

SCUOLA di TEOLOGIA "Mons. Agostino CASTRILLO"

Corso sulla Rivelazione (G. Mazzillo) Anno 2020/2021

4. UNITA' DIDATTICA - La rivelazione nei suoi momenti strutturali

1) Terminologia

La terminologia italiana, che parla di *ri-velazione*, non ci sembra che indichi immediatamente insieme con lo *s-velamento* (rimuovere il velo) anche un nuovo *ri-velamento* (ricoprire con il velo). Il termine latino *revelatio*, sembra avere solo il significato positivo di «togliere il velo», anche se tale senso positivo è ottenuto attraverso la forma concettuale della doppia negazione (negazione di una negazione: *rimuovere il nascondimento*). È comunque la traduzione del concetto greco *apokalúptein*, che nel suo etimo, anche se ugualmente attraverso la negazione della negazione, non lascia adito ad alcun dubbio: indica rimuovere il nascondimento¹. Se cerchiamo di ricondurre al nocciolo il senso teologico del concetto di *rivelazione*, il rilevamento etimologico certamente non basta. A qualunque schema d'interpretazione ci si aggrappi, l'analisi ci conduce a individuare due livelli distinti del concetto stesso, che passano trasversalmente ad ogni altra concettualizzazione. Sono la *rivelazione come atto* e la *rivelazione come dato*. La prima indica la realtà della comunicazione di Dio. È l'atto comunicativo globale che, pur attraverso diversi momenti e differenti modalità comunicative, tocca sia colui che *apre* ed effettua la comunicazione sia colui che la recepisce e, in questo senso, la *esperimenta*. Anche per questo è stata chiamata "rivelazione come evento". Riguarda tanto Dio quanto l'essere umano. Investe, per forza di cose, la storicità, non fosse altro perché l'uomo esiste storicamente e "vive", facendone esperienza diretta, la comunicazione di Dio *nella storia e attraverso la storia*. La recepisce ancora secondo la sua dimensione sociale, attraverso la sua appartenenza ad una comunità di fede.

Questa prima accezione della rivelazione indica il dialogo che Dio ha pensato e iniziato con l'uomo; viene prima che si *sedimenti* quanto Dio comunica. È una dimensione fondamentale della rivelazione e, come vedremo, sebbene porti naturalmente al secondo momento, rimane in qualche maniera sempre operante, anche se in una modalità differente dall'altra. Se così non fosse, la comunicazione di Dio si ridurrebbe a una cristallizzazione di formule e la sua volontà salvifica, sempre dinamica e attuale, sarebbe trascurata a vantaggio di un'accumulazione passiva di decreti o di nozioni dottrinali.

Il secondo momento è la *sedimentazione*, che, analogamente a ciò che avviene dopo un'azione protrattasi nel tempo e nello spazio, ne costituisce come il precipitato, la concrezione. Costituisce di quell'azione l'effetto e la convalida. Quest'ulteriore dimensione della comunicazione, che non annulla mai l'azione di Dio, la quale continua a interloquire con i destinatari del suo dialogo salvifico, si ritrova più propriamente in ciò che è stato chiamato *depositum fidei*. È una locuzione più tecnica, che include la verbalizzazione degli atti rivelatori di Dio e l'interpretazione autorevole

¹ Deriva infatti da *apò* che significa *da*, allontanamento, superamento e *kalúptein*, che vuol dire, come nel latino *velare*, coprire, nascondere.

che la comunità credente ne ha dato attraverso le forme di autenticazione e di controllo di cui dispone.

