza del male nel mondo, l'ignoranza o l'indifferenza religiosa, le preoccupazioni del mondo e delle ricchezze, [Cf Mt 13,22] il cattivo esempio dei credenti, le correnti di pensiero ostili alla religione, e infine la tendenza dell'uomo peccatore a nascondersi, per paura, davanti a Dio [Cf Gen 3,8-10] e a fuggire davanti alla sua chiamata [Cf Gn 1,3].

30 "Gioisca il cuore di chi cerca il Signore" (Sal 105,3). Se l'uomo può dimenticare o rifiutare Dio, Dio però non si stanca di chiamare ogni uomo a cercarlo perché viva e trovi la felicità. Ma tale ricerca esige dall'uomo tutto lo sforzo della sua intelligenza, la rettitudine della sua volontà, "un cuore retto" ed anche la testimonianza di altri che lo guidino nella ricerca di Dio.

Tu sei grande, Signore, e ben degno di lode; grande è la tua virtù e la tua sapienza incalcolabile. E l'uomo vuole lodarti, una particella del tuo creato che si porta attorno il suo destino mortale, che si porta attorno la prova del suo peccato e la prova che tu resisti ai superbi. Eppure l'uomo, una particella del tuo creato, vuole lodarti. Sei tu che lo stimoli a dilettarsi delle tue lodi, perché ci hai fatti per te e il nostro cuore non ha posa finché non riposa in te [Sant'Agostino, Confessiones, 1, 1, 1].

II. Le vie che portano alla conoscenza di Dio

31 Creato a immagine di Dio, chiamato a conoscere e ad amare Dio, l'uomo che cerca Dio scopre alcune "vie" per arrivare alla conoscenza di Dio. Vengono anche chiamate "prove dell'esistenza di Dio", non nel senso delle prove ricercate nel campo delle scienze naturali, ma nel senso di "argomenti convergenti e convincenti" che permettono di raggiungere vere certezze.

Queste "vie" per avvicinarsi a Dio hanno come punto di partenza la creazione: il mondo materiale e la persona umana.

32 Il mondo: partendo dal movimento e dal divenire, dalla contingenza, dall'ordine e dalla bellezza del mondo si può giungere a conoscere Dio come origine e fine dell'universo.

San Paolo riguardo ai pagani afferma "Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità" (Rm 1,19-20) [Cf At 14,15; At 14,17; 32 At 17,27-28; Sap 13,1-9].

E sant'Agostino: "Interroga la bellezza della terra, del mare, dell'aria rarefatta e dovunque espansa; interroga la bellezza del cielo... interroga tutte queste realtà. Tutte ti risponderanno: guardaci pure e osserva come siamo belle. La loro bellezza è come un loro inno di lode ["confessio"]. Ora, queste creature, così belle ma pur mutevoli, chi le ha fatte se non uno che è bello ["Pulcher"] in modo immutabile?" [Sant'Agostino, Sermones, 241, 2: PL 38, 1134].

33 L' uomo: con la sua apertura alla verità e alla bellezza, con il suo senso del bene morale, con la sua libertà e la voce della coscienza, con la sua aspirazione all'infinito e alla felicità, l'uomo si interroga sull'esistenza di Dio. In queste aperture egli percepisce segni della propria anima spirituale. "Germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile alla sola materia", [Conc. Ecum. Vat. II, Gaudium et spes, 18; cf 14] la sua anima non può avere la propria origine che in Dio solo.

34 Il mondo e l'uomo attestano che essi non hanno in se stessi né il loro primo principio né il loro fine ultimo, ma che partecipano all'Essere in sé, che non ha né origine né fine. Così, attraverso queste diverse "vie", l'uomo può giungere alla conoscenza dell'esistenza di una realtà che è la causa prima e il fine ultimo di tutto "e che tutti chiamano Dio" [San Tommaso d'Aquino, Summa theologiae, I, 2, 3].

35 L'uomo ha facoltà che lo rendono capace di conoscere l'esistenza di un Dio personale. Ma perché l'uomo possa entrare nella sua intimità, Dio ha voluto rivelarsi a lui e donargli la grazia di poter accogliere questa Rivelazione nella fede. Tuttavia, le "prove" dell'esistenza di Dio possono disporre alla fede ed aiutare a constatare che questa non si oppone alla ragione umana.

III. La conoscenza di Dio secondo la Chiesa

36 "La santa Chiesa, nostra madre, sostiene e insegna che Dio, principio e fine di tutte le cose, può essere conosciuto con certezza con il lume naturale della ragione umana partendo dalle cose create" [Concilio Vaticano I: Denz. -Schönm., 3004; cf 3026; Conc. Ecum. Vat. II, Dei]. Senza questa capacità, l'uomo non potrebbe accogliere la Rivelazione di Dio. L'uomo ha questa capacità perché è creato "a immagine di Dio" [Cf Gen 1,27].

37 Tuttavia, nelle condizioni storiche in cui si trova, l'uomo incontra molte difficoltà per conoscere Dio con la sola luce della ragione.

Infatti, sebbene la ragione umana, per dirla semplicemente, con le sole sue forze e la sua luce naturale possa realmente pervenire ad una conoscenza vera e certa di un Dio personale, il quale con la sua Provvidenza si prende cura del mondo e lo governa, come pure di una legge naturale inscritta dal Creatore nelle nostre anime, tuttavia la stessa ragione incontra non poche difficoltà ad usare efficacemente e con frutto questa sua capacità naturale. Infatti le verità che concernono Dio e riguardano i rapporti che intercorrono tra gli uomini e Dio, trascendono assolutamente l'ordine delle cose sensibili, e, quando devono tradursi in azioni e informare la vita, esigono devoto assenso e la rinuncia a se stessi. Lo spirito umano, infatti, nella ricerca intorno a tali verità, viene a trovarsi in difficoltà sotto l'influsso dei sensi e della immaginazione ed anche a causa delle tendenze malsane nate dal peccato originale. Da ciò consegue che gli uomini facilmente si persuadono, in tali argomenti, che è falso o quanto meno dubbio ciò che essi non vorrebbero che fosse vero" [Pio XII, Lett. enc. Humani generis: Denz. -Schönm., 3875].

38 Per questo l'uomo ha bisogno di essere illuminato dalla Rivelazione di Dio, non solamente su ciò che supera la sua comprensione, ma anche sulle "verità religiose e morali che, di per sé, non sono inaccessibili alla ragione, affinché nella presente condizione del genere umano possano essere conosciute da tutti senza difficoltà, con ferma certezza e senza mescolanza d'errore" [Pio XII, Lett. enc. Humani generis: Denz. -Schönm., 3875].

IV. Come parlare di Dio?

39 Nel sostenere la capacità che la ragione umana ha di conoscere Dio, la Chiesa esprime la sua fiducia nella possibilità di parlare di Dio a tutti gli uomini e con tutti gli uomini. Questa convinzione sta alla base del suo dialogo con le altre Religioni, con la filosofia e le scienze, come pure con i non credenti e gli atei.

40 Essendo la nostra conoscenza di Dio limitata, lo è anche il nostro linguaggio su Dio. Non possiamo parlare di Dio che a partire dalle creature e secondo il nostro modo umano, limitato, di conoscere e di pensare.

41 Le creature hanno tutte una certa somiglianza con Dio, in modo particolarissimo l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Le molteplici perfezioni delle creature (la loro verità, bontà, bellezza) riflettono dunque la perfezione infinita di Dio. Di conseguenza, noi possiamo parlare di Dio a partire dalle perfezioni delle sue creature, "difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'Autore" (Sap 13,5).

42 Dio trascende ogni creatura. Occorre dunque purificare continuamente il nostro linguaggio da ciò che ha di limitato, di immaginoso, di imperfetto per non confondere il Dio "ineffabile, incomprendibile, invisibile,

inafferrabile" [Liturgia di san Giovanni Crisostomo, Anafora] con le nostre rappresentazioni umane. Le parole umane restano sempre al di qua del Mistero di Dio.

43 Parlando così di Dio, il nostro linguaggio certo si esprime alla maniera umana, ma raggiunge realmente Dio stesso, senza tuttavia poterlo esprimere nella sua infinita semplicità. Ci si deve infatti ricordare che "non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore", [Concilio Lateranense IV: Denz. -Schönm., 806] e che "noi non possiamo cogliere di Dio ciò che Egli è, ma solamente ciò che Egli non è, e come gli altri esseri si pongano in rapporto a lui" [San Tommaso d'Aquino, Summa contra gentiles, 1, 30].

In sintesi

44 L'uomo è per natura e per vocazione un essere religioso. Poiché viene da Dio e va a Dio, l'uomo non vive una vita pienamente umana, se non vive liberamente il suo rapporto con Dio.

45 L'uomo è creato per vivere in comunione con Dio, nel quale trova la propria felicità: "Quando mi sarò unito a Te con tutto me stesso, non esisterà per me dolore e pena. Sarà vera vita la mia, tutta piena di Te" [Sant'Agostino, Confessiones, 10, 28, 39].

46 Quando ascolta il messaggio delle creature e la voce della propria coscienza, l'uomo può raggiungere la certezza dell'esistenza di Dio, causa e fine di tutto.

47 La Chiesa insegna che il Dio unico e vero, nostro Creatore e Signore, può essere conosciuto con certezza attraverso le sue opere, grazie alla luce naturale della ragione umana [Cf Concilio Vaticano I: Denz. -Schönm., 3026].

48 Partendo dalle molteplici perfezioni delle creature, similitudini del Dio infinitamente perfetto, possiamo realmente parlare di Dio, anche se il nostro linguaggio limitato non ne esaurisce il Mistero.

49 "La creatura senza il Creatore svanisce" [Conc. Ecum. Vat. II, Gaudium et spes, 36]. Ecco perché i credenti sanno di essere spinti dall'amore di Cristo a portare la luce del Dio vivente a coloro che lo ignorano o lo rifiutano.

Cf. anche [La vita umana tra percezione del sacro e ricerca di felicità Potenza,29/11/2013](#)

e per la dimostrabilità di Dio:

[Kurt Göedel, Einstein, i computer: cercare Dio attraverso la logica... \(27-10-13\)](#)

0.2. Introduzione al I° volume *L'uomo sulle tracce di Dio.*

È stato scritto che ogni definizione della religione indica in realtà la concezione del mondo di colui che la formula^[4]; non manca chi addita nella religione un complessivo atto con il quale il singolo affida la sua esistenza a una Trascendenza sebbene variamente intesa^[4]; mentre per altri ancora l'esperienza religiosa nasce dall'esperienza di Dio come *passione per la relazione* e più specificamente *per la giustizia*^[4]. Non si può negare che in ogni caso l'esperienza religiosa sembra collegata al bisogno di raccontare o almeno di situare se stessi in una "totalità", quindi oltre se stessi, pur rimanendo strettamente aderenti a ciò che maggiormente interessa la propria realtà e la propria identità. Per le cosiddette *religioni arcaiche* si parte da ciò che concerne il proprio sé in rapporto alla propria tribù, ma ciò sconfinava al di là del capostipite. In questa scia, nelle corrispondenti ritualità, il naturale bisogno di mangiare, ad esempio, si allarga fino all'idea di avere un pasto con Dio, così come il bisogno di parlare con altri, diventa bisogno di pregare qualcuno che è di più e al di là di tutti gli altri.

Osservando l'esperienza di popoli tribali o di uomini religiosi di qualsiasi epoca, non sfugge il fatto che l'atto religioso ruota intorno a ciò che noi chiamiamo *Ulteriorità*, con terminologia non generica, ma - come chiariremo meglio in seguito - capace di inglobare anche le concezioni religiose che non colgono in essa una personalità vera e propria (almeno non alla nostra maniera culturale). Si può e si deve certamente accostare a tale *Ulteriorità* il binomio *esperienza e mistero*^[4], precisando che

L'esperienza dell'*Ulteriorità* è proprio esperienza del mistero. Possiamo indicare e apprezzare fin da ora la fecondità di questa *esperienza religiosa*, che tuttavia si è mostrata e si mostra molteplice relativamente alle forme assunte. A partire dalle forme religiose preistoriche, proprio tale *Ulteriorità* è stata intuita, pensata e pregata talvolta come paternità e maternità, come realtà primordiale che tutto origina e come sostegno e grembo che tutto fa vivere e tutto alimenta. Basti pensare che la stessa idea di Dio come padre, e per giunta come «padre nostro», la troviamo presente in alcune religioni storicamente e geograficamente lontane dall'ebraismo-cristianesimo^[5], così come l'idea di Dio-Madre si collega all'idea che è madre che fa vivere e dà la gioia di cantare, sì da essere invocato come «Madre delle canzoni»^[6]. D'altro canto la rappresentazione del disco solare con la faccia della divinità che è presente in ogni area geografica dell'Europa verso la fine del IV millennio a.C.^[7] sembra avere una notevole corrispondenza nel culto della Dea Madre, da quella venerata in Anatolia come signora della vita e della morte a quella presente nella Sardegna in età neolitica^[8].

Sono solo alcune rappresentazioni dell'*Ulteriorità*, dalle quali per il momento dobbiamo prescindere, per domandarci che cosa ci sia prima di esse, cioè al fondo di esse, e se possiamo individuare nell'uomo la sorgente dell'*esperienza religiosa*. Riteniamo che una simile esperienza esista e che, pur assecondando molteplici rappresentazioni, come quelle summenzionate, non necessariamente si identifichi con esse. Al contrario, può farne anche a meno ed esprimersi in altre forme, che vanno dalla semplice percezione di una *Realtà trascendente* o *Onnicomprensiva* alla critica verso le rappresentazioni e la denuncia delle mistificazioni attraverso le quali essa è talvolta presente nella storia dell'uomo e dei popoli.

A questo punto sono inevitabili alcune domande di fondo che riguardano proprio la materia in oggetto relativa all'esperienza religiosa. Presupponendo che la religione nasca e viva con essa ci chiediamo: Che cosa è la religione? Ha ancora senso parlarne? Che cosa accomuna espressioni religiose così lontane nel tempo e nelle più svariate latitudini e longitudini della terra?

Cominciamo con il dire che la nostra è certamente un'epoca in cui è difficile recepire a pieno il significato della religione. Non perché sia del tutto scomparsa dall'orizzonte dell'uomo di oggi. È ancora presente, ma spesso lo è nelle forme più disparate, nelle forme più strane. Né sembra troppo agevole trovare un'esperienza comune che possa fare da sfondo alle tante "esperienze" spesso chiamate "religiose", ma con significati certamente molto diversi tra loro. L'uomo del nostro tempo cerca, a suo modo, di vivere particolari situazioni esistenzialmente significative che a molti sembrano doversi collegare all'esperienza religiosa. Dalle tante nuove forme di "magia", particolarmente diffuse nelle società più industrializzate, a quelle con le quali l'uomo contemporaneo cerca di pervenire a un qualche rapporto con una realtà che avverte in sé e intorno a sé come "più interna" e "più profonda", la religione è ben lungi dal suo declino. Ma in questi casi, è proprio vero che di religione si tratta? Per rispondere alla domanda occorre considerare la molteplicità delle diverse esperienze in oggetto e cercare di arrivare a una definizione, seppure provvisoria e rivedibile, della religione, in modo da poter avere uno strumento adeguato per compiere questo discernimento.

Qui nasce il primo problema della religione. Che cos'è la religione e come la si può definire, senza tradirla? Non è che il primo aspetto o il primo di quel grande grappolo di problemi che si sollevano già al suo punto di partenza. Si tratta, infatti di ciò che l'uomo avverte in sé come *fonte del religioso* e che ormai si esprime in forme molteplici e da millenni. Che cosa? Esattamente la percezione di qualcosa che è al di fuori di sé, eppure parte dal di dentro di sé. L'avvertenza di una *Presenza*, cioè di qualcosa che pur non sperimentabile come le altre, è tuttavia una presenza non meno reale delle altre.

Dai primi segni lasciati dall'uomo "primitivo" ad oggi è passato molto tempo. Si riportano numerosi esempi preistorici che sembrano attestare segni culturali almeno relativamente alla sepoltura. Sono stati ritrovati crani umani seppelliti isolatamente già nel paleolitico antico (tra il 600.000 e il 150.000 a.C.) e ciò ha fatto pensare a qualche forma di culto. Nell'epoca successiva sono

stati rinvenuti scheletri adagiati come a dormire su un fianco, con un corredo di ossa di animali (talora anche orsi), di armi primitive, che sembravano dovessero proteggerlo, e residui di fuoco accanto alle sepolture, che hanno fatto pensare a sacrifici rituali o al fuoco che avrebbe dovuto riscaldare o illuminare il defunto^[9]. Risale a circa settantamila anni fa la testimonianza di alcuni segni interpretati come religiosi, perché presenti in una sorta di “santuario” che si trova nelle Alpi svizzere, a Drachenloch. Come attestano sette crani di orso rinvenuti, accuratamente disposti a guardare l'ingresso, e le tante altre ossa degli stessi animali, qui deve esserci stato uno dei primi luoghi in cui si andava a sacrificare degli animali^[10]. A chi? A qualche divinità, della quale non ci potrà mai pervenire il nome, data l'assenza di qualsiasi scrittura? Non lo si potrà mai sapere, anche se una simile congettura non è del tutto fuori luogo, a motivo del collegamento, attestato in altre epoche e in diverse e lontane aree geografiche, tra le divinità e le spelonche naturali^[11]. La probabilità che qui ci siano stati dei sacrifici sembra comunque confermata dalla presenza nella stessa grotta di molte pietre scheggiate a forma di coltello.

In epoca più recente, ma pur sempre in epoca preistorica, sono di grande importanza alcuni graffiti trovati in Val Camonica e altrove. Sono presenti, tra gli altri animali e oggetti, figure umane in piedi e con le braccia alzate verso il cielo, o verso divinità che compaiono in forme diverse e con statura spesso superiore a quella umana^[12]. Più recentemente si è saputo di importanti ritrovamenti di graffiti nel Sahara, risalenti al neolitico, dove compaiono uomini ed animali e raffigurazioni del divino. Sono visibili infatti figure femminili, rappresentanti la maternità e la fecondità, e figure maschili. Accanto a loro ci sono donne adoranti con le braccia alzate^[13]. In ogni caso non è fuori luogo annotare l'impressione di essere di fronte a testimonianze di persone che avvertono una presenza con la quale dialogare e interagire. Indubbiamente siamo qui di fronte a qualche traccia di quel rapporto tra l'essere umano e quella particolare percezione che faceva compiere i primi sacrifici oppure faceva sentire lo spazio al di fuori di sé come popolato da una impalpabile presenza.

Secondo la nostra visione teologica l'uomo da quando è diventato autocosciente, e quindi veramente uomo, si è posto in cammino verso il “suo” mistero, seppure in forme per noi poco comprensibili e tuttora da decifrare completamente. Sia che l'abbia cercata al di là della morte dei suoi congiunti o compagni, sia che l'abbia preavvertita e raffigurata in grotte innevate o semplicemente riparate dal sole, egli ha percorso i primi passi verso quell'*Ulteriorità* che lo affascinava e lo spingeva anche fisicamente a mettersi in movimento. Lo stesso richiamo è avvertito in quelle religioni tribali, dette arcaiche o primitive, in minima parte ancora sopravvissute in qualche lontana regione del mondo non ancora interamente raggiunto dalla cosiddetta “civilizzazione”. In esse non di rado traspare il senso di un “Tu” di fronte al quale l'uomo avverte di stare o persino di camminare continuamente, sapendo che né lo spazio, né alcuna distanza possono mai essere colmati. *L'Ulteriore* appare come la fonte stessa della ricerca, del vuoto come dello spazio: non è mai colmato e resta pertanto spazio di preghiera. C'è un canto che esprime questo rapporto con l'invisibile, un canto dei Navayos^[14]. Eccone alcuni brani:

«Con un vuoto di fame in me io cammino, / Cibo non potrà riempirlo; [...]
Con un vuoto di spazio in me io cammino, / Nulla potrà riempirlo; [...]
Con uno spazio di tristezza in me io cammino, / Tempo non lo terminerà; [...]
Con uno spazio di solitudine in me io cammino, / Nessuno lo colmerà; [...]
Per sempre solo, per sempre triste io cammino,
Per sempre vuoto, per sempre affamato io cammino,
Col dolore di grande bellezza io cammino;
Col vuoto di grande bellezza io cammino».

La conclusione non è però di sconfitta. Diventa preghiera, quasi contemplazione, di chi vuol continuare a restare in cammino, mentre parla con Dio:

«Ora con un Dio io cammino, / Ora i passi muovo tra le vette,
Ora con un Dio io cammino, / A passi di gigante, oltre le colline.
Io sono una preghiera in cammino. / Mai solo, mai piangente, mai vuoto,
Sul cammino delle età antiche, / Sul sentiero della bellezza. Io cammino»^[15].

Sono versi che esprimono certamente un'esperienza religiosa. Vi compare una solitudine senza scampo e la consapevolezza che proprio dal profondo di essa una realtà ci parla e ci muove verso l'incontro al di fuori di se stessi.

La "religione" è dunque all'origine di questa esperienza, la stessa che ritroviamo nel nostro mondo moderno e occidentale sotto l'espressione "esperienza della *trascendenza*". Di che cosa si tratta? Dell'avvertenza di *un di più* che anche noi moderni scopriamo in noi stessi e che va oltre noi stessi. La si chiami esperienza religiosa o "esperienza spirituale", come altri preferisce, è ciò che talora si incontra nelle cose di ogni giorno e non solo negli eventi straordinari. Ma in che modo? Risponde uno dei più grandi teologi del secolo scorso, K. Rahner^[16]:

«Abbiamo mai obbedito, non perché costretti a farlo o per evitare fastidi, ma unicamente per amore di quella realtà misteriosa, silente e incomprensibile, che chiamiamo Dio e la sua volontà? Ci siamo mai sacrificati senza ricevere un grazie, un riconoscimento, anzi senza neppure provare in noi un senso di soddisfazione? Ci siamo mai trovati in una solitudine senza scampo?»

Qui, come si noterà, l'*Ulteriorità* appare come motivo di gratuità e di solitudine: un essere faccia a faccia con se stessi e scoprire di non essere soli con se stessi. Appare anche con la motivazione ultima di impegni notevoli che attendono al varco molti, sia quanti si dicono credenti, che altri che non si considerano tali. Per cui il teologo continua domandando:

«Abbiamo mai preso delle decisioni unicamente in base alla voce intima della nostra coscienza, quando nessuno poteva dirci una parola o darci una spiegazione, quando sapevamo bene che la loro responsabilità ricadeva unicamente su di noi e ci impegnava per il tempo della nostra vita e per l'eternità? Abbiamo mai cercato di amare Dio, anche quando non giungeva l'onda di entusiasmo, quando non era più possibile scambiare noi stessi e il nostro slancio vitale con Dio...?».

Non sembra azzardato affermare che a queste domande tutti potrebbero rispondere di sì. Anche chi non rispondesse positivamente a questa voce, che sale dal di dentro di se stesso e che tuttavia è ben oltre se stesso, certamente avrà pur avvertito quest'appello. Proprio tutti? Anche quelli che escludono per principio non solo la presenza, ma la stessa esistenza di Qualcuno o di Qualcosa riconducibile all'idea di Dio? Qui si apre una delle grandi questioni collegate al nostro argomento. È il problema dei cosiddetti *credenti e non credenti*. Oggi non è raro trovare persone che si riferiscono sempre più esplicitamente all'esperienza della propria coscienza, o avvertono una sorta di impulso innato verso scelte di giustizia, di nonviolenza, di pace, persino di rinuncia a se stessi. Avvertono questo impellente bisogno come ultimo e inappellabile "giudizio" anche quando escludono esplicitamente la fede in Dio. Alcuni però giungono almeno ad ammettere di credere in qualcosa, di credere in alcuni valori, di credere all'amore^[17]. Altri attribuiscono un senso religioso alla loro vita a motivo di una consapevolezza che essa resta comunque un impenetrabile mistero^[18].

A quanti si trovano in una simile situazione spirituale si potrebbe ancora far notare che se il mondo non si divide semplicemente in "credenti" e "non credenti", ma in "quanti cercano" e quanti "hanno smesso o non vogliono cercare", tutto ciò resta comunque ancora in tema, al punto che la ricerca è non solo la molla che ci muove verso il *Mistero*, che noi chiamiamo Dio, ma è indice che quel *Mistero*, per quanto sia impenetrabile, non ci dà tregua.

Ma ritorniamo al testo di Rahner, che ci invita a guardare più a fondo nelle nostre esperienze, fino a cogliere quel qualcosa in più che egli chiama "esperienza dello spirito" e che per noi è l'*esperienza religiosa*:

«Cerchiamo nella nostra vita delle esperienze in cui ci è capitato qualcosa di simile. Se riusciamo a trovarne alcune, possiamo affermare di aver fatto allora l'esperienza di quello spirito di cui parlavamo. Tali sono l'esperienza dell'eternità, il sentire che lo spirito è più di un frammento di questo mondo soggetto al tempo e che il fine dell'uomo non si esaurisce nella felicità terrena, l'esperienza del rischio e della fiducia piena di slancio, che non trova la sua giustificazione plausibile nel successo su questa terra».

Ecco un esempio di come si può presentare all'uomo l'*esperienza religiosa*, a prescindere dalla religione ufficialmente professata. Investe l'uomo nella sua globalità umana, senza soluzioni di continuità tra la sua dimensione *materiale* (legata allo spazio e al tempo) e quella *spirituale* (che va al

di là dello spazio e del tempo). Si può affermare che l'esperienza religiosa abbraccia sia la terra che il cielo ed entrambi nello stesso atto di resa davanti a ciò che *trascende* (nel senso che va oltre) l'immediato e il contingente, sia che lo si chiami Dio, sia che non si abbia la forza, o forse il coraggio, di considerarlo tale e sempre lo si continui a chiamare solo «impenetrabile mistero».