Quanto finora affermato vale per il giudaismo-cristianesimo, in cui il termine *rivelazione* è usato in entrambi i sensi, ma occorre dire che il suo schema fondamentale si ritrova anche nelle altre religioni, almeno in quelle che si appellano esplicitamente all'autorità di Qualcuno o di Qualcosa, per giustificare scritti, tradizioni orali, o anche semplicemente culti o miti ai quali viene dato un valore religioso, di natura sacrale. Raccogliendo in sintesi i diversi momenti strutturanti la rivelazione, i più importanti sembrano essere i seguenti: a) attività comunicante di Dio; b) esperienza umana; c) sedimentazione di ciò che è recepito come rivelazione attraverso la tradizione; d) verbalizzazione orale; e) verbalizzazione scritta. In questi successivi passaggi non è però da credere che vada irrimediabilmente perduto il pronunciamento salvifico e amorevole di Dio. Tanto la parola orale quanto quella scritta attestano ancora che Dio *ha parlato* e *continua* a parlare, *ha amato* e *continua* ad amare. Del resto non c'è salvezza piena, non c'è salvezza vera, così come non c'è autentico amore, che si possa dare per conclusa nel passato. L'amore autentico, al pari della salvezza, è un atto che irrompe continuamente nel presente, superando la stessa barriera del tempo. Giacché si tratta dell'amore salvifico di Dio, questo sottrae l'essere umano alla fallacia del tempo. Investe passato, presente e futuro con un unico abbraccio. Ci chiediamo soltanto quanto ciò sia solo appannaggio della rivelazione giudaico-cristiana e quanto interessi anche le altre religioni. Ma ciò sposta la riflessione sul rapporto tra quest'ultima e le altre eventuali manifestazioni salvifiche di Dio.

2) La "rivelazione storica" e gli appelli che salgono dalle diverse religioni

Che cosa contiene allora l'idea della *rivelazione*? Secondo P. Tillich contiene l'idea di ciò che si *palesa* come recondito e inaccessibile, ma come realtà *incondizionatamente-estranea* (*Unbedingt-Fremde*), alla quale non ha alcun accesso la nostra realtà umana, considerata a partire dalla pura e semplice realtà di questo mondo; ma si mostra anche, contemporaneamente, come realtà *incondizionatamente-palesata*, nel senso che si palesa liberamente da sé, non essendo mai condizionata dall'uomo o, come diremmo oggi, *dal basso*. In quanto tale, la rivelazione appare anche come realtà *tutta propria* (*Ganz-Eigene*), «che è stata sempre presente, appena inizi una via»². La conseguenza è che la realtà *tutta-altra* si mostra a me come *la realtà che mi tocca più di ogni altra*, ma proprio perché mi riguarda direttamente e totalmente, spezza il cerchio della mia limitatezza. La rivelazione si palesa, insomma, di primo acchito, come *inquietudine* (*Beunruhigung*), che viene non dal condizionato, ma dall'incondizionato. Subito dopo è sperimentata come *sfondamento o rottura* (*Durchbrechung*) di ciò che è abituale e consolidato e infine come *cambiamento* (*Umwendung*)³. Sono questi i tre momenti caratteristici della rivelazione indicati da Tillich in un'analisi che conserva tutta la sua validità e il suo fascino.

Le sue osservazioni hanno certamente sullo sfondo l'esperienza della rivelazione del mondo biblico, e tuttavia sono accomunate da un'idea che è anche della fenomenologia delle religioni. Il punto di partenza sembra avere in Tillich un significato simile a quello riscontrato in van der Leeuw. Si può così riassumere: la religione, quando afferma la rivelazione, è come quando afferma il divino: addita ciò da cui ha origine, ma di cui, per sua natura, non dispone, né potrà mai disporre. Il teologo si deve tuttavia chiedere quale valore effettivo sia da dare alla rivelazione

² TILlich, «Die Idee der Offenbarung...», cit., 7.

³ *Ivi*, 410.

anche nelle altre religioni. Anche se ogni religione guarda tutto dalla sua posizione, può essa in genere riconoscere che la rivelazione abbia luogo anche presso le religioni altrui?

È un problema certamente collegato alla visione che ogni religione ha sviluppato nella coraltà di tutte le altre. Riguarda anche la visione teologica e il grado di maturazione relativa al cosiddetto *inclusivismo/esclusivismo*, che fiorisce insieme con il fenomeno religioso e con la coscienza che ogni religione sviluppa di sé. Con il primo, l'*inclusivismo*, si intende quella posizione che non rigetta le altre religioni, ma le integra (*include*), considerandole come riconducibili, seppure in maniera differenziata e imperfetta, al proprio credo. L'*esclusivismo*, invece, sostiene una posizione teologicamente più arretrata. Ritiene che ogni religione escluda le altre, che pertanto devono essere direttamente o indirettamente combattute. Sembrerebbe una posizione più forte, in realtà è solo una forma teologicamente più fragile. Sconfina spesso nel *fondamentalismo*, che rifiuta qualsiasi dialogo con le altre religioni. Non accetta ovviamente che ci sia una qualche forma rivelazione all'infuori della propria esperienza.

L'*inclusivismo* ammette, al contrario, che una qualche forma di "rivelazione" sia possibile anche nelle altre religioni⁴. Partendo dall'idea teologicamente corretta che Dio, per la sua sconfinata grandezza, non può essere interamente catturato nemmeno da un sistema religioso "completo" come il proprio. Ammette pertanto la possibilità che Dio si manifesti anche a quanti sono istituzionalmente al di fuori di quel sistema. Scade nell'indifferentismo allora? Non ci sembra. Almeno fino a quando ritiene la propria religione la forma più completa ed esplicita dell'esperienza religiosa in genere e pertanto quella che consente la verifica dell'autenticità delle altre.

Il teologo cattolico, al pari dei rappresentanti inclusivisti delle altre religioni, può oggi serenamente sostenere quanto anche la Commissione Teologica Internazionale ha riconosciuto, e cioè che si può raggiungere Dio anche attraverso immagini "false" di lui (si pensi al politeismo) o attraverso cerimoniali cultuali e motivazioni mitologiche, oggettivamente non condivisibili. La stessa preghiera praticata nelle altre religioni, come tutto ciò che è espressione dell'esperienza che spinge l'uomo verso la *trascendenza*, va incontro all'Assoluto, e perciò costituisce la base ricettiva di un atto salvifico⁵. Il problema affiora, su questo versante quando si cerca di qualificare l'entità della "rivelazione" contenuta nelle altre religioni. Le posizioni variano anche qui e sono talora contrapposte. Una posizione estrema, francamente non condivisibile, è indicata in quella cosiddetta del *teocentrismo pluralista*. È sostenuta da coloro che sembrano mettere sullo stesso piano tutte le forme di "rivelazione" contenute nelle religioni, sì da ritenere che il cristianesimo non può avere in Cristo alcuna pretesa di normatività per le altre religioni⁶.

⁴ L'idea è già presente in alcuni autori, considerati antesignani del Vaticano II. Così, ad esempio, si legge in R. GUARDINI, *Il Signore*, Morcelliana, Brescia 2005, 404-405, che riporta una frase originale, tagliata nella prima edizione italiana del 1949: «Forse Buddha sarà l'ultimo con cui dovrà cimentarci il cristianesimo. Non v'è ancora alcuno il quale abbia detto che cosa egli significhi sul piano cristiano. Forse Cristo non ha avuto solo un precursore che veniva dall'Antico Testamento, Giovanni, l'ultimo profeta, ma anche uno che usciva dal cuore della cultura dell'antichità, Socrate, e un terzo, che ha pronunziato la parola estrema della conoscenza religiosa orientale e del superamento, Buddha».

⁵ Si richiede sempre una sola condizione: che si asseondi lo Spirito Santo, che universalmente e incontrollabilmente opera dappertutto. Tale atto salvifico è comunque sempre derivato dalla salvezza universale di Cristo, «in quanto un atto salvifico si può avere anche attraverso una mediazione erronea; ma questo non significa il riconoscimento oggettivo di tale mediazione religiosa come mediazione salvifica, benché questa preghiera autentica sia stata suscitata dallo Spirito Santo» [COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Il cristianesimo e le religioni», in *Il Regno-Documenti* 42 (1997/3) 75-89, qui 77 (punto I.4)]. L'ultima precisazione fa riferimento al testo del PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *Dialogo e annuncio*, n. 27.