In questo contesto sarà bene precisare che anche per il credente nel senso tradizionale del termine, il *Mistero* non viene abolito, nemmeno dalla rivelazione di Dio, che è ritenuta prerogativa di alcune religioni. Anche quando secondo alcune religioni Dio manifesta la via della salvezza per l'uomo e mostra qualcosa della sua ineffabile realtà, occorre dire che Egli resta pur sempre da cercare. Mentre si rivela, si sottrae contemporaneamente alla conoscenza, perché rende nota la sua distanza sia dall'uomo che dai modi umani di rappresentarlo. Quanto più si avvicina tanto più ci apparirà lontano. Il suo raggiungerci sarà anche il suo perdersi. Nelle religioni talora è avvertito nelle stesse indicazioni che si danno sul nome di Dio. Tra i novantanove nomi divini attribuitigli nel *Corano*, due sono particolarmente significativi ad indicare la vicinanza e la distanza di Allah. Se egli è chiamato *al-Dhāhiru*, cioè come l'Evidente, è tuttavia chiamato anche *al-Bhātinu*, cioè il Nascosto^[19], tenendo ben presente che la doppia denominazione non è contraddittoria, dal momento che

«ciò che è più straordinario, è che Egli non Si manifesta in nessuna delle Sue forme epifaniche senza essere velato da queste stesse, e non è velato da alcuna senza precisamente manifestarsi in esse»^[20].

Anche nella riflessione teologica cristiana Dio resta mistero, perché è vicino e lontano nello stesso tempo, al punto che si raccomanda di

«[...] non confondere il Dio "ineffabile, incomprendibile, invisibile, inafferrabile" (Liturgia di san Giovanni Crisostomo, Anafora) con le nostre rappresentazioni umane. Le parole umane restano sempre al di qua del Mistero di Dio»^[21].

A proposito sarà forse di qualche utilità ricordare che secondo il modello teologico che abbiamo chiamato "della solarità" il *Mistero* dell'*Ulteriorità* viene dalle religioni posto spesso in relazione al cielo, spazio ultraterreno riservato a Dio, agli dei e alle altre creature spirituali benefiche. Una simile idea è apparsa evidentemente mitologica alla luce della critica religiosa, anche perché il cielo è stato spesso interpretato come "piano di sopra", una sorta di mansarda inaccessibile, perché l'ultima rampa di scale è crollata e non ci resta nessun mezzo a disposizione per poterla raggiungere. Non di rado si è pensato e si pensa ancora al cielo come "al-di-là", da cui ci separa un abisso incolmabile e che per le sue stesse inimmaginabili distanze, rende di fatto irrilevante la microscopica vicenda umana. Se non ha significato per tutti il *Mistero*, il cielo ha fatto sovente trasalire i poeti come *Immensità* vicina e lontana.

È ovvio che nell'ordine della commensurabilità, seppure misurandolo in anni luce, il cielo ci appare incommensurabile e, come realtà cosmologica, appartiene all'astrofisica, mentre quello a noi più vicino, costituito dall'atmosfera che ci avvolge, è meglio lasciarlo "agli angeli e ai passerai" come diceva Freud, perché in questo cielo non abita alcun Dio. Tuttavia se esso è vuoto di ogni fantasma, resta una rappresentazione ancestrale che esprime non solo la distanza, ma anche l'interiorità. È la proiezione verso l'alto di ciò che avvertiamo come nostra abissale profondità, sede dalla quale salgono i nostri aneliti di totalità e felicità. È una sorta di spiaggia remota dalla quale il mistero (il *mistero* che noi siamo e il *Mistero* dal quale veniamo) ci chiama. È un richiamo che gli anni che passano rafforzano e talvolta avvertono come provenire da regioni irraggiungibili. Tal'altra invece colgono giungere tanto vicino a noi fino a lambire la nostra quotidianità.

Di tale richiamo tuttavia si può dire tutto. Si può affermare, come alcuni hanno affermato, che altro non è che nevrosi o costitutiva tensione vitale, oppure proiezione dell'inesprimibile o semplice contenitore vuoto ed inesauribile, come una specie di funzione che serve solo a produrre e sorreggere una mai satura capacità del vivere. Si potrà dire, come è stato detto, che esso non dimostra niente, perché se è come la sete, altro è l'esistenza della sete altro l'esistenza dell'acqua. E tuttavia vorremmo sommessamente aggiungere che se la sete esiste, non è solo perché l'organismo ha bisogno di acqua, ma che questo ne ha bisogno perché l'acqua impregna le sue cellule. Parimenti,

se la nostalgia dell' *Ulteriorità* è innegabile nell'animo umano, forse sarà bene ipotizzare che l'animo umano ne ha sete perché ne è in qualche maniera impregnato.

Questa incatturabile realtà che ci *trascende* è anche ciò di cui avvertiamo costitutivamente la mancanza. Costituisce il mistero e il fascino di quell' *Ulteriorità* che noi chiamiamo Dio. Alcuni lo indicano come l' *Assoluto*, ma in ogni caso l'uomo ne va continuamente alla ricerca quand'anche la chiamasse solo «mistero impenetrabile». Il dinamismo potrebbe paragonarsi a quello per cui qualcuno continua a inseguire la sua terra perduta, ma della quale rimane innamorato, come ultimo lido e sua patria segreta. In riferimento a ciò che avvertiamo sull' *Ulteriorità*, tuttavia, dovremo alla fine convenire sul fatto che quest'ultimo lido ci è rimasto dentro e che pertanto non è solo nell'al di là del tempo e dello spazio, ma in qualche maniera anche nell'al di qua del vivere quotidiano^[22].

Certamente ciò non mette in discussione l'attività libera e gratuita con cui Dio, secondo la visione cristiana, ha deciso di parlare agli uomini; non inficia la sua rivelazione storica. Del resto nessuno argomentare umano, per quanto elevato, potrebbe mai produrre "dal basso" l'atto gratuito e sovrano con cui Dio ha voluto parlarci ed agire effettivamente in una storia concreta e soprattutto nella vicenda e nella persona di Gesù. Ciò che qui si vuol dire è che noi umani avvertiamo la capacità a superarci non tanto *andando al di sopra e oltre*, come se scavalcassimo noi stessi, ma anche scendendo in noi stessi per *tra-scenderci*.

Anche nell'ordinario talvolta si recepisce la voce di ciò che è straordinario. È l'esito e il metodo di una *di-scendenza* che diventa *tra-scendenza* di sé e che fa sfiorare le sponde del mistero. E che tutto ciò non sia solo una deduzione teorica, ma un'esperienza reale, lo dimostra il fatto che in qualsiasi religione non pochi uomini (quelli che noi chiamiamo "saggi") hanno vissuto facendo della quotidianità il luogo nel quale vivere la festa del cuore, perché l'ordinario è diventato veicolo ed espressione dello straordinario^[23].

L' *Ulteriorità* allora è anche qui sulla terra, nel senso che ci avvolge e ci sorregge. Attraversa come in filigrana la nostra quotidianità. Ma allora ci chiediamo: possiamo avvertirla così, come forza amica e dinamismo che sorregge il nostro esistere ed il nostro morire e non più come enigma che ci atterrisce con i suoi trucchi e i suoi atti di magia miracolosa? Come possiamo scoprire quel "cielo" nel quale contemporaneamente abitiamo e che abita in noi?

Sono domande basilari che non tutti accolgono alla stessa maniera. Anzi, in un clima generale di diffusa incertezza, come è quello di oggi, queste stesse domande suscitano in alcuni paura e producono fughe verso forme religiose più comode, ripetitive e fideistiche, tanto che la fede sconfinava nella "creduloneria". In quanto tale, non è più nemmeno fede, ma ricerca del sensazionale e del miracolismo a buon mercato. Anziché affrontare la fatica della ricerca e dell'impegno intellettuale personale, non pochi si accontentano di ripetere tesi ed idee già confezionate, ruminando bocconi già masticati e propagandando esperienze di altri. Per noi, invece, sono domande alle quali dobbiamo e vogliamo cercare di rispondere proprio con uno studio attento sul *religioso* e sulle *religioni*.

Partiamo dal presupposto che la riflessione critica sulle religioni è ricerca e che ogni ricerca è innanzitutto confessione della propria povertà. Per noi è, contemporaneamente, intuizione di una ricchezza che abita non nell'uomo astratto, ma nell'uomo considerato nella sua storia e nel suo mondo. Qui il *Mistero* cerca di aprirsi un varco al di là delle tante cadute, delle sconfitte e delle angosce umane. Lancia dei segnali positivi e liberanti, nonostante i segnali di morte e di divisione presenti nel mondo.

Intraprendere questo studio significa allora presagire che ciò che noi chiamiamo "Dio", in modi diversi e sempre originali, bisbiglia *dal di dentro* delle cose, anche se è *sempre oltre ogni cosa*. Si può ritenere che tutto ciò sia illusione alienante, ma si può ugualmente essere convinti che ciò sia intuizione teologica, che rivela e illustra la grandezza della vita umana^[24].

Si può partire da una ricerca sofferta, che dichiara, come in alcuni casi, l'incapacità di parlare di Dio, pensando ad una sua improbabile rivelazione come a una bottiglia con un messaggio dell'aldilà che arrivi da oltreoceano. Qualcuno arriva a dire che tale bottiglia non è mai pervenuta alla nostra sponda, anche se possiamo di sfuggita annotare che se il presentimento di ciò che chiamiamo Dio non ha riscontro nella bottiglia, è in quel trasalimento che sorprende colui che vede il mare infrangersi sugli scogli, lì dove finisce l'ultima terra della nostra ricerca. Così è in E. Montale che, parlando con un "tu" misterioso, si chiede:

«Per un formicolio d'albe, per pochi / fili su cui s'impigli / il fiocco della vita e s'incollani / in ore e in anni, oggi i delfini a coppie / capriolano coi figli?».

Per poi quasi implorare:

«Oh ch'io non oda / nulla di te, ch'io fugga dal bagliore / dei tuoi cigli. Ben altro è sulla terra»^[25].

E confessare alla fine:

«Sparir non so né riaffacciarmi; tarda / la fucina vermiglia / della notte, la sera si fa lunga, / la preghiera è supplizio e non ancora / tra le rocce che sorgono t'è giunta / la bottiglia dal mare. L'onda, vuota, / si rompe sulla punta, a Finisterre»^[26].

Ma se la lettera non è ancora giunta, non è perché non sia stata mai scritta, ma piuttosto perché spesso la si attende come un messaggio inequivocabile e palese che si impone con la forza della sua trascendenza. Per chi esclude per principio la rivelazione storica di Dio che cosa resta se non un linguaggio cifrato da cogliere nel divilupparsi degli avvenimenti e nella vita palpitante delle persone? Cercando di cogliere il messaggio di Dio nella *trascendenza* di ciò che ci circonda, si può pervenire a quell'attenzione religiosa che non separa, ma unifica i diversi aspetti del reale, perché sa congiungere il cielo e la terra. E con ciò si ripropone, sul versante non ancora esplicitamente cristiano, ciò che è il fulcro della fede cristiana, che deve tenere insieme la realtà umana e quella divina, non considerando mai la realtà trascendente come estrinsecamente sopra-naturale, ma come insita nella realtà umana, anche se infinitamente trascendente a questa. In ciò ritroviamo, da cristiani, il senso più profondo della fede nel Cristo, perfettamente Dio e compiutamente uomo: perché

«Chi guarda Gesù Cristo vede realmente Dio e il mondo con un solo sguardo, e d'ora innanzi non può più vedere Dio senza il mondo, né il mondo senza Dio»^[27].

A noi sembra che ciò che scriveva Bonhoeffer può correttamente esprimere l'approdo non solo di una riflessione teologica, ma soprattutto di un itinerario spirituale e biografico che sintetizza prassi e riflessione teorica. Il problema è se sia un traguardo riservato solo al cristiano professore o non costituisca piuttosto un punto di riferimento ultimo e ideale di ogni vero trasalire al cospetto di quella realtà che chiamiamo Dio: ciò che per altri è solo motivazione di una strada da percorrere con rettitudine cosciente solo della sua eticità, cioè per colui che si pone davanti al mistero della propria vita in lealtà e carità.

A chi vive questa situazione spirituale, che di per sé è già oltre il vestibolo della religione, allorquando la propria esistenza si affida ad un "tu", in un'apertura di fondo verso *L'Ulteriorità* già diventata *Alterità*, dobbiamo testimoniare un cristianesimo che è più *fede* che *religione*. In nome di quale principio? Per il fatto che Dio ha benedetto e valorizza *questo mondo*, e non un altro, mentre chiama i "credenti" in lui a prendere sul serio gli sforzi di quegli uomini che Egli ama in nome del suo indiscusso amore, con tutta la sua "buona volontà" (Lc 2,14). In definitiva, quanti sono nell'ottica e del dinamismo del "vivere-per-gli-altri" e si sono incamminati sul sentiero dell'amore, vivono, anche quando non lo ammettono, l'esperienza religiosa. Essi sono già in cammino, al pari di tutti gli altri che appartengono alle più differenti forme religiose. Si sono messi sulle tracce di Colui che nel frattempo si muove verso di loro e suscita il bisogno di cercare e di cercare ancora.

Il nostro corso muove da queste linee direttrici, per affermare che il primo passo da fare è di accettare gli altri ed entrare in dialogo con tutti gli uomini, partendo da questo comune terreno sul

quale tutti camminiamo. Con quanti si riferiscono a una religione e tramite essa affidano la loro vita all'*Ulteriorità* che noi chiamiamo Dio, vogliamo condividere la fatica di una ricerca su ciò che ci muove e sulla direzione verso cui camminiamo. Intendiamo anche non evitare le eventuali obiezioni, ma confrontarci costruttivamente con quanti hanno affrontato il tema della religione, hanno cercato di darne una definizione e l'hanno interpretata in maniere diverse e spesso contrapposte.

Dedicheremo pertanto la prima parte di questo studio a questi argomenti preliminari, ma anche fondamentali: il fenomeno religioso, la sua origine, il suo esprimersi in molteplici forme. Questa **prima parte**, dal titolo *Dalle tracce dell'Ulteriorità al «Dio ignoto»* vuole riprendere il tema già introdotto, in *fascino e complessità della religione* (cap. 1°), per trattare *la religione tra filosofia e teologia* (cap. 2°), e affrontare l'argomento della riflessione critica sulla religione, presentando *la critica religiosa e le sue legittime pretese* (cap. 3°). Evidenziati così alcuni percorsi dell'uomo nel suo approccio al Mistero, ammesso, discusso, purificato o contestato dalla critica religiosa fin qui considerata, la **seconda parte** avrà per argomento *Alla ricerca di Dio anche oltre la religione*, riportando *la critica religiosa nel mondo greco-romano e la sua evoluzione fino all'illuminismo* (cap. 4°); *la religione al vaglio della psicologia* (cap. 5°); *religione tra fenomenologia e strutturalismo* (cap. 6°) e *la religione prodotto o strumento di aggregazione sociale?* (cap. 7).

Non ci sottrarremo pertanto al confronto anche con quanti si sono posti non solo criticamente, ma in maniera pregiudizialmente negativa, verso la religione stessa, interpretata come "fenomeno secondario" o puramente indotto nell'uomo (dalla cultura o dai suoi stessi meccanismi emotivi), o, al contrario, fondamento e strumento dell'aggregazione sociale. Accettando la critica religiosa più serena e meno prevenuta, come cammino purificatore, e quindi come esodo, potremo offrire un'introduzione ai tentativi recenti di un'analisi delle molteplici forme religiose, nella ricerca dei suoi dati e delle sue strutture fondamentali. Il nostro confronto con le varie scienze entrate nel merito della religione presenterà, sinteticamente, il pensiero dei loro maggiori rappresentanti e proporrà alcuni rilievi critici, che mettano in luce gli aspetti positivi e negativi emergenti da una riflessione, per quanto possibile, non apologeticamente preconcepita.

La **terza parte infine** sarà dedicata all'argomento *I diversi nomi di Dio e le differenti tipologie religiose*. Ci occuperemo del rapporto tra la chiesa cattolica e le religioni secondo la sua evoluzione teologica e nelle differenti epoche storiche, per soffermarci particolarmente sulla situazione odierna. Forniremo infine una breve introduzione ad alcune religioni mondiali, che ci sono apparse particolarmente interessanti in un tentativo di sistemazione di esse secondo alcune tipologie. Cardine del discorso sarà l'*Ulteriorità* qui considerata il riferimento centrale in rapporto al binomio uomo-altro, senza del quale non esisterebbe alcuna religione. Pertanto la esamineremo più che come riferimento come Referente della religione, mostrando come tale Referente è stato chiamato di volta in volta *assoluto, senso di ogni cosa, trascendenza*. Dopo una presentazione, a grandi linee, di ciò che afferma il Vaticano II sulla "religiosità" umana e sulle religioni non cristiane, abbozzeremo quello che a noi sembra il modo più corretto di rapportare la nostra fede cristiana alle altre religioni. Ciò ci darà occasione di parlare di quella *bipolarità primordiale della religione*, già sintetizzata in quell'unico abbraccio che comprende Dio e il mondo, per schematizzarla nei suoi diversi aspetti, ma soprattutto tenendo conto della nostra capacità di accoglierla nella nostra epoca. Gli esempi estrapolati dalle religioni saranno suddivisi in grandi tipologie complessive, elaborate secondo la bipolarità *Dio-cosmo* (tipologia cosmologica), *Dio-uomo* (tipologia antropologica), *Dio-storia* (tipologia storica).

Punto di approdo di tutto l'itinerario vuole essere il persistente rimando alla riscoperta del valore religioso della vita in tutte le sue manifestazioni. Se ogni religione ha potuto cogliere un aspetto di tale complessità e non già il divino in sé, ha saputo additare una trascendenza oltre le manifestazioni più immediate della vita umana. Nel continuo e, a quanto sembra, inevitabile conflitto che quest'esperienza religiosa elementare ha dovuto e deve affrontare con l'organizzazione religiosa istituzionale (clericalismo, sistema socio-sacrale, caduta nell'intimismo alienante), si potranno, non di meno, raccogliere i segnali indicatori di una religiosità che non esclude, ma anzi anticipa

un'esplicita fede, come risposta e come impegno per la vita e per gli altri. Si tratta di segnali indicatori che non contraddicono, ma ricevono pienezza di senso nella fede in una rivelazione esplicita. Ma ciò sarà argomento del secondo volume: *Dio sulle tracce dell'uomo*.

Prima parte ***Dalle tracce dell'Ulteriorità al «Dio ignoto»***

Capitolo 1°

Fascino e complessità della religione

1.1. Necessità e problematicità del concetto di religione

Nell'introduzione abbiamo già potuto notare la complessità della religione. Definirla è un'operazione difficile per molte ragioni. La prima difficoltà nasce da esigenze di carattere metodologico. Dichiarare cosa sia la religione all'inizio di una ricerca su di essa sembrerebbe pregiudicare lo sviluppo dell'indagine. Cosa effettivamente questa sia dovrà apparire dai risultati, che non possono essere ipotizzati in maniera preliminare. Ma non è solo per questo che risulta poco agevole una definizione previa della religione. È soprattutto perché siamo in presenza di un fenomeno complesso e multiforme, che tocca molteplici attività dell'uomo. Ciò che rende impervio determinarne il concetto è la sua particolarissima natura, che sembra unica nel suo genere: l'espressione di quel primordiale rapporto che l'essere umano avverte e instaura tra sé e ciò che afferra (o meglio da cui si sente afferrato) e che viene indicato come *Trascendenza* e *Assoluto* della sua vita, ma è *al di là* della sua vita stessa.

Nonostante le difficoltà accennate, è, paradossalmente, necessario, ancora per esigenze di metodo, avere un concetto, sebbene generico ed approssimativo della religione, almeno come ipotesi di lavoro. Ciò vale per qualsiasi indagine si intenda condurre, innanzi tutto per delimitare la ricerca, sì da dare a questa una cornice oltre la quale non dovrebbe sconfinare. Inoltre ciò è richiesto dal fatto che senza questo concetto previo, non potrebbe esistere nemmeno un interesse per l'oggetto da studiare, sicché una ricerca completamente indefinita non potrebbe aver luogo.

Un'idea preliminare è dunque necessaria, anche se dovrà conservare un carattere quanto più possibile aperto e suscettibile di ulteriori modificazioni. D'altro canto, come si sarà notato, fin dalle prime righe dell'introduzione abbiamo dovuto utilizzare un concetto, seppure grezzo, della religione nei termini di un *rapporto con ciò che trascende l'uomo* e costituisce la sua *Ulteriorità*. Il rigore scientifico richiederebbe in realtà che si parlasse in termini alquanto diversi di tale rapporto dell'uomo *con ciò che lo trascende*. Ci dovremmo in realtà limitare ad asserire che la religione è il *rapporto dell'uomo con ciò che egli avverte come ciò che lo trascende*, perché l'espressione adoperata potrebbe sollevare l'obiezione che si dà già per esistente la trascendenza che l'uomo avverte, quando invece si dovrebbe lasciare sospeso un tale giudizio. Si può rispondere che la nostra espressione, proprio perché è ancora grezza, va presa in senso descrittivo e secondo l'uso linguistico più corrente. Non è pertanto un'affermazione che impegna sul piano *meta-fisico*, cioè quello che afferma o nega l'esistenza di ciò che è *oltre il dato fisico* e quindi tocca la realtà che permane oltre le sue mutevoli, e talora illusorie, manifestazioni storiche. Al contrario, dicendo «rapporto dell'uomo con ciò che lo trascende» o «rapporto dell'uomo con la sua *Ulteriorità*», vogliamo intendere che è il rapporto secondo l'avvertenza che ne ha l'uomo nella sua globalità: un'avvertenza di ciò che entra in questo suo rapporto e che *non proviene da se stesso*. È vero che asserire tale globalità è affermare qualcosa di più, ma ciò non costituisce un gran male, nel senso che anche ciò è da prendere come ipotesi di lavoro. È un dato che non si deve dare per scontato in maniera preliminare, ma non si deve nemmeno escludere in maniera pregiudiziale. A questo riguardo può essere esemplare la considerazione di un autore critico verso la religione, come verso la società, T. A. Adorno, che pur dalle sponde del marxismo non dogmatico della Scuola di Francoforte, alla quale apparteneva, affermava:

«Il corso della storia impone al materialismo ciò che tradizionalmente era il suo immediato contrario, la metafisica»^[28].

Non vogliamo per ora attribuire alla frase un senso eccessivo, ma solo la *non esclusione di principio* della realtà effettiva di ciò che l'uomo avverte come *Ulteriorità* (ciò che è oltre) e non solo come *Alterità* (ciò che non è se stesso).

Anche M. Meslin, che pure dichiara di voler evitare una «definizione generale della religione» come una sorta di «premessa metafisica», non può non abbozzare il suo concetto e tratteggiare fin dalla prima pagina del suo pregevole studio *Per una scienza delle religioni* una distinzione fondamentale, di indubbio valore, alla quale anche noi ci ancoriamo. Della religione egli individua, preliminarmente, due accezioni distinte e diverse, «due momenti di ogni atto religioso: la *percezione del sacro* da parte dell'uomo ... e *l'espressione che egli dà di questa realtà*, rendendola immanente»^[29]. Sono due livelli presenti all'interno della religione e possono essere rinvenuti anche in quella definizione preliminare, a prima vista molto riduttiva di Durkheim: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre»^[30]. Anch'essa resta ineccepibile fino a quando non voglia asserire, per principio, che ciò a cui le «credenze» si riferiscono sia qualcosa di superstizioso. In tal modo la credenza equivarrebbe alla *creduloneria* e sarebbe già un giudizio di merito. Non riteniamo che sia così, perché sotto la dicitura delle *credenze* sembra si debba semplicemente leggere la natura specifica di *ciò che viene creduto* e che il culto rituale, a sua volta, tende ad esprimere in forme socialmente condivise. Anche in questo caso siamo di fronte all'espressione, che però assume natura sociale, di ciò che è socialmente *avvertito* (e pertanto *creduto* e *vissuto*) come rapporto che va oltre il dato sociale.

Ma che tipo di rapporto interessa la religione? Intanto si tratta di un rapporto che gli autori più attenti riconoscono che l'uomo realizza quando è impegnato con le domande più radicali circa la «totalità della vita». È l'avvertenza di quel "qualcos'altro" che convive con la ragione e con la scienza, senza contraddirle e che tuttavia va oltre di esse. Nella religione agisce così una realtà vissuta, oltre che percepita, che la scienza stessa non può cancellare con un semplice diniego.

Oltre alla stessa scienza, è presente, per usare le parole di M. Horkheimer, altro rappresentante della Scuola di Francoforte, «anche qualcos'altro che non ci è semplicemente lecito negare»^[31]. Si tratta di una realtà "altra", diversa dal semplice mondo delle cose abituali e razionalmente raggiungibili, perché è il moto di nostalgia come «nostalgia del totalmente Altro»^[32]. È l'Altro del quale si avverte un sorta di sfuggente "presenza", che va al di là di ciò che "il mondo" può offrire, perché proprio il mondo, pur sempre da interpretare e da trasformare, «non è l'unico, non è la meta, in cui possano trovare riposo i nostri pensieri»^[33].

1.2. L'accoglienza dell'Altro come *Trascendenza*

Di fronte a quest'*Ulteriorità*, che chiama dalle sue inarrivabili sponde, la linea di demarcazione è dunque tra il nostro *experire*^[34] e il suo *apparire*. È tra il nostro *cercare* e il suo *affacciarsi*, due linee che dovrebbero incontrarsi, e che di fatto si incontrano ma non nel senso abituale che tale termine ha per noi uomini. Tra i due soggetti in questione non c'è infatti una corrispondenza ad incastro, nel senso che il tentativo umano di accostare tale *Ulteriorità* non solo non la produce (come è ovvio), ma nemmeno la cattura; non la riproduce, né la trattiene. Non può farle da schermo e nemmeno da spazio, nel quale quella luce possa diffondersi e disperdersi. Dinanzi ad una simile *Ulteriorità* il nostro stesso *pensare* è costitutivamente limitato. Potrà, al più, presagire di essere nelle sue vicinanze, potrà solo avvertire nostalgia o il richiamo del suo «grande silenzio». La ricerca intellettuale non potrà fare di più che arrestarsi con stupore a questa stessa soglia.

La religione nasce in questa sospensione del pensiero, non come rinuncia a pensare, ma come accettazione dei suoi limiti. Nasce come *tentativo* non più razionale, ma *non per questo irrazionale*, di intercettare quel silenzio, e, a proprio rischio e pericolo, di cercare di decifrare un messaggio che va oltre le umane parole. È questo il *pericolo* insito nell'*esperire* (termine dal quale il *pericolo* prende il suo significato) una presenza dell'*Ulteriorità*, la quale va al di là dell'umano eppure deve essere colta

in forme che non possono che essere umane. Come si potrà dunque accostare, come si potrà esprimere l'*Ulteriorità*? La risposta non è univoca. Infatti da questa strutturale inadeguatezza dell'uomo finito di fronte a ciò che lo supera deriva la grande varietà e, per alcuni aspetti, la contraddittorietà delle religioni.

Le religioni sono molte e sempre nuove perché le modalità di esprimere l'*Illimitato* sono anch'esse illimitate. Non possono nemmeno essere paragonate ai frammenti di uno specchio rotto, che pur sempre riproducono lo stesso cielo. Non è così, perché tra una scheggia di specchio, per quanto piccola possa essere, e la luce che cielo riverbera c'è ancora una corrispondenza (materiale); tra l'umano *esperire*, invece, e ciò che è al di là dell'umano non c'è alcun tipo di corrispondenza, se non quella forse paragonabile alla nostalgia indistinta e reale della madre mai vista, che permane nell'adulto, che l'ha persa nei primi momenti della sua esistenza.

È dunque l'*Ulteriorità* una sorta di nativo e strutturale *abbandono*, che ci lascia con il nostro incolmabile rimpianto di una casa smarrita, una dimora che non possiamo assolutamente raggiungere? Cosa resta allora? Siamo inesorabilmente condannati a cercare ciò che non possiamo incontrare? Siamo forse come un cieco nato che non potrà mai vedere la luce perché i suoi occhi non sono adeguati ad essa? Siamo condannati ad un'ultima delusione, la peggiore di tutte, proprio quando ne va del senso del nostro vivere e del nostro morire, del valore dell'amore e di ciò che di esso rimane al di là delle porte del tempo?

Eppure, sollevando queste domande, il cuore si riempie più di stupore che di sofferenza. Le immagini precedenti si dimostrano inadatte nel momento stesso in cui sapendo di essere nei pressi di ciò che chiamiamo "*Ulteriorità*", noi l'avvertiamo non come esilio, né come lontananza, ma solo come presenza inesprimibile e non adeguatamente afferrabile con gli abituali strumenti con i quali interagiamo: le idee, il ragionamento, le percezioni, le immagini. Ma ciò non succede solo in questo caso. Si potrebbe dire che accade in tutte quelle esperienze che impegnano veramente la nostra esistenza. Sono quelle relative ai rapporti con le persone, quelle che riguardano l'amore, tutte le altre che vanno al di là del semplice approccio concettuale. Sono già queste le esperienze del limite. E con ciò s'intende che si tratta del limite non tanto dell'umano, ma degli strumenti umani. In presenza di esperienze siffatte dobbiamo ricorrere ad altri strumenti, perché persino l'utensile più prezioso che abbiamo, la nostra ragione (che dà valore a tutti gli altri), di fronte alla complessità umana si dimostra inadeguato. Ma così dicendo, il problema si sposta sugli altri eventuali *strumenti*. Ne abbiamo qualcuno a disposizione? E, cosa ancora più importante, sono veramente affidabili?

1.3. "La filosofia della religione"

1.3.1. Compiti e limiti della ragione rispetto alla religione

Alla domanda sugli strumenti atti a cogliere ciò che trascende l'uomo e i suoi strumenti razionali si è soliti rispondere che in presenza della religione nasce la *fede*. In effetti l'esperienza personale diretta e la storia delle religioni ci insegnano che sotto questo nome possono nascondersi molte cose. La parola *fede* può camuffare molti atteggiamenti, alcuni dei quali inadeguati, esagerati, persino pericolosi. La fede può costituire la radice inappellabile del cosiddetto *fondamentalismo*, l'atteggiamento fanatico di chi vuole imporre, anche con la violenza, ciò che ritiene sia indubitabile volontà di Dio. La fede può essere ancora il coperchio di una sorta di invincibile *creduloneria*. È l'atteggiamento di chi non ha solo visto i limiti della ragione, ma ha rinunciato a pensare, perché ritiene peccaminoso farlo. Di chi fugge il dubbio come l'incarnazione del male, perché scambia il *credere* con la rinuncia alla ricerca. Costui pensa di credere, forse ha l'ossessione del dubbio e lo rimuove continuamente. Ritiene che il dubbio stesso sia la minaccia costante della propria fede. Egli non tiene conto di un principio elementare e cioè che la fede, quando è veramente tale, non potrà mai essere confutata, perché non nasce da semplici argomentazioni, ma da qualcos'altro. La fede vera non ha paura del dubbio, perché il dubbio non la potrà scalfire. La fede può solo estinguersi, ma non essere contraddetta. È oltre le sponde della dimostrazione e della confutazione. Per questa

stessa ragione non teme né il dubbio, né la ricerca. Al contrario provoca sempre ulteriore ricerca, per vivere più intensamente l'amore di cui si alimenta^[35].

Per tutti questi motivi è possibile, anzi doveroso, riflettere criticamente sulla religione, non nel senso che si pretende di sottoporre a critica il suo *oggetto*, che per definizione dovrebbe essere il rapporto particolare che l'esistenza umana avverte come suo limite e come frontiera d'incontro con la *trascendenza*, ma piuttosto nel senso che la stessa ragione *deve* vigilare a che questo rapporto rimanga nella sua *inafferrabilità* e non sia né contraffatto, né strumentalizzato. In questi termini e con questi limiti, si può condividere l'idea che ci sia una "filosofia della religione", non solo perché una riflessione sulla religione da parte dei filosofi c'è già stata, ma anche perché, con questi presupposti, la si ritiene legittima. "Filosofia *della* religione" significa pertanto non una riflessione che disponga *della* religione, ma piuttosto una capacità recettiva critica ed autocritica sul nostro porci di fronte alla religione medesima. *Autocritica*, perché dovrà sempre guardarsi dal travalicare i propri limiti, rinunciando per principio a sindacare sul soggetto-oggetto della religione (il rapporto con *l'Ulteriore*), *critica*, perché dovrà vigilare che quello stesso rapporto non sia né usurpato né deturpato.

1.3.2. Filosofia o scienza della religione?

Tutto ciò comporta un'idea della filosofia della religione abbastanza complessa. Sembra una scienza che si avvicina, per metodo e per difficoltà d'impianto, alla stessa scienza sulla scienza (*epistemologia*), vale a dire a quella parte della scienza che riflette sui principi e sui metodi più appropriati perché una scienza possa dirsi tale. Nonostante il suo apparente *circolo vizioso* (come fa una scienza, che è già tale, a ricercare la natura della scienza?), anche questa disciplina si viene caratterizzando come *riflessione che controlla, limitatamente ai propri ambiti, a che la religione rimanga tale*. A nostro modo di vedere, potrebbe più adeguatamente chiamarsi "scienza della religione", anche se ciò comporta una comparazione con denominazioni simili che sono state già proposte e con le quali dovremo confrontarci.

In ogni caso, così come avviene per l'epistemologia, anche per una *scienza della religione* come quella ipotizzata, il circolo vizioso non è propriamente tale. Per quale ragione? Nel caso della scienza, questa non si autodefinisce *a priori*, ma, sulla base di un'ipotesi di lavoro, *riflette autocriticamente* sulle condizioni che la rendono tale. Anche una *scienza della religione*, che è ancora diversa da una *scienza delle religioni*, ricerca le condizioni per cui si possa dire di essere in presenza della religione e indica i fenomeni attraverso i quali una cosiddetta religione possa degenerare e di fatto talora degeneri. Qualcuno potrebbe affermare che allora ciò andrebbe a confondersi con quella *filosofia della religione come coscienza critica della teologia*, di cui altri hanno parlato, mediandola storicamente dal metodo iniziato da Kant ed ereditato da Rousseau^[36].

Ma è davvero senza problemi la posizione di Kant, quella di esaminare, come egli dichiarava *la religione nei limiti della semplice ragione*? Può il filosofo e in nome di cosa «decidere sulla ragionevolezza e "amabilità" del cristianesimo»? Qualunque sia stato l'esito di quest'indagine kantiana^[37], la sua posizione è da alcuni apprezzata, anche in considerazione del fatto che il filosofo non parla della "ragione" teorica (della quale appare maestro), ma della "ragione" semplice, comune, patrimonio di tutti gli uomini. Ad altri appare proprio in questo caso ciò che viene chiamata *l'aporia della filosofia della religione*. I. Mancini, pur ammettendo la legittimità di una "filosofia della religione", annotava tra gli esempi, che dimostrano la sua inadeguatezza a coprire l'oggetto di cui si occupa, il fatto che:

«il metafisico nel più alto portento della ragione, che è il poter parlare di Dio, non è capace di mediare e di assorbire lo scandaloso e stupefacente comportamento del Dio biblico, che, come ha chiarito Bonhoeffer nelle *Lettere dal carcere*, ha voluto per sé l'impotenza, il regnare dalla croce, l'esinanirsi nella forma umana. Se il massimo di filosofia è dato dal parlare di Dio, il minimo della religione è parlare con Dio»^[38].

La conclusione è la possibilità di una filosofia della religione, che «rincorre la religione senza mai totalmente afferrarla e risolverla in sé». È una rincorsa *utopica*^[39], nel senso che il concetto non può

mai adeguatamente corrispondere all'*aconcettuale* tipico della religione, come ad esempio, la *parola*, l'*evento*, la *comunità*, l'*appello religioso*, per non parlare della *fede*.

Si può concludere che in genere è riconosciuta la legittimità di quella riflessione chiamata "filosofia della religione", perché si ritiene indispensabile enucleare un concetto per *delimitare*, *confrontare*, e *valutare criticamente* ciò che è conosciuto come religione^[40]. Del resto, ciò interessa anche la *teologia fondamentale*, che nella fondazione del suo oggetto talora ancora ricorre esplicitamente al concetto di *religione* su tre ordini di impegno teoretico: dimostrare la validità della religione naturale, della religione cristiana e della religione cattolica^[41]. Oggi questa stessa tematica viene ripresa in altre formulazioni. Da quella del *Trattato sulla religione*, già citato in nota, fino alle argomentazioni più sottili, che fanno leva sul concetto di *affidabilità* del Dio di Gesù Cristo^[42] (in definitiva del cristianesimo), si avverte pur sempre la necessità di un'autopresentazione credibile della fede cristiana. Giunti a questo punto, il problema però si sposta e riguarda soprattutto la natura del cristianesimo. Se esso sia una religione oppure no. Dopo la risposta decisamente negativa della *teologia dialettica*, con K. Barth in prima fila, la domanda «Il cristianesimo è una religione?» è ancora posta e non sembra che abbia finora ricevuto una risposta definitiva. Merita comunque di essere approfondita a parte.

Restando nel campo più specifico della "filosofia della religione", anche ad essa si richiede che, oltre a determinare un oggetto specifico di religione, dichiarare anche i suoi compiti e i suoi limiti. Ma in ciò viene a convergere con quella "scienza della religione" della quale parlavamo precedentemente. Con un'aggiunta importante: il carattere salvifico della religione stessa, cioè l'esplicitazione di una *salvezza*, concretamente intesa come salvezza per me e per gli altri. Per questo motivo la filosofia della religione deve evidenziare anche cosa significhi salvezza e deve collegarla e confrontarla con «altre grandi ipotesi di liberazione della terra», tra le quali Mancini menzionava la cibernetica, la semeiotica, la psicanalisi, e il marxismo^[43].

La scienza della religione emerge pertanto come un sapere particolarissimo, che appare collocato a metà strada tra la filosofia della scienza e la *teologia negativa*, quella cioè che si limita ad indicare cosa *non* possiamo e *non* dobbiamo pretendere di dire di Dio, del quale, per natura, non siamo in grado di parlare adeguatamente. È possibile che una scienza resti in questi limiti? E soprattutto cos'altro può e deve trattare? A questa domanda sembra abbiano dato una risposta abbastanza convincente, anche se non definitiva, quei ricercatori della religione che, come van der Leeuw e Mircea Eliade, hanno sempre tenuta aperta la dialettica tra i tradizionali due poli mai interamente conciliabili: la *descrizione* e l'*Indescrivibile*, senza per questo rinunciare ad accostarsi a entrambi. Come vedremo, attraverso la categoria del sacro, e le altre a questo correlato, hanno potuto superare, almeno in linea di principio, la separazione tra sacro e profano e con ciò hanno accostato la religione come reale e profondo modo di essere.

1.4. Ulteriori approcci al tema della "religione"

Facendo un primo rapido bilancio di tutto ciò che è emerso da una serie di approcci alla religione, si può affermare che almeno in epoca più recente le scienze che se ne sono occupate hanno compiuto più lo sforzo di *comprenderla*, che di *definirla*. Anche a giudicarlo dai suoi frutti, questo metodo sembra di gran lunga più proficuo di quello che vuol definire la religione *a priori*. In questo contesto il metodo deduttivo, spesso collegato all'etimologia del termine non sembra conduca molto lontano. Già nell'antichità le definizioni degli autori che partivano dall'etimologia per spiegare la religione risultarono interamente divergenti, sulla base di una pregiudiziale teologica, e in qualche caso ideologica, funzionale cioè all'area culturale alla quale appartenevano.

Così, ad esempio, per Cicerone la *religio* significa *attenzione*, cura da mettere nell'adempimento delle prescrizioni del culto. Caratterizza tale diligenza culturale un servizio disinteressato verso gli dei. L'uomo che lo pratica si differenzia da colui che invece finalizza la religione a un utile, come per esempio per ottenere una discendenza (*superstites*), facendo degenerare la *religio* in *superstitio*^[44]. Ben diversa è invece la posizione dello scrittore cristiano Lattanzio, che collega la *superstitio* alla

credenza degli idoli al posto di Dio, ritiene pertanto la vera *religio* un *ricollegarsi* al Dio unico, causa ultima del mondo. Sono due esempi di differenti etimologie, pur sempre ancora latine, che sono state ricondotte sostanzialmente a tre ceppi diversi: 1) *re* (prefisso indicante ripetizione) - *légere* (scegliere, cercare attentamente), con il significato derivato di *aver riguardo*; 2) *re-ligare* o *religari* (legare o essere legati); 3) *re-eligere* (scegliere sempre nuovamente).

Ad un esame più attento, la definizione secondo il *metodo etimologico* manifesta non solo la lacuna dell'arbitrarietà della scelta della radice, ma un ulteriore limite. Quello che si potrebbe chiamare *eurocentrico* se non addirittura *latinocentrico*. Ammesso pure, fanno notare alcuni, che dal latino si possa arrivare a una definizione etimologica precisa di *religione*, questa verrebbe illegittimamente applicata a un fenomeno universale. Se il *metodo etimologico* non è sufficiente per un concetto universale della religione, resta tuttavia interessante, perché attraverso l'identificazione di etimi diversi può indicarci gli orientamenti spirituali di fondo che il mondo latino (pagano e cristiano) ha potuto cogliere dell'animo religioso. Essi sembrerebbero essere a) la particolare *cura verso una realtà trascendente* (*relegere*), b) il sentirsi collegati a questa (*religari*) attraverso c) un conseguente atteggiamento esistenziale che comporta una scelta continua (*re-eligere*), un adeguamento dunque della vita alla stessa credenza di natura religiosa^[45].

Circa gli altri metodi adoperati per lo studio della religione, occorre segnalare che ne sono stati inventariati non pochi. Sicché si è parlato del *metodo dell'astrazione*, adottato da alcuni storici delle religioni nel cercare di cogliere degli elementi di natura astratta partendo dallo studio delle religioni stesse. Con il *metodo dell'addizione* altri hanno cercato di enumerare tutti gli elementi positivi raccolte dalle religioni, per arrivare a ciò che è ritenuto l'essenza stessa della religione. È questo sostanzialmente il metodo degli *storici*, che studiano l'evoluzione, le derivazioni e le influenze reciproche tra differenti religioni. All'opposto c'è quello chiamato *metodo della sottrazione*, un metodo che vede le religioni storiche come decadimento o come variazioni superstiziose di una religione "vera", quella della "ragione". È in effetti il metodo adottato dai razionalisti. Il *metodo dell'identità* è indicato, inoltre, in quell'ortodossia tradizionalista che afferma che la religione è una e non può essere che la medesima. Non si danno variazioni, perché anche l'espressione religiosa è una sola.

Di contro, il metodo cosiddetto dell'*isolamento* è quello che cerca di pervenire, isolandolo, al senso del sacro o dell'esperienza religiosa, facendone il motivo fondamentale della religione. Si ricongiunge al metodo *fenomenologico*, che perviene più facilmente a un concetto di religiosità, più che di religione. Ha un suo notevole valore, ma ha lo svantaggio di trascurare elementi non facilmente riconducibili a ciò che è stato identificato con l'essenza della religione stessa. Il *metodo evolutivo*, detto anche *genetico*, è invece quello che ha voluto vedere la religione come un prodotto di alcuni stati di bisogno presenti nell'uomo o nel mondo sociale al quale l'essere umano appartiene. Oltre a questo metodo, che è quello di Feurbach, Marx, Freud, si parla anche di un *metodo dell'interpretazione*, cioè quello che ritiene la religione come un prodotto del pensiero, un mero procedimento che prelude alla filosofia. È il metodo dell'idealismo. Infine sono menzionati anche il *metodo funzionale*, che vede la funzione della religione nella diversità delle epoche storiche e il *metodo comparativo* (della comparazione), che confronta le religioni tra loro.

Pur propendendo per il metodo fenomenologico, vedremo i limiti di ciascuno degli approcci qui anticipati, cercando di cogliere anche in essi la parte di verità che contengono. In ogni caso, a noi sembra che in ogni approccio non si possa mai negare, almeno come dato minimale, la compresenza di quei due elementi di base che sono: il rapporto dell'uomo con l'oggetto-soggetto della religione stessa (si chiami *Ulteriorità*, *Trascendenza*, *Assoluto*, *Spirito supremo* o altro) e la sua molteplice e differente espressione storica e culturale profusa nelle diverse tipologie religiose^[46].

1.5. Perché "scienza delle religioni" ?

I due livelli qui individuati coesistono nelle varie definizioni alle quali pervengono, da prospettive diverse, tanto gli *storici*, che gli *antropologi*, i *sociologi*^[47] e gli studiosi di discipline attigue alla religione stessa. In questi casi si parla, ad esempio, di "psicologia della religione", "sociologia

della religione” e simili. Sono anch’esse “Scienze della religione”, nella misura in cui approfondiscono le diverse sfaccettature dell’impatto della religione sull’uomo. Di fatto si trova ancora l’espressione “Scienze delle religioni”^[48], che si affianca all’altra, da noi preferita di “Scienza delle religioni”^[49]. In questi due casi, però, si tratta di veri e propri approcci specifici alla materia qui in oggetto e che in un modo o in un altro rientrano nei metodi d’indagine già ricordati.

Ciò le distingue da quella “Scienza della religione” che si era andata affermando nel 1800, in un *humus* chiaramente illuminista, e che riteneva di poter pervenire a uno sviluppo progressivo della *religione*, partendo dalle differenti religioni allora sempre più conosciute, grazie agli studi degli antropologi, degli storici, e non ultimi dei missionari. Di questa disciplina, che adottava il metodo del confronto tra le religioni e dell’analisi della loro evoluzione (*metodo comparato*) è ritenuto fondatore F. Max Müller, che progettò una ricostruzione della religione nella storia dell’umanità, sotto la denominazione di una *Science of Religion*^[50]. Da allora il dibattito sul nome da dare alla disciplina in questione si è sviluppato soprattutto in relazione all’oggetto della materia e al suo metodo d’indagine. In genere lo si riassume attraverso due scuole interpretative, quella della *chiarificazione* o *spiegazione* (da *Erklären*) e quella della *comprensione* (*Verstehen*).

La prima parte dal presupposto che la religione sia un oggetto di studio alla pari degli altri. Deve essere accostata con tutti gli strumenti di indagine critica e trattata con i metodi di imparzialità e di distacco, che evitano il più possibile l’eventuale coinvolgimento dello studioso con la materia studiata. La seconda invece parte dal presupposto che la religione è una realtà particolarissima, che la rende non assimilabile alle altre scienze e ai loro rispettivi “oggetti”. Si potrebbe completare il celebre assunto dell’iniziatore del metodo fenomenologico applicato alla religione, di Rudolf Otto, dicendo che «*la religione comincia da se stessa e finisce con se stessa*». Per quest’autore, e per altri che a lui si rifanno, ciò significava non solo la possibilità scientifica che nello studio della religione sia coinvolto il soggetto che l’affronta, ma che questo è l’unico approccio scientifico possibile, data la natura dell’oggetto, consistente nell’esperienza religiosa, che non può essere che concretamente e personalmente vissuta.

Oggi i modelli scientifici sono stati rimessi tutti in questione e, per ciò che riguarda la nostra materia, in genere si tiene conto di entrambe le esigenze emergenti dal metodo della spiegazione e della comprensione, vale a dire tanto il valore della obiettività che quello della contestualità nella quale ciò può essere perseguito: il soggetto, la cultura, l’epoca e gli stessi strumenti che caratterizzano la singola indagine scientifica.

Riteniamo questo metodo globale il più valido, pur ammettendo che esso possa essere adottato solo sulla base di un pluralismo metodologico, da rispettare e da valutare volta per volta, in considerazione dei suoi presupposti e dei suoi risultati. Preferiamo tuttavia l’espressione *scienza*, e non *scienze* delle religioni, perché, a differenza di altri, riteniamo che la stessa trattazione dei diversi metodi e l’indicazione del pluralismo ormai in atto nello studio della nostra materia, riconduca il tutto a una trattazione unica, a un saper che accetta e tenta una valutazione critica dei differenti metodi, e che per questo si possa legittimamente chiamare “scienza delle religioni”. *Religioni* resta invece al plurale, perché, come già detto precedentemente, anche il nostro metodo parte dalle religioni così come esse appaiono e cerca di coglierne le strutture di fondo, e su questa scia anche la definibilità della religione stessa, attraverso i suoi movimenti più intimi, cercando di pervenire a ciò che vi è di comune e che passa sotto il nome di *esperienza religiosa*.

Questa nostra posizione vuole essere anche rispettosa del pluralismo delle più diverse e molteplici esperienze religiose, con l’avvertenza che il concetto di religione in quanto tale è pur sempre un concetto che si è sviluppato e definito nell’ambito storico-geografico di lingua latina. Al di fuori di quest’area, le lingue di altra derivazione, di ceppo, ad esempio, anglosassone, quando hanno dovuto tradurlo, non hanno potuto fare altro che recepirlo anche foneticamente come tale. Essendo, in quanto concetto specifico, funzionale al nostro sistema culturale occidentale, nelle altre aree culturali non dovrebbe essere indiscriminatamente applicato come nella nostra area geografica.

Ma ciò vale anche per ciò che riguarda l'esperienza da noi pur sempre denominata *religiosa* e cioè il rapporto con l'Assoluto (o categorie similari) indicanti la *Trascendenza*, o almeno il *Sacro* e simili? Riteniamo di no, nel senso che se tale esperienza non deve essere preliminarmente e acriticamente applicata, non dovrebbe essere nemmeno preliminarmente esclusa, sempre con l'avvertenza che ciò che nella nostra lingua chiamiamo *esperienza religiosa* può essere meglio compresa nelle altre culture come esperienza di ciò che è Altro da noi e che è fondamentale per la nostra vita. È ciò che abbiamo chiamato *esperienza dell'Ulteriorità*.

1.6. Una definizione a partire dall'esperienza religiosa

G. Filoramo ha introdotto la monumentale *Storia delle religioni* della casa editrice Laterza asserendo che la definizione della religione «è compito tanto improbo, quanto inevitabile». Tendendo conto delle obiezioni nel frattempo sollevate sul carattere latino del concetto di religione, ha scritto che essa è

«una categoria interpretativa dotata di una sua storia peculiare interna alla storia della cultura occidentale e della tradizione religiosa giudaico-cristiana che la caratterizza»^[51].

La definizione, pur interessante, suscita l'impressione di un certo tautologismo, perché ribadisce che la religione non è altro che se stessa. Per andare oltre ciò che essa formalmente riesca ad esprimere, riportiamo qui, come se fosse una sorta di "mezzo di contrasto", l'opinione sulla religione di un altro autore contemporaneo, il sociologo P. L. Berger, che la collega alla categoria del "sacro", non fermandosi però a questo, ma vedendo nel sacro il modo di autotranscendersi dell'essere umano. Ne segue che la religione è una sorta di costruzione di un cosmo sacro, che l'uomo intraprende nel suo dinamismo di autotranscendimento^[52]. Ciò presuppone ovviamente un'altra nozione ad essa previa, quella dell'autotranscendersi, che per noi non è altro che l'*esperienza religiosa*. Ciò che è soggiace a questo concetto è l'ammissione, almeno implicita, di una realtà per così dire *autoeccedente*, presente nell'uomo quando questi è alle prese con ciò che il mondo latino ha chiamato *religio*. Questo dato diventa più evidente appena si consideri il fatto che altri restano invece ancorati a una nozione puramente funzionale della religione. Così, ad esempio, accade con Th. Luckmann, che rinuncia del tutto a presentare la religione come «grandezza determinabile sul piano del contenuto», e la ritiene solo ciò che consente all'uomo di realizzarsi come uomo^[53].

Su questa linea, che considera la religione come una sorta di funzione antropologica, è da citare la posizione di chi ritiene che in astratto le religioni siano un orientamento generico, in concreto, invece, siano «sistemi di orientamento» dell'uomo (J. Waardenburg)^[54], fino ad arrivare alla dichiarazione di chi ritiene ormai completamente vuoto il concetto stesso di religione. È la posizione radicale di W. C. Smith, che considerandolo un concetto fuorviante ed inutile, propone la sua sostituzione con una coppia di concetti come «tradizione cumulativa» (*cumulative tradition*) e "fede" (*faith*)^[55].