⁶ «Così questi teologi stanno proponendo un modello teologico che vede *Cristo insieme con altre religioni e altre figure religiose*. Ancor più che nel modello precedente, essi insistono nel dire che è possibile/probabile che, con Cristo e il cristianesimo, altre

Propendeva per una posizione meno radicale, anche se sul suo pensiero erano intervenute diverse richieste di chiarimento, alle quali è stato dato riscontro, J. Dupuis, che riguardo alla rivelazione partiva dai cinque modelli interpretativi di A. Dulles⁷. Essi interpretano rispettivamente la rivelazione come dottrina, come storia, come esperienza interiore, come presenza dialettica e come nuova consapevolezza. Arrivava a formulare una sua posizione sulla rivelazione nelle altre religioni nei termini di un'indiretta rivelazione contenuta in esse, ma sempre in riferimento alla rivelazione compiuta in Cristo:

«La nostra proposta è così riassumibile: la personale esperienza dello Spirito dei veggenti, in quanto costituisce, per provvidenza divina, un'apertura personale di Dio alle nazioni, e in quanto è stata documentata in maniera autentica nelle loro sacre scritture, è una parola personale che Dio rivolge ad esse tramite intermediari di sua scelta. Questa parola può essere chiamata, in un senso reale, "una parola ispirata da Dio", a patto che non si dia un'interpretazione troppo rigorosa del concetto e che si tenga sufficientemente conto dell'influsso cosmico dello Spirito Santo»⁸.

Ragionando analogamente e in maniera consequenziale, a noi sembra che se lo Spirito di Dio agisce anche nelle altre religioni e nell'esperienza religiosa, ogni esperienza religiosa disponga di ciò che abbiamo chiamato "profezia" come strumento di autopurificazione⁹. La profezia ci sembra il mezzo meraviglioso con il quale l'Assoluto rende gli uomini consapevoli dell'inadeguatezza della religione, dei suoi limiti e talora dei suoi tradimenti. È ciò attraverso cui la religione si purifica e si autorigena.

È una posizione, che abbiamo trovato espressa anche in Paul Tillich¹⁰ e ci sembra possa ben recuperare la dimensione del *mistero*, che rimane sempre tale, anche nella forma giudaico-cristiana della rivelazione. Per Tillich è collegato al valore della religione come vera e propria dimensione costitutiva della realtà umana. Egli era solito asserire che le religioni restano comunque tutte sotto il segno dell'ambiguità dell'uomo, che tuttavia può essere vinta, in uno sforzo di autosuperamento, con un'ulteriore apertura alla fede. Il cristianesimo, fondato su Cristo e il suo Vangelo, offre comunque le basi per questa capacità sempre recettiva, facendo sì che la religione sia

tradizioni abbiano la loro validità propria e indipendente e un loro posto al sole. Come suggerisce il mito della torre di Babele, il pluralismo può essere volontà di Dio. Il *verum* (la verità) può non essere identico *all'unum* (l'unità) (Panikkar). Più concretamente e scomodamente, può darsi che il buddismo e l'induismo siano tanto importanti per la storia della salvezza quanto lo è il cristianesimo, oppure che altri rivelatori e salvatori siano tanto importanti quanto Gesù di Nazaret. Ecco, è questo il crocevia» (P. E. KNITTER, «La teologia cattolica delle religioni a un crocevia», in H. KÜNG - J. MOLTSMANN [edd.], «Il cristianesimo tra le religioni mondiali» in *Concilium* 22 [1986] 133-144). Come rappresentanti del *teocentrismo pluralista* vengono fatti a riguardo i nomi di J. Hick, P.F. Knitter e A. Race. Cf. J. HICK, *Christianity at the Centre*, Macmillan, London 1968; P. F. KNITTER, *Towards a protestant Theology of Religions*, Elwert, Marburg 1974; P. F. KNITTER, *Per una teologia della liberazione delle religioni*, in HICK - KNITTER (edd.), *L'unicità cristiana: un mito?*, Cittadella, Assisi 1994, 313-345; A. RACE, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.

⁷ Cf. A. DULLES, *Models of Revelation*, Orbis Books, Maryknoll, New York 1992.

⁸ DUPUIS, *Verso una teologia...*, cit., 335.