Contro questa dichiarazione di sfiducia verso ciò che la religione esprime, è da menzionare la posizione di chi invece, continuando ad accoglierla come fondamentale rapporto dell'essere umano con la sua *Ulteriorità*, ne ha analizzato alcuni aspetti interessanti, che non si discostano radicalmente da quanto qui viene proposto. Il comune denominatore è costituito dall'ammissione di una sorta di doppia polarità, che, anche se non sempre esplicitamente menzionata o adeguatamente analizzata, è però parte costitutiva degli approcci ai quali ci riferiamo, anche di quelli a noi più vicini nel tempo. A noi sembra che proprio a partire da questa doppia polarità si possa pervenire alla comprensione dell'*esperienza religiosa*.

Parliamo di bipolarità, perché siamo in presenza di una specie di ellisse che ha due fuochi, intorno ai quali l'esperienza religiosa ruota: il soggetto umano e un *Referente ulteriore*, chiamato in modi diversi. È il Referente che talora compare anche nei termini di assoluto, o persino di «essere extraumano». Quest'ultima denominazione si trova nel *Dizionario delle religioni*, che alla voce religione riporta: «insieme di credenze e di riti che collegano uno o più individui con uno o più esseri extraumani»^[56]. La menzione di uno o più individui abbraccia, come si nota, la religiosità

personale e la religione come sistema di credenze, e tuttavia sottintende che il soggetto umano è *collegato* con uno o più esseri che umani non sono e che tuttavia sono “vissuti” come referenti esistenzialmente decisivi. La locuzione *uno o più esseri extraumani* sembra alludere al fatto che il Referente del singolo uomo o della comunità umana possa essere recepito come unico oppure come pluralità. La definizione consente in questa maniera di inglobare sia le cosiddette religioni monoteiste, che quelle politeiste, con una ripresa interessante della problematica monoteismo-politeismo, senza adoperare una simile espressione, che ha lo svantaggio di evocare modalità concettuali spiccatamente occidentali. Ci chiediamo se consenta ugualmente di inglobare anche le espressioni religiose nelle quali non compaiono referenti personali o personalizzabili come soggetti (divinità, spiriti o simili), come, ad esempio succede con il buddhismo o con un certo animismo, dove il Referente è di natura sfuggente e difficilmente rappresentabile. Forse proprio in considerazione di ciò, la definizione parla genericamente di «uno o più esseri extraumani» con i quali l'uomo *religioso* è collegato. Non sembra però possa bastare, perché la locuzione «uno o più esseri» implica ancora non solo un linguaggio, ma una mente filosofica di tipo occidentale. In alternativa, proponiamo di modificare la presentazione della religione come rapporto con un' *Ulteriorità esistenzialmente rilevante*, nel senso già abbozzato e ancora da approfondire.

Pur con tutti i limiti di una precomprensione, che nel nostro caso è anche un'ipotesi di lavoro, la definizione che al momento ci appare più sostenibile è la seguente: *la religione è la tematizzazione personale, e solitamente anche comunitaria, di un collegamento esistenzialmente rilevante con un'Ulteriorità, vale a dire con ciò che eccede il dato puramente umano.*

La tematizzazione coglie l'esperienza nel suo esplicitarsi come tale. Indica il momento in cui si prende coscienza e si formalizza l'avvertenza di ciò che chiamiamo *Ulteriorità* in pensieri, parole, gesti personali (e solitamente anche comunitari) e corrispondenti impegni etici. L'esperienza diventa per così dire *tema*, cioè *formalizzazione* della mente umana di ciò che eccede il puro e semplice dato umano. Ciò che si può anche chiamare *autoeccedenza dell'umano* coinvolge gli umani in qualcosa di più che in un semplice riferimento duale, del tipo uno + uno (l'io umano e ciò che è avvertito come di fronte a lui). Possiamo ritrovare questo “di più” dell' *Ulteriorità* nell'interessante definizione che dà della religione J. Wach, il quale indica anche i criteri per distinguere l'esperienza religiosa dalle altre esperienze. L'esperienza religiosa si qualifica in riferimento ad una «realtà ultima», nel senso che questa è avvertita come realtà che «tutto condiziona e tutto abbraccia», al punto che dalla parte dell' *Ulteriorità* essa si caratterizza come appello che esige una risposta. Dalla parte dell'uomo, invece, il rapporto con la realtà ultima investe tutta la personalità umana, dalla sfera intellettuale a quella affettiva, tanto che l'esperienza religiosa presenta una sua intensità tipica^[57].

1.7. *Ulteriorità come senso e come salvezza*

Il binomio implicito nell'indicazione dell'esperienza religiosa come *autoeccedenza dell'uomo* è presente in altri autori, da noi consultati, nei termini non di umano-extraumano, ma di uomo-senso, oppure uomo-salvezza. Ciò implica una particolare concezione antropologica, che ritiene l'uomo bisognoso di senso e di salvezza. In effetti il binomio dovrebbe più correttamente essere: uomo che cerca senso (salvezza) - realtà che conferisce interamente senso (salvezza)^[58], anche per fugare il pericolo di pensare al *senso* in maniera intellettuale. L'aggiunta del termine *salvezza* rappresenta comunque un valido correttivo, ma ciò solleva il problema dell'eventuale e possibile valutazione da dare all'esperienza religiosa e al suo Referente ultimo. D'altro canto la dimensione salvifica della religione non può essere trascurata. Al contrario, potremmo aggiungere che proprio la salvezza, cercata nell' *Ulteriorità* e creduta data da questa, ci sembra uno dei vettori fondamentali di quel duplice movimento che l'uomo coglie nel suo andare verso la *Trascendenza* e nel presagire il moto che da questa avanza verso di lui.

È vero, il secondo movimento, chiamato con terminologia teologica *l'avvento di Dio*, può essere solo presagito e intuito nelle religioni, come di fatto è accaduto, per esempio, nelle tante forme della mitologia greco-romana che hanno narrato la venuta sulla terra di divinità comparse in forme

umane^[59]. Se ci sono delle corrispondenze in figure mitologiche dell'induismo^[60], nel buddhismo invece la realtà che noi chiamiamo *Trascendenza* si approssima all'uomo nel momento in cui questi cerca di conseguirla attraverso il cammino interiore che lo porta alla *Verità assoluta* o alla *Realtà originaria*. In alcuni *sūtra*^[61] si parla di purificazione attraverso particolari viaggi. In uno di essi si narra del viaggio di un ragazzo, *Sudhana*, che dopo molteplici incontri con maestri o *guru*^[62], perviene finalmente alla *illuminazione suprema*, nel senso che finalmente può vedere le cose così come esse sono realmente^[63].

Anche in alcune religioni tribali si trova l'idea del passaggio di Dio tra gli uomini, come nel caso della religione *Sarna-Munda*. Qui si racconta che *Singbonga*, figura divina corrispondente al Dio dei monoteisti, si presentò come un ragazzo ricoperto di ferite presso gli Asur, ma questi non lo accolsero, anzi tentarono di ucciderlo, bruciandolo in un forno. Egli però ne uscì vivo «come alba, come sole che sorge». In un altro racconto, trasmesso ancora oralmente e raccolto dal vivo, si narra di una coppia di antenati, che invece hanno accolto *Singbonga* nella figura del giovane ammalato e per questo sono stati ampiamente ricompensati, ricevendo il necessario per vivere^[64].

Concludendo questo capitolo, si può dire che l'incontro con l'*Ulteriorità* è collegato alla salvezza per la rilevanza che questa ha, a livello esistenziale (per la sopravvivenza e per la conoscenza) per l'uomo, per la sua comunità, per la sua vita e per il suo futuro. Pertanto l'incontro arreca una salvezza come processo e cammino^[65]. Tutto ciò merita ancora un approfondimento e, sebbene in altri contesti, ritorneremo sull'argomento. Qui si è intanto aperto un altro campo d'indagine. Ci domandiamo pertanto: Quali spazi ulteriori si danno per la comprensione "critica" della religione e quali criteri? A che punto la scienza delle religioni sfocia in ciò che è stata chiamata la filosofia della religione e da quale momento in poi la riflessione è già una teologia *delle religioni* e quindi teologia *della religione*? Ce ne occuperemo nei capitoli seguenti.

Capitolo 2°

La religione tra filosofia e teologia

2.1. L'infinito e il suo insuperabile richiamo

Il primo capitolo ci ha consentito di compiere un primo passaggio che va dalle religioni alla religione. Nella ricerca di ciò che unisce quei fenomeni rituali ed esperienziali di natura personale e collettiva, che con terminologia latina chiamiamo *religioni*, siamo pervenuti a qualcosa che le accomuna nell'*esperienza religiosa*, che si potrebbe anche chiamare *esperienza dell'autotrascendenza*. Siamo giunti a quell'esperienza particolarmente significativa per l'uomo di qualcosa che egli ritrova in se stesso e lo spinge ad andare oltre stesso. L'essere umano ci è apparso di fronte a un suo *Referente* (ultimo) senza del quale l'esperienza religiosa non sarebbe possibile. Si tratta di un *Referente* che appare lontano e vicino nello stesso tempo, che in ogni caso costituisce un richiamo insuperabile, tanto da metterlo spiritualmente in cammino.

Abbiamo parlato di doppia polarità, ma annotiamo che si tratta di una bipolarità dinamica: quella tipicamente umana (personale e comunitaria) e quella dell'*Ulteriorità* (il dato trascendente). La prima sembra ineluttabilmente protesa alla seconda, così come si può presupporre che la seconda sia protesa verso la prima. Abbiamo visto che sono in gioco l'essere umano e ciò che questi avverte come altro da sé, come realtà impegnativa per la sua vita e per la vita della comunità. Tutto ciò costituisce per noi un dato al quale si perviene attraverso l'esperienza oltre che attraverso la fenomenologia del religioso. Per il cristiano la rivelazione ne costituisce la conferma più autorevole e offre risultati pienamente convergenti con ciò che l'animo religioso non di rado avverte come rapporto tra sé e l'*Assoluto*, in quanto *Altro* da sé. È la struttura fondamentale sottostante ad ogni atto religioso, tanto di natura culturale, che come atto di approfondimento o trascendimento della propria vita. Nel primo caso il rapporto con l'*Ulteriorità* è espressa maggiormente, ad esempio, negli atti cultuali dell'induismo o delle religioni tribali a varia tipologia; nel secondo caso la ritroviamo prevalentemente come meta di un processo di conoscenza e di purificazione, come accade, ad esempio, nel buddhismo. L'*Ulteriorità* stessa è presente nelle religioni antiche del mondo mediterraneo come compresenza di più divinità, mentre in quelle arcaiche o primitive è avvertenza di una forza immanente alle cose, ma ad essa superiore (il *mana* o le varie forme nelle quali si esprime l'animismo). Sovente, come abbiamo visto, si esprime anche attraverso forme che noi possiamo ricondurre al nostro monoteismo.

La bipolarità addita un collegamento diretto, e nello stesso mediato, tra l'uomo e il suo "*Mistero*". Ciò sembra un fatto universale, anche se è espresso con terminologia e mentalità occidentali. Nella nostra area culturale il fondamento della religione viene spesso a coincidere con ciò che alcuni autori hanno individuato come fondamento dell'esistenza e della creaturalità umana. Infatti, se ci chiediamo dove possiamo trovare concetti simili a quelli da noi adoperati, dobbiamo fare un doveroso riferimento a Erich Przywara, che è stato il primo a parlare di "polarità" di Dio nel contesto della religione. Per questo filosofo-teologo Dio è il «fondamento della polarità in noi e sopra di noi»^[66]. Il punto di partenza della sua riflessione sulla religione è in un passaggio del Concilio lateranense IV, che afferma che tra creatore e creatura non si può esprimere *alcuna somiglianza* senza includere con ciò una *più grande dissomiglianza* tra i due termini. Ciò costituisce la base di una determinazione della trascendenza e della distanza di Dio, come qualcosa che è sempre "in" e "al di sopra". È il tema di una contemporanea vicinanza e lontananza di Dio. Egli è sempre più grande di qualunque analogia possiamo intentare, sicché i nostri tentativi attraverso un pensiero finito dimostrano soltanto che siamo davanti a ciò che è sempre incomprensibilmente infinito.

L'*Ulteriorità*, alla quale non poche religioni danno il nome di Dio, è presenza insieme *affascinante e misteriosa*, di fronte alla quale *l'uomo scopre la sua piccolezza*. Tuttavia è una presenza che non lo annienta, ma che lo innalza. Di fronte ad essa l'uomo esprime devozione e rispetto, timore e attrazione, trepidazione e amore. Talvolta avverte di trovarsi nei pressi delle sue radici, della sua stessa sorgente. Sente la trepidazione di chi è a contatto con ciò che lo costituisce, lo chiama e

l'interpella, gli affida persino dei compiti. Nell'ebraismo-cristianesimo Dio resta sempre «colui che è» (Es 3,13-15), di fronte al quale occorre coprirsi il volto come Mosè, per non restarne annientati, ma nello stesso tempo è colui che non bisogna temere, perché «davanti a lui rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri» (1Gv 3,19). Egli è lontano come un abisso e vicino all'uomo più del suo stesso cuore, cioè più prossimo della sua parte più intima e personale, più profonda e più autentica.

2.2. La religione come stupore che sorprende la ragione

Come si è già affermato, non sempre l'*Ulteriorità* è rappresentata come persona, come Dio, nel senso che noi diamo a questa parola. Inizialmente sembra però che la sua esperienza sia comunque associata allo stupore, simile a quello con cui inizia la filosofia. Non solo la filosofia, ma anche l'esperienza religiosa si affaccia con lo stupore^[67] e solo con esso può proseguire. Anche non adoperando il nostro concetto di Dio o di Divinità, l'esperienza tipicamente religiosa è comunque «un'esperienza vissuta, collegata al diverso che stupisce», come afferma G. van der Leeuw^[68], che prosegue:

«Lungi dal prospettare la minima teoria e neppure la più elementare generalizzazione, ci contentiamo della constatazione empirica: quest'oggetto esce dall'ordinario. E ciò risulta dalla potenza che l'oggetto sprigiona»^[69].

Il Referente dell'esperienza religiosa appare pertanto come diverso e come distante. Nel popolo melanesiano ciò era espresso dal termine *mana*, e così venne ripreso dal missionario R. H. Codrington, mentre in alcuni indigeni della Nuova Guinea il concetto corrispondente fu trovato in quello di *dema*. Tra gli Irochesi^[70] Sioux era il *wakanda* o *wakan*, simile a ciò che altri indigeni dell'America nord-occidentale chiamavano *manitu* (o *manido*)^[71]. In ogni caso si tratta non di una potenza settoriale, ma di ciò che esprime la forza misteriosa che regge la vita umana e anche lo stesso universo.

G. van der Leeuw ha espresso la straordinarietà di questa esperienza attraverso il concetto di *potenza*, che però, come egli annotava, comprende anche la nozione di *verità* e di quanto è *eticamente valido*^[72]. In ogni caso, sia che si esprima nelle sue manifestazioni più arcaiche, sia che appaia personificata in una o molteplici divinità, l'*Ulteriorità* è pur sempre sperimentata dall'uomo come ciò che lo interpella impegnandolo e come ciò di cui egli non può fare a meno: come richiamo e come sfida.

Pur presentandosi con questa natura di interpellanza diretta, l'*Ulteriorità* non sempre è stata oggetto adeguato della riflessione umana, sebbene verso quest'ultima frontiera si sia sempre spinta la poesia, l'intuizione e l'arte in genere. Le remore scientifiche non sono dovute al fatto che il *Referente* di cui parliamo non sia alla portata di ogni essere umano. Al contrario, come dimostra la storia delle religioni, si può dire che ogni uomo, per il solo motivo di essere tale, è già in grado di poterlo presentire, interpellare e talora adorare. Tuttavia, nel nostro mondo culturale europeo dall'Illuminismo in poi non pochi pensatori sono stati come ossessionati da una sorta di preoccupazione critico-scientifica. Hanno ritenuto di non potersi né doversi pronunciare sull'esperienza di questo continuo incontro tra le due realtà incatturabili in questione: la nostra vita e l'infinito che ci affascina e ci sfugge.

Talvolta, come vedremo meglio in seguito, ci troviamo dinanzi a vere e proprie chiusure ideologiche, che escludono per principio una consistenza reale del *Mistero* e riducono tutto il religioso a pura e semplice invenzione o a *funzione* secondaria e quindi a vera *finzione*^[73]. Le forme di *riduzionismo* sia del passato che del presente sono tante e non potremo non confrontarci con le più importanti.

Quanti hanno ritenuto e ritengono che la religione sia solo l'effetto di bisogni impellenti per l'uomo, a partire da quelli più immediati di procurarsi il cibo, la salute, la salvaguardia della propria vita (contro le disgrazie e contro l'assalto dei nemici) ed infine una posterità, dovrebbe coerentemente concludere che soddisfatti i bisogni umani fondamentali, la religione dovrebbe

autoeliminarsi. È un ragionamento simile a quello ad esso simmetrico, che ritiene che la religione abbia origine dalla paura. Seppure non sempre oggi si ritrovi in questa forma, tale innegabile riduzionismo ricompare in teorie sociologiche, associate a dinamismi evolutivisti e psichici sulla religione. La religione è stata considerata da alcuni come processo che consente all'uomo la costruzione di parametri etici orientati ai valori, similmente alla magia, che è invece protesa a una sorta di governo «tecnico» del mondo attraverso una forma particolare di conoscenza legata alla mitologia^[74]. Il fenomeno religioso diventa pertanto l'esito di dinamismi etno-antropologici ed assume al massimo una serie di rappresentazioni simboliche della società di appartenenza^[75]. Sebbene altri rigettino questa opinione dall'interno dello studio positivo delle diverse forme religiose analizzate^[76], altri non smettono di riproporla, anche se in diverse varianti^[77].

Nel campo più prettamente filosofico, invece, i meno prevenuti sembrano muovere da un'implicita intesa a lasciare fuori della riflessione critica, l'esperienza di ciò che Rahner ha chiamato "misteriosità dell'essere". Nonostante ciò, le "tracce" del mistero affiorano anche nei pensatori contemporanei più "critici", come vedremo da alcuni esempi. Come mai? Perché quell'esperienza anche per loro è rimasta ugualmente valida e, sebbene come voce fuori campo, ha continuato a sollevare le sue domande sul senso del vivere e del morire, sul senso dell'esistere.

Perché tutto questo? Perché riteniamo che l'essere umano lasci trascinare sempre e comunque il suo mistero. La poesia, la pittura, il teatro, il cinema e tutta l'arte ne sgocciolano continuamente. È il mistero dell'infinito a noi vicino e lontano. È la nostra *Ulteriorità* che ci trascende eppure ci è accanto. Il mistero dell'uomo non è enigma, ma spiraglio dell'infinito. È percezione di ciò che è sempre sfuggente e che ogni giorno intercettiamo. È ciò che sfioriamo senza poter mai afferrare, che ci viene accanto nei momenti più impensati e si allontana al nostro primo sguardo, lasciandoci una sua incancellabile nostalgia.

2.3. La trascendenza e le categorie per esprimerla

Questo modo di pensare al *Referente* principale della religione, all'*Ulteriorità* come al vicinissimo e lontanissimo Dio, è ben presente nella riflessione della cosiddetta «teologia trascendentale», corrente di pensiero legata, almeno come terminologia e per qualche tema generale, alla «filosofia trascendentale». Sotto questo nome si intende la riflessione che cerca di pervenire alle condizioni preve del conoscere, in questo senso «trascendentali». Come è noto, tali condizioni, che vanno *al di là* degli oggetti conosciuti e sono antecedenti alla conoscenza, sono state indicate soprattutto da I. Kant, in modo particolare nella sua *Critica della ragion pura*. Lo sviluppo delle implicanze teologiche di quest'analisi è stato portato avanti da J. Maréchal^[78]. La base della sua riflessione è però da lui indicata già in Tommaso d'Aquino, a partire dall'*infinità* verso la quale tende il conoscere umano. Si tratta di un infinito che si potrebbe chiamare «infinità virtuale» e della quale è capace l'intelligenza umana^[79]. Partendo da queste premesse, Maréchal, già nel 1917, si spingeva fino a ritenere la metafisica come *consegnata all'assoluto*:

«La metafisica è la scienza umana dell'assoluto. Essa traduce immediatamente il sequestro della nostra intelligenza da parte dell'assoluto; sequestro che non è affatto un giogo subito dall'esterno, ma un principio interno di vita»^[80].

La «teologia trascendentale» parte da questi presupposti, per affermare che solo con un metodo «trascendentale» si può garantire che Dio non divenga un pezzo del mondo. Dio infatti non è una sorta di appendice illimitata del mondo, ma piuttosto il fondamento stesso di quanto esiste, il senso delle cose e, con ciò, almeno la possibilità della salvezza del tutto.

K. Rahner si è dedicato ad applicare il metodo trascendentale alla filosofia della religione. È partito dal presupposto che la struttura del giudizio umano (l'atto con cui emettiamo un giudizio razionalmente valido) rimanda, nell'attribuzione di qualcosa a qualche altra cosa (del tipo la casa è per l'uomo), a quell'Essere assoluto e infinito, senza del quale non si possono comprendere gli essere finiti e contingenti. La religione è per Rahner quella particolare «apertura verso la trascendenza» che è iscritta nella natura umana e quindi è all'origine delle varie forme religiose, che la esprimono,

ciascuna per il suo verso, pur nelle differenti forme che noi conosciamo. Al fondo, però, ciò è possibile, solo perché ogni essere umano è per sua natura capace di accogliere il messaggio di Dio, è «uditore della Parola», non in maniera potenziale, ma reale^[81]. È stato creato da Dio in maniera ricettiva ed aperta al Suo libero e gratuito intervento. Il suo essere ha una fondamentale *misteriosità*, perché viene dal mistero e tende allo stesso mistero.

L'Assoluto, qui chiamato «Mistero», è per così dire vicino all'uomo nel senso che questi è strutturalmente aperto nei suoi confronti. Per Rahner l'uomo è in cammino verso Dio, perché è sempre orientato a lui. È un essere spirituale proprio perché vive in questa tensione incondizionata verso il *Mistero*, con il quale è costitutivamente imparentato. L'uomo è pertanto sempre proteso verso l'ascolto di ciò che egli è nel suo intimo, e pertanto è in ascolto di Dio. L'esperienza religiosa è in definitiva la recettività e la reale recezione di quest'appello. Per questa ragione l'appello, pur avvertito nell'immanenza della propria vicenda umana, è e deve restare trascendente. Se cessasse di essere tale, non avrebbe senso la rivelazione e con ciò anche qualsiasi teologia non solo cristiana, ma anche religiosa.

2.4. Tracce del passaggio di Dio?

L'analisi di K. Rahner vuole essere un'analisi dell'esistenza umana. È stata da alcuni criticata perché sembra non distinguere adeguatamente il piano filosofico da quello teologico. Ad alcuni è persino sembrata mettere in pericolo la trascendenza di Dio. Un'accusa assurda, che si confuta da sola appena si pensi alla definizione di *trascendenza* e alla caratteristica, tipicamente teologica, della sua paradossalità di vicinanza e di lontananza nello stesso tempo. Abbiamo dimostrato altrove e con diverse argomentazioni l'infondatezza di questa accusa^[82]. Sull'obiezione di non aver separato la dimensione teologica da quella filosofica, K. Rahner ha ripetutamente affermato che è proprio questo che egli ha voluto evitare, perché l'uomo storico non può essere diviso in compartimenti stagno. La sua situazione è quella di un'esistenza che, per ragioni di effettivo svolgimento dei fatti storici, è sotto l'influsso della Grazia. La sua esistenza è già abbracciata dalla tenerezza di Dio. Si può parlare in lui di un'*esistenziale soprannaturale*, ma non per separare due livelli di realtà (la *natura* e la *sopra-natura* che le starebbe come sovrapposta), ma per ribadire che la realtà creata e quella redenta sono storicamente un'unica realtà.

La riflessione sull'unità inscindibile di esistenza e di esperienza di Dio è teologicamente giustificata, almeno dal punto di vista della sua impostazione generale. Presta tuttavia il fianco alla critica, che potrebbe venire dalla fenomenologia o dalla storia delle religioni, di rendere praticamente non distinguibili gli atti religiosi da quelli non religiosi^[83]. Ma di fronte ad una difficoltà così formulata, potrebbe paradossalmente venire in aiuto la stessa fenomenologia delle religioni, nel momento in cui ritiene di dover ridurre, se non abolire del tutto, le separazioni tra sacro e profano, tra ordine materiale e ordine spirituale, tra livello intrinseco e livello estrinseco dell'esperienza umana^[84].

La posizione di K. Rahner è espressiva di un approccio *unitario* all'esperienza religiosa, un'esperienza che si radica e si esprime nella stessa esistenza umana. Coglie il nesso tra l'umano e ciò che lo costituisce come tale nella sua più intima "natura". Afferra almeno la contestualità della vita dell'uomo sulla terra nella sua misteriosità o nel suo più vasto orizzonte sul quale questa si staglia. Ne coglie il carattere reale e tuttavia non disponibile. Ne percepisce la sua realtà sfuggente. Da un versante teologico, la posizione sembra piuttosto definita, anche se dovrà sempre guardarsi dal ricadere in facili esemplificazione apologetiche. Ci chiediamo ora se quest'approccio abbia un qualche riscontro anche in sede più specificamente filosofica. Ci domandiamo cioè se anche la filosofia, almeno la più recente, abbia intravisto e indicate le "tracce" di questa *Ulteriorità*, o mistero, che sta dietro l'esperienza religiosa. In questa maniera cerchiamo di sapere che cosa la filosofia pensi oggi della "religione" e in che termini ne parli. Si impongono chiaramente dei limiti e quindi dovremo per forza di cose riferirci ad alcuni autori espressivi di particolari paradigmi di pensiero, considerati come modelli interpretativi, sotto i quali raccogliere anche gli altri. Dedichiamo per

adesso la nostra attenzione a un filosofo che è stato ed è punto di riferimento di molta riflessione contemporanea, Martin Heidegger.

2.5. Il passaggio dell'uomo e il passaggio di Dio

Martin Heidegger paradossalmente affermava che la filosofia non può che essere *a-tea*, nel senso che essendo "fenomenologia" dell'essere concreto e reale, cioè dell'*esistenza umana*, non può andare al di là di questa, non dovendo e non riuscendo a indagare su un essere che non sia *questo essere umano che vive qui e adesso* (ciò che egli chiamava *Dasein*). Scriveva, tuttavia, a Löwith che nel voler cogliere la sua propria identità spirituale e storica si sentiva di affermare «io sono un teologo cristiano». Nella prima parte della sua opera restava comunque, coerentemente con le sue premesse, al di fuori da ogni approccio di natura "religiosa". Solo successivamente riprese tematiche religiose legate soprattutto alla poesia neoclassica e quindi al mondo greco. Nel suo aprirsi alla poesia, alla quale riconobbe il valore di cogliere la realtà da un'altra prospettiva, diversa da quella della filosofia e tuttavia complementare a questa, gli sembrò di rinvenire le tracce di Dio e del suo passaggio.

La svolta (*die Kehre*) tematicamente significativa, sul piano della riflessione religiosa, avviene in Heidegger negli anni '30. La sua riflessione sul «divino» non interrompe quella sull'ontologia che egli porta ancora avanti, ma piuttosto riprende e radicalizza alcuni suoi presupposti, attinti dalla filosofia greca (antecedente e successiva a Socrate). È la ripresa di quelle domande fondamentali già presenti in *Essere e tempo*, riguardanti l'io e il suo essere con gli altri, «Chi sono io? Chi siamo noi?»^[85]. Rispetto ad *Essere e tempo*, la novità degli scritti successivamente raccolti come «Contributi per la filosofia» (*Beiträge zur Philosophie*)^[86] è rappresentata dalla riflessione sul *passaggio*, sul *transito* (*Übergang*). Proprio questo momento è quello che fa avvertire un altro inizio, un nuovo cominciamento. Ma il passaggio è anche transito del divino. In questo caso il transito dell'uomo sulla terra (dell'essere qui e ora) incontra il passaggio del *divino*, anch'esso in transito, o addirittura in fuga. *L'essere-qui* di Heidegger (il *Dasein*), l'uomo concretamente esistente, è caratterizzato dalla sua storicità e pertanto dalla sua caducità. È mortale e quindi è in continua emigrazione. Verso dove? Verso la morte. Ma questa fuga *nel tempo* (cioè *dal tempo*, che giorno per giorno si assottiglia, come la sabbia di una clessidra) intercetta la fuga di Dio. Come mai? E, soprattutto perché anche Dio è in fuga?

Sono domande fondamentali, alle quali oggi si cerca di dare una risposta, partendo da una rilettura delle opere di Heidegger successive a *Essere e tempo*. Si può rispondere dicendo che la riflessione di Heidegger non si è mai posta, dal versante filosofico, come una ricerca che prende posizione a favore e contro l'esistenza di Dio. A scanso di ogni ulteriore equivoco l'autore confessava infatti nel 1946:

«Con la determinazione esistenziale dell'essenza dell'uomo, quindi, neppure vien deciso nulla su l'"esistenza di Dio" o sul suo "non-essere", e tanto meno sulla possibilità o impossibilità di Dei»^[87].

Ma questo comportava una sorta di indifferenza rispetto alla religione? Heidegger lo escludeva espressamente, affermando che

«il pensiero pensante, che si pone il problema della verità dell'Essere, se lo pone in un modo più originale di quel che è possibile alla Metafisica»^[88].

Vale a dire:

«solo partendo dalla Verità dell'Essere, è possibile pensare l'essenza del sacro, e solo partendo dall'essenza del sacro, è possibile pensare l'essenza della divinità, così come soltanto alla luce dell'essenza della divinità è possibile che sia pensato ed espresso ciò che la parola "Dio" deve significare»^[89].

Ma cosa deve significare la parola "Dio"? Il suo significato deve essere scoperto attraverso l'analisi fenomenologica dello stesso termine. Tale termine richiama il "sacro", in quanto divino (*heilig*) e in quanto "salvezza" (*Heil*). Eppure, ammette Heidegger, oggi manca proprio l'apertura al sacro, perché ci si chiude alla salvezza:

«Forse il carattere distintivo di questa epoca è, proprio, in ciò: che a essa è chiusa la dimensione della salvezza, ed è forse questo l'unico suo vero male (*Unheil*)»^[90].

Il fatto che la riflessione filosofica debba rimanere, dal suo canto, rigorosamente al di fuori di una scelta tra teismo e ateismo, non nasce da indifferenza o da deprezzamento del valore del religioso, ma

«dalla considerazione dei limiti che sono posti al pensiero, ossia per ciò stesso che al pensiero vien dato come ciò che deve essere pensato, che è la verità dell'Essere. [...] esprimendo il pensiero in tal modo la Verità dell'Essere, esso si è affidato a ciò che è più essenziale di tutti i valori e di ogni essente»^[91].

Che spazio resta al "trascendente" in questo pensiero, circoscritto nei suoi limiti, che il pensiero stesso non può o non vuole oltrepassare, perché se li è imposti da sé più che trovati o imposti da altri? C'è la possibilità di un *transcendersi* in questa *discesa* dell'esistenza umana, dell'uomo «smarrito nella sfera della soggettività»? C'è, nella misura in cui il restare il più vicino possibile all'Essere nella sua verità ci consenta di cogliere il fatto che «l'Essere è il trascendente per eccellenza»^[92]. Vale a dire: è nel profondo della nostra esistenza (è il senso dell'*Esistere*) e nonostante ciò è trascendente (è il senso dell'*Essere*).

Qui si affaccia, insistente e tormentato, il motivo del passaggio, o della *fuga* del divino, ciò che noi chiameremmo *l'inafferrabile transito dell'Ulteriorità*. Intanto possiamo dire che ciò che ci colpisce è la comune sorte alla quale l'esistenza e la *Trascendenza* sono sottoposte: il passaggio. Sembrerebbe che il *divino*, o, "gli dei" siano sempre in fuga (secondo la terminologia di Heidegger, che riprende temi e lessico classico). Sono in fuga come gli umani. Perché mai? Attingendo alla poesia di Hölderlin^[93], Heidegger, si dedica a considerare il passaggio di Dio, dopo aver precedentemente analizzato quello dell'uomo in *Sein und Zeit*. Se l'esistenza risulta inevitabilmente come un *Essere-ora*, cioè come un essere in questo momento che cammina verso il momento successivo, ciò non annulla, ma solleva il problema del valore della *ripresa* (in tedesco la *Wiederholung*). La ripresa non è ripetizione del passato, che non può darsi, ma piuttosto attestazione di un passaggio, nel senso che non si restituisce, ma si sottrae nuovamente qualcosa, un *nuovo sottrarre* (*wieder-holen*) e un nuovo sottrarsi.

Nel suo inarrestabile avanzamento verso la sua fine (che realizza la potenzialità del morire, la possibilità che fa da sfondo a tutte le altre possibilità) *l'essere che esiste qui e ora* si sottrae e risulta *di passaggio*, il suo avanzamento diventa fuga. Ma proprio in questo suo fuggire intercetta un altro fuggire, quello del divino. Anche Dio passa e noi esistenti lo incontriamo di sfuggita. Appena lo intravediamo, egli è già passato davanti e ci volta le spalle^[94]. Qui però avviene una sorta di inattesa comunicazione tra l'umano e il divino, perché da Hölderlin Heidegger recepisce un altro pensiero inquietante e suggestivo: il bisogno che Dio ha degli uomini per conoscere l'abisso, perché proprio gli uomini raggiungono più rapidamente e più profondamente l'abisso^[95].

In questo nuovo rapporto tra i mortali e gli dei, *l'ultimo* divino è colto nella sua essenza, non più come permanente eternità, bensì come *passaggio*. Attraverso lo stato del passaggio, della transitorietà, sembra di capire che al divino appartenga anche la morte, il prendere congedo, come il venire e l'andare.

Ci chiediamo quale sia, nella concezione generale di Heidegger, l'approdo di questo incontro seppure fugace tra l'essere umano e il Divino che passa. Se la religione, pur senza usare questo termine si va connotando come incontro di soggetti che passano, il divino appare ancora nel suo doppio carattere di colui che si dà e colui che si sottrae. È però solo un'intuizione che non sarà sviluppata^[96]. Così come non sarà ulteriormente approfondita l'intuizione, mediata ancora una volta dalla filosofia greca, che anche l'etica non è altro che il soggiorno della divinità nell'uomo e nelle cose e pertanto nell'essere. Heidegger vi arriva ripescando l'etimologia dell'*ethos* come *soggiorno*^[97]. A questo riguardo riferisce un aneddoto su Eraclito^[98], raccontato da Aristotele. Una folla di visitatori venuti da lontano vuole incontrare Eraclito, ritenuto grande maestro di sapienza. Gli ammiratori non possono nascondere il disorientamento allorquando, finalmente riescono a trovarlo, non però,

come si aspettavano, tra i libri o assorto in meditazione, ma davanti a un forno, dove si cuoce il pane. Il filosofo è lì e si riscalda «e tradisce, con ciò, a quel posto abbastanza banale, tutta l'indigenza della sua vita», annota Heidegger, pensando forse alla povertà del Dasein^[99]. Cosa succede allora? Eraclito legge lo smarrimento sui loro volti e li invita ad entrare, aggiungendo questo motivo, che è anche una testimonianza religiosa: «venite perché anche qui ci sono gli dei».

L'espressione sembra accorciare ancora di più la distanza che passa tra l'essere finito e il divino. Tuttavia, anche questa volta, è solo un'intuizione di passaggio. Simili tematizzazioni religiose controbilanciano in Heidegger la sua riluttanza a trattarla in maniera filosofica^[100]. In ciò egli è più che deciso e prende lo spunto dall'affermazione di Paolo di Tarso: «Dove [è] mai il sottile ragionatore di questo mondo? Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?» (1Cor 1,20)^[101]. Che cosa resta dunque al pensatore per cogliere il passaggio del divino? Resta la via dell'intuizione poetica, la stessa attraverso la quale si coglie il sacro e attraverso di esso una via di salvezza per l'uomo della tecnica^[102].

2.6. La religione e le sue due "fonti"

In epoca più recente il filosofo J. Derrida^[103], con una particolare lettura del secondo Heidegger, ha presentato un'interessante visione della religione. È accaduto nel contesto di un seminario filosofico tenuto a Capri^[104], al quale ha partecipato anche Hans Georg Gadamer^[105].

J. Derrida muove da alcuni studi linguistici, per annotare che nella lingua indoeuropea non si trova un termine comune per la "religione" e che la stessa natura della nozione in gioco non ne consente una denominazione unica e costante^[106]. Non accetta il suggerimento di ricorrere allo studio dei due termini latino e greco (*religio* = scrupolo, ritegno e *thēskeia* = culto, pietà) come base per riferimenti concettuali simili nelle altre lingue. Indica, al contrario, come pericolosa la «mondialatinizzazione della religione», cioè l'applicazione a livello mondiale di una modalità di intendere la religione culturalmente limitata a una precisa area regionale. Propone una descrizione della religione come un'ellisse con due fuochi distinti. Il primo riguarda la "credenza", con le sue *filiazioni etimologiche*: *fiducia, fondatezza, confidenza, credito, fede*, "buona fede del tutt'altro" nell'esperienza della *testimonianza*. Il secondo è l'esperienza del *sacro*, come *sacralità, santità, ciò che è indenne cioè sano e salvo* (da cui il termine tedesco *heilig* e quello inglese *holy*).

In ogni caso, Derrida raccomanda di non applicare indiscriminatamente il termine religione, anche perché nello stesso mondo indoeuropeo ciò che noi indichiamo con "religione" non era un'istituzione separata. Ammettendo che qualcosa si possa ancora affermare della locuzione "religione", l'autore sembra propendere, verso ciò che Heidegger avrebbe indicato come *ritegno*, un *arrestarsi* (*Verhaltenheit*), per designare «il rispetto, la responsabilità della ripetizione nel pegno della decisione o dell'affermazione (*re-legere*) che si lega a se stessa per legarsi all'altro»^[107]. Intorno a questo concetto ammette che si potrebbe ritrovare una sorta di «universalità esistenziale», perché esso indica un atteggiamento di natura più universale, sulla cui base è potuta avvenire la «mondialatinizzazione» della religione^[108]. Dalle sue due ultime "fonti", che sono la *fiducia*, in quanto *credito* all'altro e la *sacralità come indennità*, la religione fa affiorare così il valore della *testimonianza*, un valore che la filosofia non può ignorare, né tralasciare. Non solo perché è un referente continuo anche in quei filosofi che, come Heidegger, hanno dichiarato che non ci può essere "filosofia della religione", ma anche perché ogni riflessione sul conoscere e sul sapere non può di fatto scavalcare la testimonianza stessa^[109].

La compresenza delle "due fonti" della religione è, infine per Derrida, la garanzia e la minaccia della religione stessa. Se la religione fosse fiducia e basta rischierebbe sempre di diventare *fanatismo*, *fondamentalismo*, *violenza perpetrata in nome di Dio*. Violenza che si autogiustifica e che porta la morte. Ciò purtroppo è avvenuto e avviene quando la religione non è controbilanciata dall'altra sua fonte che è la *sacralità della vita*, la difesa di ciò che è *indenne*, l'*arrestarsi* dell'uomo alle soglie di ciò che lo supera e lo trascende, di cui egli non dispone, né potrà mai disporre. Se fosse solo *sacralità*,

la religione rischierebbe ugualmente deformazioni strutturali che finirebbero con lo svuotarla di ogni valore e di ogni impegno reale.

2.7. Valore e limiti del «ritorno del religioso»

G. Vattimo, che ha curato lo stesso convegno e gli atti ai quali stiamo facendo riferimento, considera il «ritorno del religioso», che aveva motivato il simposio, sotto la caratteristica non dell'*esodo*, ma del *ritorno*. Attribuisce un certo ritorno della religione alle crisi suscitate dal dominio della tecnica, dalla paura per il futuro del pianeta e dalla perdita del senso della vita. Il ritorno sarebbe oggi facilitato a livello teorico dalla «caduta degli interdetti filosofici contro la religione», ma in ogni caso sarebbe il frutto di un totale disincanto sulle promesse di una modernità, che invece aumenta la noia del vivere e non il senso di appagamento dell'uomo. In questo modo si farebbe strada un nuovo «fondazionismo», come egli lo chiama: cioè una ripresa della tendenza a dare un fondamento a tutte le cose, sì da accettare l'ipotesi «troppo estrema» di Dio, come la riteneva Nietzsche. Ma ciò costituisce un reale avanzamento dell'essere umano nel dispiegamento della sua storicità? E soprattutto può costituire la religione? Un'impostazione del genere, si chiede Vattimo, sarebbe solo un ripiego. Con esso l'umanità rischierebbe di condannarsi a ciò che lo stesso Nietzsche riteneva la schiavitù nella quale l'uomo ricade allorché non accetta la sfida dell'*oltreumanità*, quella del super-uomo come uomo capace di superarsi continuamente?

Vattimo prende posizione contro una simile lettura. Egli ritiene che se il ritorno della religione fosse solo una reazione alla situazione attuale caotica, alla quale il dispiegamento della tecnica sembra condannare l'uomo moderno, ciò sarebbe negativo anche per la religione stessa. Innanzi tutto perché la religione ha un suo valore propositivo e non solo reattivo, e in, secondo luogo, perché, secondo la lezione di Heidegger, bisogna partire dall'Essere così come questi è oggi. Il suo *essere-qui* è ad una fase dello sviluppo della tecnica che non può essere vissuto in maniera catastrofica. È la condizione dell'uomo contemporaneo e non deve essere né scavalcata, né ignorata. Heidegger scorgeva nella tecnica la condizione reale dell'essere oggi e pensava, come abbiamo visto, che attraverso l'intuizione poetica, si potesse percorrere una qualche via di salvezza. Vattimo annoda il suo pensiero a quello di Heidegger, aggiungendo:

«Guardare alla tecnica sapendo che l'essenza della tecnica non è qualcosa di tecnico - come Heidegger ammonisce sempre di nuovo - e cioè vederla come l'estremo punto di arrivo della metafisica e dell'oblio dell'essere nel pensiero del fondamento, significa appunto disporsi a oltrepassare la metafisica attraverso un ascolto non reattivo del destino tecnico dell'essere stesso»^[10].

Di sfuggita, annotiamo, però, che pur accettando l'intento a non precludere la possibilità di salvezza dell'essere che vive in un mondo tecnicizzato, l'analisi dell'uomo moderno dalla quale si parte non ci convince del tutto. Si parla intanto dell'uomo moderno come se la tecnica fosse a disposizione di tutti gli uomini della terra. Ciò non corrisponde alla realtà, come anche il fatto che l'uomo sia ormai arrivato a un punto di sviluppo tecnico dal quale non è più possibile recedere. Ci domandiamo, a nostra volta: L'essere che si esprime nella tecnica è davvero *tutto* l'essere umano? E più esattamente: Si tratta di *tutti gli esseri umani*? Una lettura come quella di Heidegger presuppone evidentemente: 1) che il dispiegamento della storicità dell'essere umano sulla terra sia un fatto comunque positivo e foriero di salvezza oltre che di caos; 2) che l'impiego sempre più generalizzato della tecnica costituisca l'evoluzione dell'umanità in quanto tale; 3) che l'esperienza religiosa di popoli non coinvolti in questo processo storico (che non sono pochi, né i più marginali) sia da assimilare a quella ricerca di fondazione (fondazionismo) giocata dalla metafisica nel mondo occidentale. Ma tutto ciò evidentemente non ha un riscontro univoco. Né possiamo continuare a pensare, alquanto *mitologicamente*, al «progresso tecnico» del nostro mondo europeo come progresso di tutta l'umanità. Tutto ciò ha per conseguenza che alcune analisi dell'«eclissi del sacro» prima e del «ritorno del sacro» adesso non valgono evidentemente per tutti i popoli e per tutti gli uomini che sono sulla terra. Ciò che sembra piuttosto vero, anche se inquietante, è che il dominio economico e tecnico di una parte dell'umanità (quella occidentale) abbia causato e continui a causare disastri

notevoli anche sui popoli che vivono lontano dall'Europa. Ciò ha una ben grave conseguenza, nota Gadamer, che aggiunge:

«il potere distruttivo che è stato posto nelle mani degli uomini dalla tecnica, dalla tecnica bellica in generale e da quella atomica in particolare, ha per la prima volta reso attuale il problema dell'umanità, cioè la questione della sopravvivenza dell'umanità su questo pianeta»^[111].

Che cosa concludere? Gadamer aggiunge al problema della paventata morte dell'umanità quello della morte personale di ogni uomo. Gli sembra che entrambi costituiscano una sfida che rimandi verso un ulteriore senso e tutto ciò riapre la possibilità della religione sia come apertura al tema della redenzione, sia al tema del dialogo interreligioso su scala planetaria.

2.8. L'«eventualità della incarnazione di Dio»

Il contributo di Gadamer, che chiude gli interventi dei filosofi della religione al convegno di Capri, fa spesso riferimento anche al contributo di G. Vattimo. Gadamer concorda con lui sul fatto che proprio oggi, grazie alla dissoluzione delle «metanarrazioni metafisiche» del passato, si sono aperte possibilità inedite di interpretazione per la religione stessa, che non cade più sotto la critica del razionalismo illuminista. Sono possibilità nuove che fanno cogliere nella religione una *positività* in termini non di pura e semplice fuga dal mondo moderno, ma in quelli di una nuova interpretazione della stessa religione. Proprio la religione deve essere colta nonostante, anzi attraverso il riferimento religioso a una «fattualità originaria, eventualmente leggibile come creaturalità e dipendenza»^[112].

Se delle precauzioni metodologiche sono ancora indispensabili, esse riguardano, secondo Vattimo, due rischi simmetrici: ritenere la storia umana solo una parentesi, oppure interpretarla come un momento di prova, predella di lancio per il salto nella trascendenza. Secondo Vattimo correrebbero questo rischio il pensiero di Lévinas e Derrida. L'altro pericolo paventato è valutare la storia umana come unica realtà che si autogiustifichi da sola. Una tale idea sarebbe una ripresa dell'idealismo e potrebbe essere riassunta nella formula: «la storia del mondo è il tribunale del mondo». Contro tali pericoli di involuzione della religione, l'autore avanza una proposta alla quale dovremo certamente ritornare: quella di recepire i reali bisogni "religiosi" dell'uomo moderno, tra i quali il *bisogno del perdono* (più che del senso di colpa), un bisogno legato all'*avvertenza della propria limitatezza creaturale*, ma anche un bisogno di *un approfondimento di una "metafisica"* non più oggettivistica, ma *della soggettività umana*, da cui discende, tra i segni di questo nostro tempo, il mutato atteggiamento verso la rivelazione cristiana, fino a parlare di una «plausibilità dell'incarnazione di Dio», e quindi del Dio trinitario. Il filosofo constata:

«Se il Dio che la filosofia ritrova è solo il Dio padre, si fa poca strada oltre il pensiero metafisico del fondamento - e anzi, forse si fa qualche passo indietro».

Per aggiungere, spiegando:

«Quella eventualità radicale dell'essere che il pensiero post-metafisico incontra nel suo sforzo di liberarsi dalla cogenza del semplicemente presente non si lascia comprendere solo alla luce della creaturalità, che resta nell'orizzonte di una religiosità "naturale", strutturale, pensata in termini essenzialistici. Solo alla luce della dottrina cristiana dell'incarnazione del figlio di Dio sembra possibile, per la filosofia, concepirsi come lettura dei segni dei tempi senza che ciò si riduca a una pura registrazione passiva del corso dei tempi»^[113].

La conclusione? L'ammissione che l'epoca che chiamiamo post-metafisica non esclude Dio, ma anzi sembra quasi lo richieda, oggi più di prima:

«L'oltrepassamento della metafisica, in altre parole, non può accadere che come nichilismo. Il senso del nichilismo, però, se non deve a sua volta risolversi in una metafisica del nulla come sarebbe se si immaginasse un processo in cui alla fine l'essere non è e il non-essere, il nulla, è non può che pensarsi come un indefinito processo di riduzione, assottigliamento, indebolimento»^[114].

Vattimo si spinge oltre, affacciando la domanda se oggi la filosofia, diventata interpretazione, non debba prendere coscienza del valore che abbia anche per essa l'idea religiosa dell'incarnazione di Dio nella storia:

«Sarebbe pensabile un tale pensiero fuori dall'orizzonte dell'incarnazione? È forse questa la domanda decisiva a cui l'ermeneutica di oggi, se vuole davvero procedere a via aperta dall'appello di Heidegger a rammemorare l'essere (e cioè l'Ereignis), deve cercare di rispondere»^[115].

È di certo una prospettiva nuova, che raccoglie la sfida che nasce dalla religione come domanda che resiste a tutte le riduzioni teoriche tentate dagli autori che l'hanno considerata illusione o autoinvenzione della psiche umana. La religione infatti non può essere spiegata da prospettive che le sono esterne, in nome di una razionalità che si arroga il diritto di sindacarne non tanto la natura, ma l'origine, come se si trattasse di una devianza da una pretesa razionalità che la ragione fissa da sola, immotivatamente e preventivamente^[116].

Ma ciò può significare all'opposto che il «ritorno del religioso» divenga premessa o pretesto per rifondare metafisicamente ciò di cui parlano la religione e la teologia? In altre parole: tutto ciò che stiamo dicendo mira a *dimostrare* l'esistenza di ciò che la religione afferma, cioè gli oggetti ai quali fa riferimento? Certamente no. Anche perché tali "oggetti" non sono né univoci, né i medesimi. Quando infatti parliamo di ciò che la religione formalizza come contenuti della sua credenza, dobbiamo per forza di cose riferirci non alla *religione*, e nemmeno più all'esperienza religiosa come esperienza dell'*Ulteriorità*, ma alle *religioni* con le loro diversità consistenti appunto nella differente *oggettivazione* o *formalizzazione* di quest'unica esperienza che è al fondo di tutte.

In esse si tratta di un solo Dio o di più divinità, di un principio unico e totalizzante, immanente nel mondo o di più spiriti che interagiscono con la vita umana sulla terra, della singolarità di un'unica anima limitatamente allo stesso ed unico corpo o della reincarnazione della stessa anima in più corpi, della remunerazione dopo la morte o del ritorno al "tutto", che è il "nulla" di tutto ciò che scintilla sotto i nostri occhi mortali, di formulazioni di dottrine, alle quali sono da aggiungere un'infinità di riti e di visioni culturali del mondo. Sono tutte queste differenziazioni notevoli, da tenere nel debito conto. Ma sono anche sintomo di una sostanziale polivalenza non già dell'esperienza religiosa in sé, ma delle forme oggettive e formali che le diverse religioni assumono.

Se è vero che la religione è ciò che sempre precede questo processo di diversificazioni del rapporto con l'*Ulteriorità*, è ugualmente importante considerare sempre la fragilità, e quindi anche la pericolosità di accentuazioni particolari di alcuni aspetti culturali attraverso i quali la religione passa.

Arrivati a questo punto, la riflessione filosofica mostra i suoi limiti. Forse non può nemmeno essere altrimenti ed è anche giusto che sia così. Come vedremo, la ragione non può che indicare l'ultimo sentiero razionalmente percorribile. Essa addita il punto oltre il quale, il sentiero s'interrompe, come del resto anche gli altri sentieri, che in un modo o un altro partivano da essa. La filosofia potrà, non di meno, come sembra abbia cominciato a fare, sollevare questioni più generali che la ragione lascia irrisolte, ma che reclamano una qualche soluzione. Ma qui inizia un altro modo di procedere. Quello più direttamente teologico. Di una teologia, è vero, che è ancora quella dei fondamenti e che proprio per questo raccoglie quelle sfide e addita le convergenze con ciò che la religione offre. Per ora a noi interessa aver fatto notare come oggi una certa riflessione filosofica, aprendosi verso una sorta di plausibilità della religione, additi qualche convergenza proprio la dove il suo cammino s'interrompe e quello della teologia inizia.

Ciò riguarda il riferimento alla questione del senso tanto dell'esistenza umana che dell'umanità nel suo insieme, ma riguarda anche e soprattutto il valore del rapporto che l'uomo avverte di fronte all'*Ulteriorità*, che reclama accoglienza avente valore di assoluto. In questo passaggio dalla via filosofica a quella teologica occorre sempre ripartire dalla convinzione che proprio la religione offre una sintesi tale di conoscenza e un quadro globale di riferimenti, da poter diventare luogo e strumento di dialogo. Ciò richiede una particolare forma di vigilanza intellettuale, al fine di individuare e superare la sempre incombente minaccia del fondamentalismo, dovuto al sempre latente assolutismo che si annida nello stesso concetto di *Assoluto*^[117].

Tuttavia l'Assoluto richiama, come vedremo, a una particolare forma di vigilanza, perché esso sia salvaguardato come tale, cioè come realtà che abbraccia ogni altra realtà, che giudica e non si lascia giudicare, che guida e non si lascia guidare. Paradossalmente l'Assoluto, ritenuto giudizio di ogni religione e di ogni sua interpretazione, costituisce il migliore antidoto al fondamentalismo (che è invece la sua strumentalizzazione a scopi umani e contingenti). Se la religione è il rapporto con l'Alterità e l'Ulteriorità avente valore assoluto, il *sacro* può essere ancora considerato il modo umano di recepire tale rapporto, così come è emerso dalla fenomenologia delle religioni. È però garante di quell'Ulteriorità alla quale fa riferimento e che resiste ad ogni logorio storico e concettuale. L'essere umano che interagisce con tale Ulteriorità avente carattere di Assoluto vive la sua esperienza come coinvolgimento e come resa; come adesione, oltre che come devozione. In qualche maniera la vive come *amore* (come *re-eligere*). L'amore caratterizza una realtà che non è semplicemente scrupolo e osservanza culturale (*relegere*), ma è anche sentirsi legati alla stessa Ulteriorità, così come ci si sente legati a tutti e al tutto (*religari*). Con queste caratteristiche la religione non è soltanto religione. Ciò forse spiega anche perché delle sue tre radici etimologiche, solo la prima (l'osservanza culturale) è ritenuta più attendibile. Le altre due si ritrovano però più sottintese che espresse. Sono tuttavia presenti, almeno allo stato latente. Sono comunque appannaggio sicuro di ciò che non è solo pura e semplice religione, ma di ciò che, teologicamente parlando, indichiamo anche come *fede*.

2.9. Teologia delle religioni e teologia della religione

2.9.1. Il cristianesimo è una religione?

La domanda finora sempre rimandata, ma che risulta ineludibile è se il cristianesimo sia una religione. In caso affermativo, fino a che punto può essere ritenuta tale e da che punto in poi cessa di essere una pura e semplice religione alla stregua delle altre. Alcuni decenni fa lo statunitense J. Cobb annotava che per la gente comune, almeno nei paesi di lingua inglese, la domanda era inutile, dal momento che tutti ritenevano il cristianesimo *una religione*. In realtà gli americani vanno ancora oltre e lo ritengono *la religione*^[18]. Il teologo informava anche che negli ambienti di studio, invece, la parola religione aveva cominciato a differenziarsi dal cristianesimo, perché indicava religioni molteplici e diverse. In qualche caso si era all'opposto: c'era un totale abbandono del cristianesimo dallo studio delle religioni, al punto che in alcuni piani di studio universitari questo era assorbito dalla denominazione di "teologia" e di "teologico", mentre veniva estromesso da tutto ciò che concerneva le religioni e il religioso.

Se le cose restano così, si verifica tuttavia un inconveniente: il fatto che, rigorosamente parlando, non si potrebbe dare altra teologia al di fuori del cristianesimo. Ora invece se per teologia si intende una riflessione sulla propria fede, anche altre religioni riflettono sulla propria esperienza religiosa, sulle modalità per aderirvi e sulle caratteristiche che la contraddistinguono da altre esperienze simili. In questi casi si dovrebbe poter applicare anche per loro il termine "teologia", sì da parlare di una teologia islamica, buddhista ecc. Non è sempre così, o, almeno, non tutti sono d'accordo su questo punto. Anche per questo motivo, alcuni ordinamenti di studi superiori, preferiscono parlare, ad esempio, di "studi islamici", di "religioni dell'estremo oriente" e simili, applicando la locuzione "teologia" solo all'esposizione della teologia cristiana.

Che cosa concludere? Quale posizione risulta più convincente? La risposta dipende dall'esito della prima questione: se cioè e fino a che punto il cristianesimo sia una religione. Ed inoltre dall'altro quesito conseguente al primo: Che cosa i cristiani hanno risposto a questa domanda? Nel mondo antico sembra che il problema non sia stato nemmeno sollevato, perché sembrava ovvio che il cristianesimo fosse una religione, anzi la *vera religione*. Nella migliore delle ipotesi si giudicavano le altre religioni erranee. Di solito si ritenevano del tutto false, sicché le religioni "pagane" le sole allora conosciute, erano "superstizioni", e quindi di per sé non meritevoli di essere chiamate *religioni*. Ciò scaturiva, come accennato, anche dalle diverse etimologie, dalle quali si cercava di cogliere dati validi che si pensava di poter rinvenire solo nel cristianesimo.

Non è solo la posizione di padri come Lattanzio e Agostino, ma anche quella di teologi più recenti, fino ad arrivare a un teologo della statura di J. H. Newman. Il teologo inglese, tuttavia, rivisitò e corresse il tradizionale giudizio negativo sulle “altre religioni”, partendo da un afflato *ecumenico*, prima ancora che l'*ecumenismo* si affermasse come specifico movimento di attenzione verso le religioni (*dialogo interreligioso*) e di riavvicinamento tra le diverse chiese cristiane (le cosiddette *confessioni cristiane*). Egli seppe scorgere un anelito di fondo nelle altre religioni, che ritenne fossero tutte riconducibili all'adorazione dell'unicità di Dio. Intravide questo movimento di orientamento verso l'unico Dio anche nelle religioni pagane, evidenziando in esse un'offerta della salvezza da parte di Dio. Anche tali religioni sono per Newman «vera religione, [sebbene] in uno stato danneggiato». E il cristianesimo? Non ci sono dubbi che sia una religione, anzi «la vera religione, vivente e compiuta». E l'ebraismo? È a maggior ragione «vera religione [che però si è] estinta»^[119]. Si è estinta nel senso che la sua preparazione al cristianesimo è già compiuta, non nel senso che Dio abbia ripudiato il suo popolo eletto. Al contrario, nell'ebraismo occorre riconoscere una vera e propria “chiesa”, che, senza fratture di continuità, arriva a realizzarsi pienamente nella chiesa di Cristo.

Gli autori più rappresentativi della teologia (come del resto anche della filosofia) tedesca contemporanei di Newman non solo accettavano che il cristianesimo fosse una religione, ma cercavano di dimostrarne l'eccellenza e la realizzazione di ciò che di meglio si poteva cogliere come anelito e indirizzo di fondo in tutte le altre. Corrispondono a nomi che ricompariranno nel nostro studio, come Hegel, Schleiermacher, Troeltsch e Otto e che sono anche quelli più noti nel campo della riflessione sui rapporti tra religione e fede cristiana.

In epoca a noi più vicina, si assiste a un fenomeno, ancora una volta apparentemente paradossale: da un lato, si promuove il *dialogo interreligioso* e si riconosce il valore di molti suoi elementi; dall'altro, si accentua la linea di demarcazione tra religione e fede, al punto che alcuni, soprattutto in campo protestante, rifiutano in blocco l'applicazione della religione all'*evento cristiano*, la cui caratteristica principale, se non esclusiva è considerata la *fede*. Ciò distinguerebbe nettamente il cristianesimo non solo dalle altre religioni, ma dalla religione in quanto tale. Sono gli autori che si rifanno alla cosiddetta «Teologia dialettica» come Barth, Bultmann e altri, ma anche autori con una spiccata e particolarissima fisionomia teologica, come Bonhoeffer. Non sono nemmeno da dimenticare altri che antecedentemente a loro avevano già delimitato gli spazi tra l'una e l'altra, come, ad esempio M. Scheler^[120]. In ogni caso la loro posizione si potrebbe sintetizzare dicendo che il cristianesimo non è una religione, anzi segna la fine della stessa religione.

Suonano particolarmente drastiche alcune frasi di Barth, come questa:

«Alla luce della rivelazione appare chiaramente che la religione è il tentativo umano di prevenire quel che Dio vuol fare e fa nella sua rivelazione, è il tentativo di mettere al posto dell'opera di Dio una costruzione umana, sostituendo alla realtà divina che si dà e si manifesta per noi nella rivelazione, un'immagine di Dio prodotta dall'arbitrio e dalla fantasia degli uomini»^[121].

Il fondatore della Teologia dialettica arriva ad ipotizzare che la religione sia confinante con la stessa incredulità o con l'ateismo:

«La religione è incredulità; la religione è un interesse, anzi si deve addirittura dire che è l'interesse per eccellenza dell'uomo ateo»^[122].

A scanso di equivoci, l'autore precisa che ciò che egli ripudia è il concetto di religione in quanto *sforzo umano* che fa leva sulle sue forze per arrivare a Dio, aggiungendo che la sua tesi

«non contiene una valutazione scientifica o filosofica derivante da qualche pregiudizio negativo circa l'essenza della religione. Essa non è diretta soltanto contro gli altri, con la loro religione, ma anche e soprattutto contro noi stessi che siamo seguaci della religione cristiana. Essa formula il giudizio della rivelazione divina su tutte le religioni»^[123].

L'intento del teologo evangelico è chiaro e nelle sue linee generali è condivisibile: occorre salvaguardare il carattere gratuito e trascendente dell'intervento di Dio nella storia. Barth non vuole

perciò denigrare i valori umani e tutto ciò che di vero, di buono e di valido si può scoprire nelle religioni. Ciò che egli contesta è una sorta di «tentativo impotente eppure ostinato, arrogante eppur vano» che l'uomo, a suo dire, intraprenderebbe con la religione, per procurarsi «la conoscenza della verità e di Dio che egli può avere solo a patto che Dio stesso gliela dia»^[124].

D'accordo: «a patto che Dio gliela dia». Ora si dà il caso che Dio voglia darla, seppure in maniera da noi non controllabile, a tutti, anche servendosi delle religioni. È forse impossibile dal punto di vista logico o dal punto di vista teologico? Non sembra. Certamente sarebbe grave errore credere che ogni qualvolta l'uomo avverta una sorta di appello da oltre la sua esistenza, quell'appello sia dovuto alle sue forze. Nulla impedisce di credere che Dio chiami ogni uomo da quella regione esistenziale che è in se stessi ma che proviene da oltre se stessi (*dimensione personale* della religione). È presente inoltre nel vivere in relazione a una comunità, ma viene da ben oltre la propria dimensione collettiva e culturale (*dimensione sociale* della religione). È teologicamente sostenibile che Dio chiami gratuitamente e liberamente a un'apertura di senso della propria esperienza di vita. Egli di fatto chiama attraverso la religione, *a partire da essa*, ma certamente *al di là* di essa. Rivolge il suo appello anche *al di fuori* della stessa religione (cioè senza bisogno di una religione che sia riconosciuta o che si riconosca espressamente come tale).

Qualcuno potrebbe domandare: L'appello della trascendenza non è esso stesso la *religione*? O meglio: La struttura portante dell'esperienza religiosa, dalla quale nasce la religione, non consiste tutta in quest'appello vicino e lontano del cuore dell'uomo, cioè dentro di sé, ma che trascina lontano da sé? Dalla nostra riflessione dovrebbe ormai essere emersa questa interpretazione. La nostra stessa nozione di religione, già formulata alla fine del capitolo precedente, parte da tale esperienza fondamentale. Solo che una tale affermazione sull'esperienza religiosa, come appello e credito che *trascendono* l'ordinarietà umana, sembra prestare il fianco a un'obiezione di non poco conto: renderebbe irriconoscibile gli atti "religiosi" dagli altri atti umani. A questa difficoltà, che è stata più volte formulata anche alla posizione di K. Rahner^[125], cercheremo di rispondere con l'indicazione di qualcosa di specifico nella struttura fondamentale dell'atto religioso. È ciò che contraddistingue il momento religioso, che allora diventa occasione ed *evento* di Trascendenza, ma proprio perché tale, sebbene sia alla base della religione, non si identifica del tutto con essa.

Per quale ragione? Rifacciamo un pezzo di cammino a ritroso. Siamo partiti dalla domanda se il cristianesimo sia una religione. La risposta non può essere espressa con un semplice sì o con un semplice no. Così come non si può rispondere con una semplice affermazione alla domanda se la religione sia non solo distinta, ma completamente separata dalla fede. Una cosa sembra però essere diventata più chiara: che comunque la si affronti, la risposta alla questione se il cristianesimo sia una religione dipende dall'altra che chiede se e fino a che punto la religione sia anche fede.

2.9.2. Fede e religione

Occorre dire che dopo le radicalizzazioni della teologia dialettica, il giudizio della teologia sulla religione è diventato più equilibrato anche nel mondo evangelico. Si ammette che occorre sempre essere vigilianti contro il costante pericolo di confondere la religione con una sorta di *dispositivo magico* con cui l'uomo possa pervenire al "soprannaturale" e disporne per i suoi interessi. Tale pericolo, al quale si arriva spesso più inconsciamente che volontariamente, è insito in ogni religione, inclusa quella cristiana. Tuttavia, evitando un tale scadimento, non sembra negativo, ma anzi fondamentale nella religione il moto interiore ("religioso") che porta l'uomo ad uscire da se stesso e ad andare incontro a Dio. Si dirà che ciò sfocia nella fede e quindi c'è già un superamento della religione in quanto tale. Ma, chi può escludere che tale moto di autotrascendimento non sia costitutivo proprio della religione, e quindi sia anche fede, sempre che sia accettato in libertà come risposta a un "Tu" che ci chiama? Una simile ipotesi, che noi condividiamo, avvicina un teologo cattolico come K. Rahner a un teologo evangelico quale W. Pannenberg. La posizione di Rahner è stata già illustrata. Pannenberg, in posizione completamente opposta alla teologia dialettica, ammette:

«La religione, che eleva gli esseri umani oltre la finitudine degli scopi verso cui essi tendono, può costituire il punto di partenza per la santificazione della vita in tutti i suoi aspetti»^[126].

Ma ciò significa che fede e religione, sebbene siano teologicamente due dati completamente diversi (la fede è dono di Dio, che viene *dall'alto*, la religione è il modo umano di corrispondere a Dio che chiama), nella vita reale dell'uomo storico sono realtà distinte, ma non separate. La religione e la fede sono collegate entrambe al moto discendente di Dio che interpella, ma sono anche egualmente coinvolte come dinamismo non meramente ascensionale dell'uomo che arriva arbitrariamente a Dio, ma come risposta a lui che spinge a forzare i limiti della propria finitudine. Solo partendo da questo contesto complesso e vitale, non scomponibile in compartimenti stagno, si comprendono anche le parole di un altro teologo cattolico, H. Fries, che afferma:

«La religione (...) deve il suo alto significato teologico al fatto che l'uomo religioso è il destinatario della rivelazione e che a questo titolo egli partecipa al suo compimento e svolgimento; di fatto nessuna rivelazione può 'essere accolta' senza religione. Da questo punto di vista è impossibile affermare che la religione deve essere chiamata religione falsa, una volta che la rivelazione si sia attuata e sia quindi riconosciuta come la vera religione»^[127].

Ciò viene a confermare l'unità esistente tra l'ordine della rivelazione (secondo il progetto e l'agire storico di Dio) e l'ordine storico della realtà creaturale umana (l'apertura dell'uomo al Dio che si rivela). L'essere umano, secondo quest'interpretazione teologica che anche noi condividiamo, con i suoi tentativi, talora maldestri, ma non per nulla irrilevanti, di "dare forma" alla sua apertura verso Dio, cerca di assecondare l'appello alla fede, che Dio non fa mancare né ai singoli, né ai popoli.

Che cosa sono allora le religioni? Sono delle vie verso Dio. Ma sono vie tracciate dall'uomo? Sono tracciate dall'uomo per ciò che riguarda i percorsi, gli attraversamenti e i diversi stazionamenti per i quali l'uomo, di solito in compagnia del suo popolo, cammina. Sono però tutte un tentativo di risposta all'impulso a mettersi in cammino, che lo stesso creatore, attraverso il suo Spirito, che riempie l'universo, suscita in ogni esistenza umana. Se le vie sono "realizzazioni" umane, l'impulso a camminare e la direzione da intraprendere sono segnate da Dio. Il cammino dell'uomo, di tutti gli uomini, attraverso le religioni, risponde comunque a un bisogno di incontrare Colui che si è messo per primo in cammino verso gli uomini^[128].

Una simile posizione ci permette di rispondere anche alla domanda se e fino a che punto la religione inglobi la fede. Da quanto è stato detto dovrebbe risultare evidente che sarebbe un errore separare completamente la religione dalla fede. Il rapporto tra religione e fede può essere infatti paragonato a quello che intercorre tra *le* religioni e *la* religione. La religione è ciò che accomuna gli approcci *al* sacro, come risposta all'approccio fondamentale *del* "sacro", ma non si può separare questo nocciolo dalle religioni. Si può solo arrivare ad astrazioni e ad ipotesi. In maniera analoga, sebbene la fede sia diversa dalla religione e dalle religioni, essa è di norma in un involucro religioso. Ciò vuol dire che se la religione tocca l'uomo ed esprime gli aspetti multiformi della sua vita e delle sue origini, anche la fede che passa attraverso di essa è impregnata di "umanità", non dell'umanità in astratto, ma dell'uomo che prega e si interroga, progetta e si arrende, lavora e fa festa, cerca l'amore e soffre la solitudine, nasce e muore. Lo spessore antropologico della fede non può essere mai messo da parte, anzi costituisce la risposta che l'uomo dà con dedizione e amore al richiamo delle sue origini e della sua meta. La fede, pur provenendo, secondo la visione cristiana, sempre da Dio, prende forma e viene vissuta come dimensione dell'uomo.

È una prospettiva dialogica e antropologica nello stesso tempo. Apre al rapporto con le altre religioni, cogliendo in esse tutto il loro valore e soprattutto, come vedremo che farà il Concilio Vaticano II, sa indicare la risposta a una duplice serie di appelli: quelli che salgono dal cuore umano e quelli che nascono dall'avvertenza di una «forza arcana che è presente nel corso delle cose e degli avvenimenti della vita umana»^[129]. Assecondare una tale avvertenza, dedicando risorse, tempo e, in definitiva, la propria vita, a questo "Tu" oscuro ed impellente che chiama non è più solo religione, ma è fede. Senza quest'atto fondamentale di dedizione (che assume le forme religiose che conosciamo, come la venerazione, l'adorazione, il sacrificio, il superamento del proprio io, ecc.) non

ci sarebbe né la religione, in quanto rapporto con l' *Ulteriorità*, né le religioni storiche, che, anche per il Concilio, sono connesse con le differenti forme culturali, espressive e congeniali ai vari popoli^[130].

2.9.3. Punti di contatto tra teologia, religione e fede

Al punto in cui siamo si sollevano almeno due questioni, alle quali dobbiamo dare ancora una risposta. La prima riguarda la distinzione da tracciare tra l'atto religioso specifico e gli altri atti umani che, secondo Rahner, per lo stesso fatto di essere espressioni della nostra costituzione creaturale, sono sempre un'apertura alla trascendenza e quindi a Dio. La seconda si può così formulare: La nostra valutazione sul valore della religione e sul suo rapporto con la fede appartiene ancora alla scienza delle religioni, oppure è oggetto di qualche altra disciplina? In altre parole: dove sono i limiti della *scienza delle religioni* e che cosa può giustificare il loro oltrepassamento? Cominciando dalla seconda domanda, diremo che l'analisi condotta in questi ultimi punti, e in genere in questo capitolo, appartiene solo parzialmente ad una scienza delle religioni nel senso tradizionale della parola, cioè a quella scienza che rincorra il puro e semplice metodo fenomenologico e si limiti ad esso.

Per una scienza siffatta, presentando le forme e le strutture *delle diverse religioni*, si può al più arrivare alla struttura fondamentale *della religione*, come quella del rapporto dell'uomo con "uno o più esseri extraterreni", ma ci si dovrà fermare qui. Noi abbiamo ritenuto di andare oltre. Abbiamo aperto la nostra "scienza delle religioni" al problema di una valutazione "teologica" del religioso in quanto tale. Abbiamo fatto menzione della rivelazione e del valore salvifico delle stesse religioni ed infine, siamo ricorsi alla dottrina affermata da un avvenimento tipicamente ecclesiale e cattolico, come il Concilio Vaticano II. Per tutte queste ragioni la nostra potrebbe essere chiamata una scienza delle religioni di stampo cattolico. Potrebbe essere e ciò non dovrebbe costituire un particolare problema, perché anche se dovesse apparire confessionale e di parte, ci sembra che essa non tenda ad escludere, ma piuttosto ad includere valore e struttura delle altre religioni e qualsiasi tentativo umano di corrispondere al venire di Dio verso di noi.

Certamente in ciò che andiamo dicendo ci sono sconfinamenti in temi che più che alla scienza fenomenologica delle religioni appartengono alla teologia delle religioni. Diciamo allora che nel nostro caso noi vi facciamo un doveroso riferimento per almeno due motivi, che giustificano questa nostra scelta.

Il primo è di natura ancora prettamente scientifico-descrittiva: informa come la teologia cattolica valuta le religioni e cosa ritiene della religione. Il secondo riguarda la nostra concezione della scienza. Questa non deve necessariamente essere *positivistica*, né restare ferma a ciò che ha pensato di essere già in precedenza. Proprio lo sviluppo del nostro tema, così come è venuto dipanandosi, sembra confermare che anche un'altra accezione della scienza è possibile: quella di un sapere che non si chiude ad alcuna forma di sapere, nemmeno al sapere teologico, che è certamente un *sapere credente*, ma è pur sempre un sapere. Per ciò che ci riguarda, la nostra indagine cerca di restare ancora al di qua di questo sapere, perché si colloca nel contesto dell'elaborazione dei fondamenti che preludano a quel sapere, senza essere ancora quello stesso sapere.

Ma ciò significa non ricorrere ad argomenti presi dal mondo della fede, anche se non si escludono per principio, né si potrebbero, da parte di un indagatore "credente". Qualcosa di simile accade per la critica storica su Gesù. Credere in lui non significa inficiare le prove storiche relative alla sua esistenza né abbassare il livello della discussione critica sulla sua storicità. Nella nostra scienza delle religioni, vogliamo pertanto informare su ciò che altre discipline affermano sulle religioni stesse. Ciò riguarda anche la teologia, che per molteplici motivi presenta una particolare attiguità con le scienze che studiano le religioni, anche se presenta una sua tipicità e, come si dice, un suo statuto epistemologico.

Il problema che qui affiora è ora di quale teologia parliamo, vale a dire se ci sia una sola teologia o se ogni religione ne abbia una propria. Il problema è se e fino a che punto la teologia in genere sia

“onnicomprendensiva” nel senso che abbracci qualsiasi “teologia” o se le distinzioni tra le diverse “teologie” siano tali e tante da non lasciarsi inglobare in una simile definizione. Si potrebbe immediatamente rispondere che se ogni scienza ha il diritto-dovere di definire se stessa, la teologia non fa eccezione e pertanto non si lascia definire da altri, ma si dà una sua caratterizzazione e un suo ambito di ricerca. Ne deriva che se la teologia cristiana si autodefinisce in relazione alla fede cristiana, ciò non esclude per principio che altre religioni possano produrre una loro autonoma “teologia”. Nonostante ciò, ogni teologia tende per sua natura a dare un giudizio teologico sulle altre.

Un'altra questione, collegata alla precedente, riguarda il rapporto tra scienze non teologiche e teologia. Può qualsiasi scienza non teologica che si riferisca alle religioni dare un giudizio sulla teologia o sulle diverse teologie? Detto in altre parole, quale legittimità le scienze non teologiche riconoscono alla teologia e alle teologie? La risposta dipende dalla prospettiva di fondo assunta da una qualsiasi scienza che si riferisca alla religione. Se essa pur restando, come è giusto, nell'ambito delle manifestazioni religiose, cioè del *sacro*, lascia aperta la possibilità del discorso sull'Assoluto, accetterà che la teologia si auto-determini e si dia il suo statuto epistemologico. Se, al contrario, nega tale possibilità, riterrà la teologia pura e semplice mitologia, anche se più raffinata.

Qui si dimostra, ancora una volta, come la scienza non possa dirimere scientificamente il problema delle sue opzioni di fondo, giacché queste le sono previe. L'opzione dell'*apertura di credito* all'Assoluto determina pertanto il campo delle scienze della religione. Compiuta l'opzione di non invadere un terreno che non è di propria pertinenza, queste scienze accetteranno che la teologia si dia un suo statuto e che, dal suo versante, dica cos'è la religione in relazione alla percezione del sacro e alla sussistenza dell'Assoluto.

Il problema si sposta sul valore della religione per la teologia. La domanda riceve risposte diverse, a seconda di cosa si intenda qui per “teologia”. Si sente infatti oggi sempre più frequentemente parlare di “teologia musulmana”, “teologia induista”, “teologia buddista”, ecc. In conclusione, se per teologia si intende il livello di riflessione cui può e deve aspirare ogni religione sui propri dati di base, il concetto di religione per ogni singola “teologia” varia al variare delle religioni trattate. Ciò non elimina, ma rende più urgente la ricerca su che cosa accomuni le religioni, dal loro versante teologico e se ci sia tra loro un minimo denominatore.

La nostra teologia cristiana (cattolica ed evangelica) ha comunque in parte sviluppato e per buona parte va sviluppando il proprio punto di vista sulle diverse religioni e sul proprio modo di confrontarsi con esse. Più recentemente ha iniziato anche un dialogo con le scienze che studiano la religione e/o le religioni^[31]. Per ciò che ci tocca più da vicino, occorre intanto una maggiore chiarezza sui punti comuni e sui punti di divergenza riguardanti la teologia e la scienza delle religioni, nel cui contesto vanno riconsiderate anche le altre scienze che se ne interessano. Per chiarezza possiamo raccogliere sotto alcuni titoli ciò che le riguarda rispetto ai soggetti, al rapporto con l'*Ulteriorità*, alle manifestazioni delle religioni e agli elementi essenziali per entrambe.

I soggetti studiati dalla scienza delle religioni sono i medesimi della teologia: l'essere umano e ciò che lo trascende, l'*Ulteriorità* e l'uomo. Sono entrambi essenziali per la teologia cristiana che considera la rivelazione storica di Dio all'uomo e le modalità con le quali si instaura il rapporto tra i due. Sono ugualmente essenziali per ogni religione e per le discipline che le studiano, perché senza l'*Ulteriorità* e senza uomo che ad essa si riferisce, non sarebbero nemmeno pensabili. *Il rapporto tra Dio e l'uomo* è pertanto ugualmente fondamentale per entrambe. Nelle religioni e nella scienza che se ne occupa si tratta del rapporto tra ciò che è avvertito come “sacro” e il soggetto uomo che ne resta condizionato in varie maniere. Per la teologia tale rapporto assume la connotazione della comunicazione di un mistero che svela il mistero umano, mentre svela il mistero di Dio. *Le manifestazioni*, che tale rapporto assume non sono irrilevanti per la teologia. Specificamente quella cattolica, riflettendo sulla rivelazione del mistero di Dio, considera le forme storiche del rapporto con il sacro come «un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al

Vangelo»^[132]. *Gli elementi essenziali* della religione (colti a partire dalle diverse religioni) tornano, infine, sia in generale, che in trattazioni specifiche particolari, anche nella teologia. Sono, ad esempio, il peccato e la salvezza, la comunione, il sacrificio e l'espiazione, la contemplazione e le norme morali, la remunerazione e il valore dell'uomo e del mondo. Essi, ed altri temi simili, sono non solo comuni, ma fondamentali, sia per le religioni che per la teologia.

L'affermazione di tutti questi punti di contatto non deve indurre in errore. Per il positivista, che ritiene inesistente ed impossibile che esista ciò che va oltre l'oggetto della sperimentazione, tali convergenze sarebbero la prova che la teologia non è altro che lo stadio più evoluto della religione. Sarebbe soltanto l'accezione più dotta delle credenze popolari e superstiziose. La teologia sarebbe solo il rivestimento di tale sistema mitico primordiale con una patina di scientificità e di dottrina più elevata. Sicché ogni religione ha la sua teologia in quanto organizzazione più sistematica delle sue credenze di base e come giustificazione ultima delle sue pratiche rituali.

Del resto, anche per lo studioso delle religioni che non è positivista, la teologia può essere e sovente è così intesa: come organizzazione, a un livello dottrinale superiore, di tutto ciò che costituisce la materia della religione popolare, alla quale ci si riferisce. Se ciò potrebbe al più valere per la teologia in genere, noi però qui ci occupiamo di quella riflessione teologica che si occupa specificamente della religione e delle religioni. Ciò la distingue dalla scienza delle religioni e ne fa una "teologia delle religioni", oppure una "teologia della religione", ma con due significati e con due intenti diversi.

La scienza delle religioni, quale quella che stiamo tentando di costruire, ci informa anche su questa diversità. La teologia delle religioni infatti sembrerebbe avere per oggetto *le religioni*, per ciò che concerne il loro valore e il loro significato teologico. Per intenderci, ciò succede in quella parte della teologia che si interroga sul rapporto che la fede cristiana ha con le altre religioni, sul modo con cui esse possano riferirsi allo stesso Dio creduto dai cristiani e su che cosa la rivelazione cristiana ritenga delle religioni diverse dalla propria. Infine, la teologia delle religioni può e deve sollevare l'interrogativo accennato se la fede cristiana sia una religione oppure ne segni la fine. Tutto ciò si può opportunamente chiamare "teologia delle religioni", ma è ancora diverso da quella che potrebbe essere una "teologia della religione".

La prima dizione, nota anche nella variante di "teologia della storia delle religioni"^[133] sembra ormai abbastanza affermata, la seconda invece è quella che è a noi più vicina, è collegata alla scienza delle religioni, ma si distingue da essa perché va ovviamente oltre la scienza fenomenologica delle religioni, pur configurandosi come una sorta di cerniera tra la riflessione filosofica e la teologia. Cerca infatti di cogliere, da un lato, il valore della religione come realtà antropologica e di recepire in questo valore una sorta di apertura di credito verso la teologia vera e propria. Può indagare sulla contiguità che la religione, in quanto esperienza religiosa, abbia con la fede e persino ravvisare il valore salvifico di un'apertura verso Dio realizzata con slancio e con disinteresse. È ciò che ritroviamo in autori che si sono occupati dell'agire autotrascendente dell'uomo come agire religioso. La loro può essere, a ragione avveduta, considerarsi una teologia della religione.

2.9.4. Dimensione esistenziale della religione

Con ciò siamo arrivati anche alla seconda questione. Ci chiediamo: Se una concezione della religione come quella suddetta è valida, come possiamo distinguere gli atti religiosi dalle altre esperienze umane, in cui l'uomo coglie la sua Trascendenza? C'è qualcosa di religioso, riconosciuto esplicitamente come tale o non è tutto il vivere umano una religione? È una domanda impegnativa alla quale si deve dare una risposta accurata, se non si vuole correre il rischio di svilire la religione al puro e semplice vivere o esaltare ogni atto del vivere ad atto religioso. Intanto sembra che si postuli una doverosa distinzione tra la vita e la religione e tuttavia appare subito evidente che si deve trattare anche qui di una *distinzione* e non di una *separazione*, pena ridurre la *religione* a un'attività esterna all'uomo, abbandonandola a una sorta di ritualità che prelude a ciò che da tante parti, e soprattutto dalla *profezia*, è rinfacciato come cultualismo e persino ipocrisia.

Come impostare correttamente il problema, salvaguardando la sincerità dell'atto religioso (attraverso il suo costante riferimento alla vita) e riconoscendo la tipicità della religione (in qualcosa che, pur riferito alla vita, è distinto da essa)? Intanto si può asserire che se la vita non è religione in quanto vita, non c'è religione autentica che non sia espressione della vita. Ciò rimanda ad un altro problema, che è previo a quello di cui ci stiamo occupando: se possa darsi una religiosità senza religione o, al contrario, una religione senza religiosità. Intendendo per religiosità il coinvolgimento esistenziale dell'uomo fuori della ritualità e il sistema di credenze che esprime la religione, sembra ormai sotto gli occhi di tutti che, storicamente e concretamente parlando, si diano nel mondo di oggi non pochi casi di persone aventi una loro religiosità. Esse sono però refrattarie a una religione (come ad esempio quella tradizionale, dalla quale la loro religiosità muove, si difende e alla quale resta, sebbene debolmente, legata). Ci sono casi sempre più diffusi di religiosità senza chiesa e persino senza "religione". Ciò appartiene al fenomeno tutto moderno della *privatizzazione della fede*, che fa dire oggi qualcosa di ancora più paradossale di ciò che si sentiva all'inizio del secolo. Allora qualcuno affermava: «Sì a Cristo, no alla chiesa». Oggi l'affermazione sembra essere «Sì alla religione, no a Dio». Ma sulla stessa linea non pochi sottoscriverebbero anche il motto: «Sì alla mia religiosità, no alla religione»^[34].

Che cosa costituisce allora la religione e il religioso, se questi sembrano addirittura potersi sdoppiare? Rispondiamo dicendo che la religiosità può essere considerata in due diverse accezioni: una negativa, l'altra positiva. Quella negativa identifica la religiosità solo in un vago misticismo che fa ricorso a questa o quell'altra sensazione "sopra-naturale", come evasione dalla quotidianità o come soluzione straordinaria a problemi non risolvibili per via ordinaria. Su questo illusorio misticismo si innestano vere e proprie *mistificazioni* (maghi, fattucchieri, guaritori, veggenti) ed *automistificazioni* (falsificazione della coscienza di sé, in quanto ci si ritiene ispirati da Dio e depositari di messaggi "religiosi" o salvifici per gli altri). La religiosità in senso positivo è invece la capacità di aprire il proprio cuore con sincerità al di là di se stessi, ma non per ripiegarsi su forme autoreferenziali, ma piuttosto per scoprire il valore dell'alterità (gli altri) e dell'*Ulteriorità* (il *Tutt'Altro* che è Dio, incatturabile ed inimmaginabile). In che maniera tale religiosità diventa anche religione? Nel momento in cui si incontra con la religiosità degli altri. Ne accoglie e ne vive il valore comunitario, il confronto, la diversità e la precarietà. Non assolutizza la propria "religiosità", ma rimette continuamente in questione la propria "centrità" per lasciare il centro al Dio della fede, che chiama continuamente ad uscire da se stessi e dai propri schemi, compresi quelli religiosi.

Sulla base di questa differenziazione, possiamo dire che non tutti gli atti umani sono religiosi, ma solo quelli che andando incontro all'altro, che è il fratello, e al tutt'Altro, che è Dio, ci dispongono a seguire le strade indicate da Dio. In questa maniera l'uomo va incontro a Dio, cercandolo e assecondando i suoi impulsi che lo spingono ad uscire da sé.

2.10. La teologia e il controllo critico sulla religione

Se schematicamente abbiamo potuto raccogliere i punti di convergenza che interessano la religione e la teologia, non mancano punti di conflitto o almeno di discussione per ciò che riguarda la concezione generale dei soggetti in questione e dei metodi che sono in gioco nello stesso rapporto religioso.

La teologia può entrare in conflitto non con *la religione in sé* ma con le sue espressioni. In alcuni casi deve farlo. Il suo compito è non solo di riflessione sulla religione e su ciò che la caratterizza, ma è anche di vigilanza sulle manifestazioni che essa assume di volta in volta. Non sono pochi i casi di esperienza religiosa deteriorata da forme di superstizione e di magismo. La teologia dispone di qualcosa alla quale la religione facilmente si sottrae: il controllo critico ed autocritico. Se la religione continua ad alimentarsi esclusivamente da se stessa, corre il pericolo di scambiare le proprie rappresentazioni con quella stessa *Ulteriorità*, che di per sé non è né immaginabile né esprimibile. Può farsi un "dio" a suo uso e consumo. Può ritenerlo persino il suo difensore personale o il giustiziere del proprio gruppo. Il culto può essere vissuto in forme estreme, contrarie alle norme

morali più elementari e persino ai sentimenti più naturali. In un culto che ritenga di dover offrire alla divinità il meglio di sé, sacrificando se stessi e persino ciò che umanamente sarebbe impossibile offrire (come ad esempio la vita umana di persone care) è diventato possibile offrire vittime umane e darsi la morte da soli. Come è potuto accadere? Non erano forse umanamente sensibili gli uomini che ritenevano che quella fosse la volontà divina? La verità è che non difettava la sensibilità, ma la capacità autocritica di giudicare alcune forme religiose come contrarie alla religione stessa.

La religione ha dunque bisogno della teologia, per avere quel controllo critico di cui non può disporre da sola. Certamente la teologia non è un tribunale supremo, nel senso che anch'essa dipende da ciò che ritiene *rivelazione di Dio*. Ritiene però, sulla base della stessa rivelazione, che è lo stesso Dio che ha creato l'uomo, la sua intelligenza e la capacità di interpretarne correttamente il messaggio. La teologia cristiana ha una rivelazione storica come sua ultima istanza e in essa anche la profezia come parte costitutiva di essa e suo discernimento. Ciò avviene anche nel caso della religione ebraica e islamica. Anche per queste religioni si adopera spesso la parola "teologia". Per le altre religioni, invece, le cose sono più complesse. Non sempre è possibile rinvenire qualcosa di simile a ciò che si trova in queste religioni "storiche". Ciò non significa che manchi del tutto un controllo autocritico, perché, come avremo modo di vedere successivamente, in ogni esperienza religiosa può affiorare - come talora è successo - ciò che a noi sembra un afflato "profetico", ma che non sarebbe azzardato considerare una sorta di rivelazione particolare, con la quale l'*Ulteriorità* difende la propria trascendenza.

Anche religioni prive del concetto di una rivelazione storica hanno manifestato una capacità non solo di ripresa, ma anche di riforma. Di fronte ad alcune esasperazioni del cultualismo o anche contestando abusi commessi da coloro che si sono impossessati della religione per un uso strumentale, come è accaduto e accadde con il clericalismo, ci sono stati uomini che hanno protestato e persino riformato costumi e tradizioni, indicando la deviazione di quella religione dalle sue origini e dallo spirito genuino che la aveva generata. Che cosa significa tutto ciò? Per noi significa molto. È la riprova che al fondo di ogni esperienza religiosa c'è un rapporto con quell'*Ulteriorità*, che riesce ad emergere nella coscienza di singoli individui, anche se ciò significa mettersi contro le forme istituzionali che la religione di volta in volta ha assunto. Dovremo tornare su questo punto, ma intanto è necessario approfondire il valore e i limiti della critica della religione.

^[1] M. G. LOMBARDO, «religione», in *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, Milano 1999, 964-969, qui 965.

^[2] Cf., ad esempio, E. BIANCHI, «Introduzione», in AA. VV., *Poesie di Dio*, a cura di E. Bianchi, Einaudi, Torino 1999, X.

^[3] In quest'ottica Dio è «il potere che porta alla giustizia e la fa. Fa risplendere il sole, rumoreggiare i fiumi, ardere il fuoco. E la rivoluzione viene vinta di nuovo». Così in C. HEYWARD, *The Redemption of God. A Theology of Mutuality*, SPCK, London 1982, citata in M. GRAY, «Una passione per la vita e la giustizia. Genere ed esperienza di Dio», in *Concilium* 37 (2001/1) 25-38, qui 31.

^[4] Cf. il citato fascicolo di *Concilium* dal titolo *Dio: esperienza e mistero*.

^[5] La verità biblica del Dio padre e madre è sorprendentemente presente anche nell'intuizione di alcuni popoli primitivi. Così, ad esempio, nell'Australia Sud-orientale *Daramul*, l'Essere supremo, autore della vita e di ogni cosa esistente, era chiamato dagli Yuin, una tribù ormai estinta di cacciatori-raccoglitori, «Nunga-Ngaua» cioè «Padre nostro». Cf. V. MACONI, «Le religioni dei popoli privi di scrittura», in P. TACCHI VENTURI (fondata da), *Storia delle religioni*, Utet, Torino 1970, 265-266, che rimanda a R. M. e C. H. BERNDT, *The World of the first Australians*, Sidnay 1964, 202.

^[6] Con tale espressione, nell'originale «Sibala Neuma» viene indicato il corrispettivo del Dio supremo nella religione dei Kagaba della Colombia, come informa V. MACONI, «Le religioni dei popoli...» cit., 279.

^[7] Cf. G. MAGNANI, *Storia...*, cit., 122, che rimanda ad E. ANATI, *I Comuni*. Alle radici della civiltà europea, Jaka Book, Milano 1979.

^[8] Ci sembrano utili alcuni riferimenti bibliografici su quest'argomento, dallo studio di E. O. JAMES, *Nascita della religione*, Il Saggiatore, Milano 1961 (originale in inglese del 1957, che riprende temi già contenuti in ID. *The cult of the Mother Goddess*, London 1959), a quello di M. Eliade, che lo tratta nella sua *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, 3 voll., Firenze 1981-1983, qui vol. I, pp. 52-57, fino al saggio di E. ATZENI, *La Dea Madre nelle culture prenuragiche*, Gallizzi, Sassari 1978.

^[9] Cf. J. MARINGER, «La religione nella preistoria», in P. TACCHI VENTURI (fondata da), *Storia delle religioni*, cit., 175-244.

^[10] In questa sorta di "santuario" preistorico sembrano esserci i segni di un particolare culto, dimostrato dalla presenza di sette crani di orso rivolti verso l'ingresso e di altre ossa degli stessi animali [Cf. F. FEDELE, «Religioni della preistoria», in G. FILORAMO (a cura), *Storia delle religioni* 1. Le religioni antiche, Laterza 1994, 47ss]. Per l'interpretazione "culturale" del ritrovamento cf. G. MAGNANI, *Storia comparata...*, cit., 97-101.

^[11] L'importanza delle grotte per la storia delle religioni preistoriche nasce dalla credenza che alcune divinità, come quelle dell'acqua risiedano sottoterra. È una credenza diffusa in non poche culture. Cf. F. FEDELE, «Religioni della preistoria», cit.

^[12] Cf. G. RIES, «Val Camonica», in P. POUPARD (diretto da), *Grande dizionario delle religioni*, Cittadella - Piemme, Assisi - Casale Monferrato 1990, 2206-2208.

^[13] Cf. F. MORI, *Le grandi civiltà del Sahara antico*, Bollati - Boringhieri 2000.

^[14] Si tratta di un popolo indigeno del Nuovo Messico la cui trascrizione è talora anche "Navajo" oppure "Navaho". Oggi i navajos, indigeni amerindi, di lingua athabaska, vivono in una riserva nella valle del San Juan. Si opposero strenuamente all'avanzata dei "bianchi", alleandosi con gli Apache di Geronimo (nella seconda metà del 1800). Il senso religioso di questo popolo verso ciò che chiameremo l'"Ulteriorità", avente valore di assoluto, non si può cogliere agevolmente attraverso le nostre categorie religiose, se ancora nel 1961 si scriveva che è un popolo che crede in molti poteri "soprannaturali", ma non in una "divinità superiore a tutte le altre" (D. CINTI, *Storia delle religioni* 2, Società editrice libraria, Milano 1961, 631).

^[15] Citato in A. BOCCIA, (a cura di) «Le religioni arcaiche», in AA. VV., *Le grandi religioni del mondo*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna s.a., 7.

^[16] K. RAHNER, *Cose d'ogni giorno*, Queriniana, Brescia 1986². I testi citati sono stralciati dalle pagine 52- 58.

^[17] Così ad esempio, E. Scalfari, pur professandosi "non credenti" asseriva di "credere all'amore". A lui indirizzai una lettera nella quale indicavo la contraddizione di questa affermazione. Ad essa il giornalista rispose privatamente dicendosi d'accordo con molte delle mie affermazioni, solo si rammaricava di non avere il tempo necessario per approfondire l'argomento. Riporto parte della mia lettera, datata 24/1/1996, per comodità del lettore: «Caro Direttore, Lei riassume la Sua risposta a Mons. Maggiolini (La Repubblica 24/1/1996, p. 31) come la posizione del "mondo dei non credenti", argomentando che non c'è bisogno di Dio né per fondare la morale, né per colmare la solitudine esistenziale dei momenti più drammatici della vicenda dell'uomo sulla terra. Ritiene che la morale si fondi da se stessa (perciò è mutevole, secondo le diverse circostanze storiche e culturali) e che l'istinto di sé, mirato alla sopravvivenza della specie, sia la radice dell'amore, quell'amore in cui Lei confessa decisamente di credere. Conclude chiedendo se ciò non rappresenti già qualcosa anche dal punto di vista della fede. Mi permetto di intervenire nel dibattito, affermando, a mia volta, che credere all'amore è già molto, anzi è tutto. Ma proprio per questo anche Lei dovrebbe, coerentemente, essere più espressione dei credenti che del "mondo dei non credenti". Devo aggiungere qualche chiarificazione. Personalmente, ho rinunciato da anni - ed insegno a fare altrettanto ai miei studenti di teologia - a dividere il mondo tra credenti e non credenti. Soprattutto a identificare i primi in coloro che abbiano una sorta di bagaglio accessoriale, colmo di idee e conoscenze extra, che gli altri non avrebbero, e a stigmatizzare questi ultimi come miscredenti e negatori non solo di un Dio, ma anche della fede. Non è così, e anche per il mondo dei "credenti" le cose sono decisamente più complesse. Forse seguendo il Suo filo di Arianna della fede nell'amore come elemento decisivo, non Le sarà tanto impervio ammettere con me che anche i "non credenti" tali non sono, perché credono pur sempre in

qualcosa e condividerà che, dall'altro versante, non serve proprio a nulla avere una fede come complesso di nozioni non attingibili razionalmente se poi non si crede - e cosa ancora più decisiva - non si pratica l'amore».

[18] «Ho continuato a riflettere sui grandi temi dell'esistenza e nessuna delle risposte della religione mi ha mai convinto. Però, nello stesso tempo, nemmeno io sono riuscito a dare delle risposte, E dunque, di nuovo, dico che ho un senso religioso della vita proprio per questa consapevolezza di un mistero che è impenetrabile. *Impenetrabile*» (N. BOBBIO, «Religione e religiosità», in *Micromega - Almanacco di filosofia* 2/2000, 10).

[19] *Corano* LVII,3.

[20] Così afferma Sayyed Haydar Amolì nel *Testo dei testi*, come riportato in G. MANDEL, *I Novantanove Nomi di Dio nel Corano*, S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 192.

[21] Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 42-43. A questo riguardo si riprende quanto espresso dal Concilio Lateranense IV «non si può rilevare una qualche somiglianza tra Creatore e creatura senza che si debba notare tra di loro una dissomiglianza ancora maggiore» [Concilio Lateranense IV: Denz. -Schönm., 806]. Cf. ASSOCIAZIONE TEOLOGIA ITALIANA, *Parlare di Dio*. Possibilità, percorsi, fraintendimenti, (a cura di G. Mazzillo), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.

[22] È un pensiero bene presente nella Bibbia e spesso ripreso da alcuni scrittori cristiani. Così, ad esempio: «Dio è dappertutto; egli è immenso e dovunque presente, secondo quanto egli ha detto di se stesso: "Io sono un Dio vicino e non un Dio lontano" (Cf. Ger 23, 23). Non cerchiamo dunque Dio come se stesse lontano da noi, perché lo possiamo avere dentro di noi. Egli dimora in noi come l'anima nel corpo, purché siamo suoi membri sani, siamo morti al peccato e immuni dalla corruzione di una volontà perversa. Allora abita veramente in noi, perché lo ha detto egli stesso: "abiterò in essi e camminerò fra loro" (Cf. Lv 26, 12), e se noi siamo degni che egli abiti in noi, allora siamo vivificati da lui nella verità, come sue membra vive. "In lui, - come dice l'Apostolo - viviamo, ci muoviamo ed esistiamo" (At 17, 28)» (Colombano, abate, *Istr. 1. sulla fede*, 3-5).

[23] «Nella mia vita quotidiana non ho altri lavori di quelli che mi capitano in mano. Nulla io scelgo, nulla respingo. Qual è il mio magico potere e il mio esercizio spirituale? Trasportare acqua e raccogliere legna da ardere» (Riportato in: A. GENTILI - A. SCHNÖLLER, *Dio nel silenzio*. La meditazione nella vita, Ancora, Milano 1986², 83).

[24] A chi dice che ciò è solo poesia, rispondiamo che dovrebbero essere passati i tempi in cui si considerava la poesia semplice e seducente invenzione, ma senza contenuti. Non sono infatti pochi quelli che, partendo dall'importanza del linguaggio simbolico per decifrare la realtà, danno alla poesia il valore di una delle forme espressive più alte della vicenda umana. Gli studi che vanno in questa direzione sono molti. Riguardano, ad esempio, l'ermeneutica come pure l'antropologia del linguaggio. Tra i primi ricordiamo soprattutto: P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris, 1960; IDEM, *La métaphore vive*; tra i secondi Cf. G. CALAME - GRIAULE, *Il mondo della parola*, Boringhieri, Torino 1982; P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Paris 1983.

[25] E. MONTALE, *Su una lettera non scritta*, in: IDEM, *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 1977, 236.

[26] E. MONTALE, *Tutte le poesie*, o. c., 236.

[27] D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 61.

[28] T. A. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; ed. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, 330, cit. in R. CIPRIANI, «Il fenomeno religioso secondo la scuola di Francoforte», in AA. VV., *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986, 11.

[29] M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, Cittadella, Assisi 1975, 7.

[30] Citato in: *Grande dizionario delle religioni*, cit., 1739, voce «Religione». A prima vista, sembra si insinui che si tratta di «credenze» che sono distinte dalle «cose sacre», mentre si suppone che ci sia al fondo dell'uomo una tendenza a vivere in «un sistema solidale» tanto le credenze che le pratiche (diremmo: gli atti di culto) ad esse collegate.

[31] Cit., in R. CIPRIANI, «Il fenomeno religioso...», cit., 17.

[32] L'espressione era stata utilizzata da T. Adorno ed è successivamente ripresa da Horkheimer. Cf. M. HORKHEIMER, *Nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.

[33] M. HORKHEIMER, «Himmel, Ewigkeit und Schönheit» (Cielo, eternità e bellezza), in *Der Spiegel* 33 (1969) 108-109. Cf. anche L. BALZAN, *Max Horkheimer*. Il trascendere della "verità"?, Angeli Milano 1985.

[34] Il verbo proviene da *perior* e significa tentare, sforzarsi, e viene fatto risalire al greco *péira*, che significa ricerca, prova.

[35] Su questo argomento cf. R. GUARDINI, *Fede - Religione - Esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984 (scritti originali in *Gesammelte Studien* [1923-1963], Grünewald, Mainz 1963, 279-410), soprattutto pp.11-24.

[36] Cf. I. MANCINI, «Filosofia della religione», in *Concilium* 16 (1980/6) 127-135 [1061-1069].

[37] Cf. di I, Kant soprattutto *La disputa delle facoltà*.

[38] I. MANCINI, «Filosofia della religione»..., cit., 131-132.

[39] In tal caso l'«utopia della conoscenza» è secondo la *Dialettica negativa* di Adorno di «aprire con concetti l'aconcettuale, senza renderglielo simile» (T. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., 9).

[40] Cf. R. SCHAEFFLER, «Verso un concetto filosofico di religione» in: W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (edd), *Corso di teologia fondamentale 1, trattato sulla religione*, Queriniana, Brescia, 1990, 61-79.

[41] Questa triplice difesa apologetica, tipica del mondo tedesco, si fa risalire all'opera di Beda Mayr: *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion* (1787-1789).

[42] Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

[43] I. MANCINI, «Filosofia della religione»..., cit., 135.

[44] Cf. R. SCHAEFFLER, *Verso un concetto...*, cit., 63-64.

[45] A questo riguardo cf. N. SCHIFFERS, «Religion», in *Herders Theologisches Taschenlexikon* 6, 203-212.

[46] Per un maggiore sviluppo di questi aspetti, rimando G. MAZZILLO, «Sulla definibilità delle religioni», in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 347-362 e alla proposta per una lettura dell'esperienza religiosa come incontro con Dio: ID., «L'esperienza religiosa e le

religioni nel loro cammino verso Cristo», cit.; ID., «Alcune prospettive», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, e religioni*. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio, (a cura di M. Aliotta), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 259-265. Cf. inoltre ID., «Nuove prospettive nel dialogo tra cristianesimo e religioni?», in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (2000) 191-225.

^[47] Per un'introduzione, certamente ancora limitata ma inizialmente utile ai vari approcci, cf. D. DAVIES, *Lo studio della religione*, in: AA. VV. *Le religioni del mondo*, Paoline, Roma 1984, 14-25.

^[48] Così, ad esempio, G. FILORAMO - C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1987.

^[49] Così, ad esempio, M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, cit.

^[50] L'opera specifica in cui il termine compare sistematicamente è *Introduction to the Science of Religion*, del 1873 (traduzione it. *Quattro letture d'introduzione alla scienza delle religioni*, Firenze 1874). L'espressione *Religionswissenschaft* si fa risalire allo stesso Müller, che l'avrebbe adoperata per la prima volta nel 1867, mentre quasi contemporaneamente era adottata in francese da E. Bounouf, per indicare una "scienza dagli elementi ancora dispersi e che, forse per la prima volta, noi chiamiamo Scienza delle religioni" (Cf. M. MESLIN, *Per una scienza...*, cit., 9).

^[51] G. FILORAMO, «Introduzione. Religione e religioni», in G. FILORAMO (a cura), *Storia delle religioni* 1.cit., 5. Per i problemi di metodo relativi allo studio delle religioni cf. anche ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Religione e religioni*. Metodologia e prospettive ermeneutiche, Messaggero, Padova, 1998.

^[52] Cf. U. BERNER, «Religione», in H. WALDENFELS (a cura di), *Nuovo dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 756-758.

^[53] *Ivi*, 757.

^[54] Cf. *ivi*, 758.

^[55] È una tesi che mira più che a dissacrare, ad evidenziare gli aspetti soggettivi dell'atto religioso e ciò porterebbe alla fine dell'idea della religione come sistema di tipo oggettivo. Cf. W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962.

^[56] La voce è ancora in G. FILORAMO, *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 1993. Lo stesso autore ha più recentemente discusso il rapporto tra la religione e l'«esperienza di Dio» in G. FILORAMO, «Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della storia delle religioni», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione...*, cit., 43-60.

^[57] Cf. J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Kohlhammer, Stuttgart 1962, 53-78. Citato da A. RIZZI *Il Sacro e il senso*. Lineamenti di Filosofia della Religione, LDC, Torino 1995, 17.

^[58] Cf. A., RIZZI *Il Sacro...*, cit., 19-23,

^[59] Cf., ad esempio, le tante volte in cui gli dei, da Zeus a Venere, da Giunone a Mercurio e gli altri vengono sulla terra, in A. M. CARASSITI, *Dizionario di mitologia greca e romana*, Newton & Compton, Roma 1996.

^[60] Basti pensare alla mitologia sottostante al rito del *kumbh mela* (o festa del vaso) che ogni dodici anni vede immergere milioni di pellegrini alla confluenza tra Gange, Yamuna e Sarasvati. Se il bagno rituale in quelle acque libera dall'eterno ciclo delle reincarnazioni, ciò è dovuto al mito, raccontato nei testi sacri, sul viaggio di Dhanvantri, che in una fuga di dodici giorni riuscì a sottrarre ai demoni il vaso (*kumbh*) contenente il nettare della vita (*amrit*). I suoi luoghi di sosta sono diventati sacri (sono Prayag, corrispondente a Allahabad, Hardwar, Nasik ed Ujjain). In essi si compie ogni 12 anni un bagno purificatore, il cui valore è particolare perché alcune gocce del nettare sarebbero cadute proprio in quei luoghi. L'ultimo *kumh mela* si è celebrato a Allahabad tra gennaio e febbraio del 2001 e si ritiene che abbia avuto una presenza di pellegrini tra i 70 e i 100 milioni.

^[61] Il *sūtra* è nel sanscrito il «filo (che conduce)» ed indica in genere testi di aforismi mnemonici di carattere spirituali e riguardanti determinate discipline.

^[62] Anche l'etimologia di *gūru* è interessante. Si fa risalire a *Gu*, luce, e *Ru*, buio. Il guru è colui che conduce a dal buio dell'ignoranza alla luce della conoscenza.

^[63] Per questa *sūtra* e sul pellegrinaggio in genere nel buddhismo cf. JAE - SUK LEE, «Il pellegrinaggio del Buddhismo verso una Realtà Maggiore (Avatamsaka Sūtra del Buddhismo Mahāyāna)», in G. ANCONA, *Avvento di Dio...*, cit., 49-103.

^[64] Il materiale mitologico è stato raccolto e commentato da Bisu Benjamin Aind, che ha presentato la sua tesi di baccalaureato presso L'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro sulla sua religione di provenienza nell'anno accademico 1998-1999. Lo stesso fa riferimento, per il secondo mito, ai racconti da lui personalmente raccolti dagli anziani del suo villaggio, per il primo invece rimanda a A. VAN EXEM, *The Religious System of the Munda Tribe, Haus Völker und Kulturen*, St. Augustin-Ranchi 1982, 56-58.

^[65] Cf. gli atti dei convegni tenuti dall'Istituto Teologico Calabro su argomenti collegati a questo tema, reperibili in *Vivarium* 5 ns (1997/2) e in *Vivarium* 8 ns (2000/2). In quest'ultimo cf. G. MAZZILLO, «Redenzione nella società multireligiosa e multirazziale» pp. 243-266.

^[66] L'idea è già in *Gott Geheimnis der Welt*, 1923, cui segue lo scritto *Religionsbegründung*. Cf. H. U. VON BALTHASAR, "Erich Przywara", in P. VANZAN - J. SCHULTZ (a cura di), *Mysterium Salutis* 12. Lessico dei teologi del secolo XX, Queriniana, Brescia 1978, 347-354.

^[67] Il pensiero è in G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975, 7.

^[68] *Ivi*.

^[69] *Ivi*, 7-8.

^[70] Gli Irochesi costituiscono un raggruppamento etnico di tribù indigene dell'America Settentrionale, sono suddivisi in ulteriori sottogruppi, come i Cherokee e gli Huroni, attualmente sono una minoranza protetta nel Canada; mentre negli Stati Uniti vivono in riserve indiane.

^[71] Ciò è stato documentato per gli Algonchini, che comprende popolazioni amerindie (Chippewa, Mohicani, Cheyenne, Arapaho) dell'America Settentrionale. Oggi restano alcuni discendenti che vivono nelle riserve indiane del Canada e agli Stati Uniti.

^[72] G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia...*, cit., 10ss.

[73] Sul riduzionismo cf. la pregevole sintesi, che riprende suoi precedenti lavori, di G. MAGNAMI, *Storia comparata...*, cit., 195-216 e *passim*.

[74] Costituisce un classico di questo nuovo genere di interpretazione della religione il saggio di B. Malinowski, *Magia, scienza e religione* del 1925.

[75] Per una panoramica sulle diverse interpretazioni della religione in sede filosofica e negli ambiti ad essa attigui cf. M. G. LOMBARDO, «religione», cit., 965-969.

[76] Cf. quanto scrive a riguardo il già citato Evans-Pritchard: «Questo postulato di metafisica sociologica mi sembra essere un'affermazione del tutto priva di fondamento. È stato Durkheim, non il selvaggio, che ha fatto un dio della società. Tutte queste teorie sulle religioni primitive, le evoluzioniste, le psicologiche e le sociologiche, peccavano di una comune debolezza: si basavano su una documentazione inadeguata e non vagliata criticamente. Le vaste generalizzazioni su cui si basavano potevano essere state formulate soltanto in un'epoca in cui gli studi sistematici delle religioni dei popoli primitivi erano lacunosi, e da persone prive di qualsiasi pur superficiale conoscenza diretta di esse. Che fossero in realtà soltanto assunzioni aprioristiche applicate ai fatti, anziché conclusioni scientifiche derivate dai fatti, divenne sempre più evidente di man in mano che andava aumentando la conoscenza di queste religioni e che ne venivano meglio valutate la varietà e la complessità» (E. E. EVANS-PRITCHARD, «La religione dei Nuer», in C. LESLIE [a cura di], *Uomo e mito nelle società primitive*. Saggi di antropologia religiosa, Sansoni, Bologna 1978, 71-118, qui 117-118).

[77] Tra questi cf., ad esempio, chi scrive: «Certo il timore non fu l'unica causa originaria del sentimento religioso. L'imponente spettacolo della natura; lo splendore abbagliante del sole; le miriadi d'altri astri che brillano e si muovono nell'immensità dello spazio; la luna e le sue influenze; la vicenda delle stagioni; le proprietà degli elementi; i misteri dei sensi, del pensiero, della memoria, dei sogni, delle passioni; il meraviglioso fenomeno della riproduzione delle specie, dovettero imporsi gradatamente, progressivamente, all'intelligenza dell'uomo in continua evoluzione, contribuendo a generare in lui credenze e adorazioni. Un'altra fonte del sentimento religioso fu senza dubbio l'idea della morte, che dà tanta forza al sentimento di dipendenza, origine prima di tutte le religioni. Si è potuto affermare che se l'uomo fosse immortale le religioni non esisterebbero. La nozione della morte, dell'inevitabile fine dell'esistenza sulla terra, generò infatti nell'uomo la coscienza della sua imperfezione e il conseguente bisogno di credere e di sperare in una o più potenze sovrumane che potessero aiutarlo a vivere, prolungargli la vita, dargliene un'altra dopo la morte» (D. CINTI, *Storia delle Religioni*. Dottrine, riti usanze, SEI, Milano 1961³, voll. 2 [prima edizione 1934], vol. 1 pag. 4).

[78] Cf. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, V, Desclée De Brouwer, Bruxelles-Paris 1949³, 373-380; citato da . F. SCIACCA (direttore), *Grande Antologia Filosofica XXVII*, 497-508.

[79] Il filosofo, noto come uno dei maggiori rappresentanti della Neoscolastica, riprende commentandolo, il testo di S. Tommaso, che parla della doppia infinità alla quale è collegata la nostra attività spirituale: "Secunda autem actio (id est, actio immanens, sicut sentire, intelligere, velle) de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius objectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente... Secundum quid autem infinitum est sentire..." (cioè rispetto alla quantità, come estensione dell'attività intellettuale e volitiva) (ivi, 499).

[80] Citato da M. F. SCIACCA, *La filosofia oggi II*, Marzorati, Milano 1963, 320. L'affermazione esprime efficacemente il punto archimedeo del suo pensiero e compare già nella prima redazione della sua opera già citata, rimasta incompiuta, per motivi di salute. Il pensiero che collega l'infinità virtuale del pensiero all'esistenza dell'Infinito, che è Dio, compare anche altrove, come ad esempio quando l'autore afferma: «La capacità oggettiva totale della nostra intelligenza che respinge ogni limite tranne il non-essere, si estende tanto lontano quanto l'essere puro e semplice. A una tale capacità formale non può corrispondere se non un solo fine assolutamente ultimo e saturante: l'Essere infinito» (J. MARÉCHAL, *Le point ...*, cit., 509).

[81] L'opera in cui K. Rahner compie una simile analisi, che è insieme filosofica e teologica è infatti: K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla 1997.

[82] Cf. G. MAZZILLO, «L'incarnazione di Cristo e il valore della storia umana», in *Rassegna di Teologia* 34 (1993) 363-377.

[83] R. SCHAEFFLER, "Verso un concetto filosofico di religione", cit., 72.

[84] G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia*, cit., § 67, p. 357.

[85] Cf. §§ 25 e 64. In questa sua opera fondamentale l'analisi arriva a sollevare la domanda sul *chi sono*, a motivo del suo approdo, cioè del fatto che l'essere concreto si scopre e si deve accettare solo e propriamente come «essere-per-la morte». «L'analitica precedentemente condotta si scontrava, già per ciò che riguardava la caratterizzazione preparatoria della quotidianità, con la domanda sul senso del chi è l'Essere-qui. Si mostrò che primariamente e per lo più che l'Essere-qui non è esso stesso, bensì è perduto nel Si (*Man*) stesso. Ciò costituisce una modificazione esistenziale del proprio Se stesso. La domanda sulla costituzione ontologica della stessità (*Selbstheit*) restò inesa. Invero fu fondamentalmente fissato il filo conduttore del problema» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. Niemayer Verlag, Tübingen 1979 [or. 1926], § 64, p. 317. La traduzione di questo come di altri testi stranieri è nostra). Sul primo pensiero di Heidegger sulla teologia cf. A. ARDOVINO, «Fenomenologia e teologia nel primo Heidegger» in *Rassegna di Teologia* 41 (2000) 367-394.

[86] Vengono presi in considerazione i *Beiträge zur Philosophie*, secondo la sistemazione operata da F. W. von Herrmann, nella *Gesamtausgabe*. L'articolo dal quale è partito il nostro approfondimento sulla religione in Heidegger è: J-F. COURTINE, «Les traces et le passage de Dieu dans les "Beiträge zur Philosophie" de Martin Heidegger», in *Archivio di Filosofia* 1-3 (1994), 519-538.

[87] M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?* (Con estratti della «Lettera su l'Umanismo») (a cura di A. Carlini), La Nuova Italia, Scandicci, Firenze 1953, 119-120. La stessa posizione neutrale della filosofia veniva dichiarata già nel 1929, come lo stesso autore ricorda, aggiungendo che sarebbe precipitoso e arbitrario considerare atea la sua posizione, perché già allora in *Vom Wesen des Grundes* scriveva: «Con l'interpretazione ontologica dell'essere esistenziale come essere-nel-mondo non si decide né positivamente né negativamente su la possibilità dell'essere riguardo a Dio. Con la chiarificazione, tuttavia, della trascendenza noi guadagniamo per la prima volta un concetto sufficiente dell'essere esistenziale, in considerazione del quale può essere ora sollevata la questione come ontologicamente si pone il problema del rapporto dell'essere esistenziale con Dio» (ivi, 120).

[88] Ivi.

[89] Ivi.

^[90] *Ivi*, 121.

^[91] *Ivi*, 122.

^[92] È ciò che si trova già in *Sein und Zeit*: "Sein ist das transcendens schlechtin" (§7). L'edizione tedesca da noi citata riporta un'annotazione del manoscritto dell'autore: "Transcendens freilich nicht - trotz alles meta-physischen Anklangs - scholastisch und griechisch-platonisch κοινον (*koinon*), sondern Transzendenz als das Ekstatische - Zeitlichkeit - Temporalität; aber 'Horizont'! Seyn hat Seyendes 'überdacht'. Transzendenz aber von Wahrheit des Seyns her: das Ereignis (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 440). Traduzione: «Trascendente certamente non come scolastico e greco-platonico κοινον (*koinon*) – nonostante ogni sua assonanza metafisica – bensì trascendenza come l'estatico – Temporalità; ma 'orizzonte'. L'Essere ha 'ripensato' [oppure ricoperto] l'ente. Trascendenza, ma a partire dalla verità dell'Essere: l'evento».

^[93] Friedrich Hölderlin poeta tedesco (1770-1843) il cui referente principale è costituito dalla Grecia classica, ripresa nei termini del mito estetico ed etico. In lui affiora l'intento di una sintesi tra natura e spirito, pur nella recezione di ciò che l'anima greca aveva di più tipico: il senso tragico del fato. Tra le sue opere sono ricordati scritti in poesia, come *Lamento di Menone per Diotima* (1798), *L'unico* (1801), *Patmos* (1801-1802), *Il Reno* (1802) e scritti in prosa come il romanzo epistolare *Iperione* (1787-1799) e il dramma incompiuto *La morte di Empedocle* (1797-1799).

^[94] Si possono qui cogliere, di sfuggita, allusioni teologiche, che partono dalla impossibilità di vedere il volto di Dio dopo il peccato delle origini (secondo l'interpretazione di Martin Lutero di Gen 3), come pure il fatto che nei racconti biblici l'uomo incontra Dio sempre di sfuggita e senza mai poterlo trattenere. Di Dio si può cogliere il passaggio, udirne la voce, ma non si può scorgere l'aspetto. Così, ad esempio, in 1Re 19,11.12-13: «Ecco il Signore passò... Dopo il terremoto ci fu un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco ci fu il mormorio di un vento leggero. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco, sentì una voce che gli diceva: "Che fai qui, Elia?". Dio non si può contenere (Cf. 1Re 8,27 «Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, tanto meno questa casa che io ho costruita!»; cf. anche Is 66,1; Ger 23,24; At 7,49; At 17,24). Dio non si può trattenere (cf. Lc 4,42-43: «Sul far del giorno uscì e si recò in un luogo deserto. Ma le folle lo cercavano, lo raggiunsero e volevano trattenerlo perché non se ne andasse via da loro. Egli però disse: "Bisogna che io annunzi il regno di Dio anche alle altre città"; Gv 20,17: «Gesù le disse: "Non mi trattenero, perché non sono ancora salito al Padre; ma vada dai miei fratelli"»).

^[95] Cf. J-F. COURTINE, «Les traces...», cit., 522-523, che spiega questo pensiero appoggiandosi alla considerazione che se i mortali accettano la propria mortalità con serenità e consapevolezza superano anche gli immortali a motivo della conoscenza che essi hanno della morte e della fine, insomma dell'abisso (*Abgründlichkeit*).

^[96] Così ritengono alcuni commentatori che fanno riferimento alla *Lettera sull'umanesimo* di Heidegger. Cf. J. MÖLLER, "Il problema di Dio nella storia del pensiero europeo", in W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.) *Corso di teologia fondamentale 1, trattato sulla religione*, cit., 104-105.

^[97] ἥϊος ἀνθρώπων / daijmon, cioè «il soggiorno (familiare) dell'uomo è l'apertura in cui si fa presente l'essenza divina (il prodigioso)» - traduce Heidegger [«Lettera su l'Umanesimo», in M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?* (con estratti della «Lettera su l'Umanesimo»), cit., 124-125].

^[98] Eraclito di Efeso filosofo greco (ca. 520-ca. 460 a. C.), che nel suo scritto *Sulla natura* indica nel fuoco il principio del tutto e contro gli Eleati sostenitori dell'essere immutabile, afferma la realtà di ogni cosa nel divenire.

^[99] Il racconto è nella *Lettera sull'umanesimo*, cf. M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?* (con estratti della "Lettera su l'Umanesimo"), cit., 124-125.

^[100] Su questo punto cf. anche l'opinione, che non ci sentiamo di condividere in pieno, di chi ritiene che Heidegger rifiuti esplicitamente Dio e non abbia compiuto nessun passo significativo verso di lui: E. CORETH, «Fuga o avvento degli Dei? Sulla questione di Dio in Martin Heidegger», in *Rassegna di teologia* (1996) 581-595.

^[101] È questa una delle affermazioni cardini del breve scritto di M. HEIDEGGER, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Firenze 1974 (originale del 1969).

^[102] Cf. U. REGINA, *Heidegger. Esistenza e Sacro*, Morcelliana, Brescia 1974.

^[103] Jacques Derrida filosofo francese (nato il 1930, vivente). Opera principale: *La scrittura e la differenza* (1967). Partendo dall'analisi di M. Heidegger, ha sostenuto l'impraticabilità del linguaggio come via per conoscere l'essere perché questo è 'differenza' rispetto a qualunque forma individuale.

^[104] Il seminario si è svolto a Capri il 28/2 e 1/3/1994, con la presenza di alcuni cultori di filosofia, i cui contributi sono stati raccolti nel volume: J. DERRIDA - G. VATTIMO (a cura di), *La religione*, Laterza, Bari 1995.

^[105] Hans Georg Gadamer, filosofo tedesco (nato il 1900). Allievo, oltre che di Nathorp, anche di Heidegger. È famoso per aver approfondito a livello sistematico l'ermeneutica storica. L'opera più importante è *Verità e metodo* (1960).

^[106] Cf. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1996.

^[107] J. Derrida - G. Vattimo, *La religione*, cit., 18.

^[108] *Ivi* 55s.

^[109] «Nella testimonianza, la verità è promessa di là da ogni prova, da ogni percezione, da ogni dimostrazione intuitiva. Anche se mento spergiuro [...] prometto la verità e domando all'altro di credere all'altro che sono, là dove sono il solo a poter testimoniare [...] Sarebbe come dire: credi a ciò che ti dico come si crede a un miracolo. [...] L'attestazione pura, se c'è, appartiene all'esperienza della fede e del miracolo. Implicata in ogni "legame sociale", nel più ordinario, si rende indispensabile tanto alla Scienza quanto alla Filosofia e alla Religione» (J. DERRIDA, «Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione», in J. DERRIDA - G. VATTIMO, *La religione*, cit., 70-71).

^[110] G. VATTIMO, «La traccia della traccia», in J. DERRIDA - G. VATTIMO, *La religione*, cit. 79.

^[111] H. G. GADAMER, «La religione e le religioni», in J. DERRIDA - G. VATTIMO, *La religione*, cit. 201.

^[112] G. VATTIMO, «La traccia della traccia», in J. DERRIDA - G. VATTIMO, *La religione*, cit., 88.

^[113] *Ivi*.

[114] *Ivi*, 89.

[115] *Ivi*.

[116] Questa risposta alla *filosofia del sospetto* è avallata dall'interessante osservazione di chi non solo la formula in termini simili, ma cerca anche di individuare piste nuove per un rinnovato spirito religioso, che porti unità e pace al mondo intero. Cf. E. TRIAS, *La edad del espíritu*, Destino, Barcellona 1995³. L'accenno è alla «religione dello spirito» profetizzata dall'abate Gioacchino da Fiore nel XII secolo. Cf., anche E. TRIAS, «Pensare la religione (il simbolo e il sacro)», in J. DERRIDA - G. VATTIMO, *La religione*, cit., 91-107.

[117] «La religione è oggi un luogo essenziale per gli incontri e per le pratiche degli uomini, in riferimento al *sacro* e al divino [...] Luogo d'incontro e luogo di pratica diretta verso il meglio, la religione resta una realtà incessantemente mutevole, sempre ripresa, sempre modificata. Il discorso religioso cerca di affermare meglio le basi della fede che gli uomini tendono a conservarsi gli uni per gli altri. Ma ci saranno sempre degli individui che parleranno per respingere la fede degli altri e rivendicare il diritto alla differenza. Il discorso religioso deve dunque costantemente riprendere il suo lavoro tra gli uomini ammettendo il pluralismo delle scelte accolte e vissute» (M. DESPLAND, voce *Religione* in: *Grande dizionario ...*, cit., 1744).

[118] J. COBB, «Il cristianesimo è una religione?» in *Concilium* 16 (1980/6) 21-37 [955-971].

[119] Cf. la raccolta di testi a noi nota in tedesco come: J. H. NEWMAN, *Die Kirche* II, Einsiedeln 1945, 184.

[120] Sulla questione cf. L. BORDIGNON, «Il cristianesimo è una religione» in: *CredereOggi* 1 (1981/1) 75-84.

[121] K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*. Antologia a cura di Helmut Gollwitzer, Dehoniane, Bologna, 1980, 47 [I/2,329]).

[122] *Ivi*, 47-48 [I/2,327]).

[123] *Ivi*.

[124] [I/2,330] (*Ivi* 49).

[125] Così, ad esempio, si ritrova in R. SCHAEFFLER, «Verso un concetto filosofico della religione», in W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.) *Corso di teologia fondamentale 1, trattato sulla religione*, cit., 71-72.

[126] W. PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia 1983, 553.

[127] H. FRIES, «Religione», in: *Dizionario teologico*, Queriniana 1977 (3.a), 104.

[128] Nella conclusione del già citato articolo di J. Cobb si propone di utilizzare la parola "vie" anziché religioni, vedendo in tutte le religioni delle strade, tra le quali, come approfondiremo in seguito, brilla e dà valore a tutte le altre la via di Cristo, anzi la Via che è Cristo (cf. Gv. 14,6: «Gli disse Gesù: "Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me"»).

[129] NA 2 EV/1 856.

[130] NA, *ivi*.

[131] Cf. la riflessione che ha impegnato L'Associazione Teologica Italiana, in preparazione del congresso tenuto a Troina (EN) tra l'8 e il 12 settembre 1997 e che sia in quell'occasione, che nei convegni preparatori, ha visto impegnati in un fruttuoso dialogo teologici e studiosi della religione. Cf. la ricostruzione e la valutazione di questo itinerario in P. CODA, «Significato e obiettivo di un percorso di ricerca», IN ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, e religioni*, cit., 17-42.

[132] AG 3 EV/1 1092.

[133] Cf. M. SECKLER, «Il concetto teologico di religione», in W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale 1, trattato sulla religione*, cit., 203-228, particolarmente p. 204ss: «Teologia delle religioni?».

[134] Su questo cf. H. VALDENFELSEN, *Il fenomeno del cristianesimo*. Una religione mondiale nel mondo delle religioni, Queriniana, Brescia 1995, soprattutto pp. 55ss.