⁹ L'impostazione generale, le motivazioni di fondo e le modalità delle risorse della religione per una sua continua purificazione sono reperibili nel nostro volume *L'uomo sulle tracce di Dio...*, cit., soprattutto nei paragrafi dedicati esplicitamente all'argomento, come, ad esempio, «La teologia e il controllo critico sulla religione» (pp. 134-135) e i capitoli III e IV, dedicati alla critica religiosa (137-207).

¹⁰ Paul Tillich (1886-1965) verso la fine della sua vita enunciava quattro principi, che gli sembravano appartenere ormai al patrimonio della scienza delle religioni: 1) Tutte le religioni contengono «forze di rivelazione e di salvezza»; 2) l'uomo le può ricevere solo nelle effettive condizioni di limitatezza in cui versa, dovute alla sua natura, cultura e storia; 3) ogni rivelazione contiene spazio sufficiente per una critica che può muovere da diverse angolazioni, ma che tende alla purificazione della religione stessa (questa critica può essere di natura mistica, profetica o secolare); 4) la storia delle religioni può contenere un avvenimento centrale, partendo dal quale si rende possibile una «teologia universale» (cf. J. VIDAL, «Tillich e Eliade», in *Grande dizionario ...*, cit., 2143-2146).

«prima di tutto una mano aperta, per ricevere un dono, e solo secondariamente una mano attiva per distribuire doni»¹¹.

Riteniamo che questa posizione sia abbastanza rappresentativa di una teologia più matura e che, nonostante le debite cautele e differenziazioni, avvicini cattolici ed evangelici su un punto non di poco conto, qual è la concezione della rivelazione. Ciò non significa aver risolto ogni problema; nemmeno dal punto di vista di un ipotetico soggetto che volesse comparare le varie religioni, per scegliere quella che sembra offrirgli maggiori garanzie di credibilità. Tali garanzie sono legittimamente da ricercare. Chiederle non significa compromettere la genuinità della propria fede, ma indica piuttosto serietà e rispetto per la stessa fede, che non può mai essere confusa con ciò che chiamiamo, per intenderci, “creduloneria”.

3) Il “punto centrale” della fede cristiana

Da quanto finora detto dovrebbe risultare che l'autolegittimazione della rivelazione non incontra ostacoli insormontabili in campo ecumenico specificamente cristiano. Precede tuttavia quest'ambito riguardante il dialogo con le altre religioni in generale. A questo punto è utile ricordare che l'espressione “ecumenismo” è adoperata per quanti credono in Cristo come punto culminante della rivelazione storica di Dio all'umanità, mentre quella relativa ai rapporti con le religioni in genere è espressa dalla formulazione “dialogo interreligioso”.

Tuttavia è proprio in quest'ambito che s'incontrano le difficoltà maggiori. A cominciare dal dilemma già accennato da cui dipende il valore della cosiddetta “esperienza religiosa” e che è già apparso nei termini alternativi: «Trascendenza come fuga o come illimitatezza dell'anima?».

Se a questa domanda, posta sul versante della sensatezza della ricerca, abbiamo cercato di dare una prima provvisoria risposta, parlandone nei termini di un'apertura o chiusura dell'esistenza umana, qui essa riaffiora come bisogno di riconoscimento e di rilevanza della vita personale e individuale. Viene riproposta in questa domanda: Non può essere che ogni costruzione religiosa, inclusa quella cristiano-cattolica, sia un puro e semplice espediente per sfuggire a quella che è stata chiamata «l'indifferenza del mondo»? Indifferenza a che cosa? Innanzi tutto alla propria persona, che si ritiene rinchiusa in un'insuperabile solitudine.

Entrando nel merito di questa domanda, che anche quando non è formulata esplicitamente come tale, fa da sfondo a molti atteggiamenti dell'uomo occidentale, Jürgen Werbick parte da un'esperienza non rara nel nostro emisfero. È l'esperienza frustrante dell'individuo nel «mancato riconoscimento da parte del mondo» nei suoi confronti, e ciò proprio nel momento in cui la rete di relazioni con gli altri mostra la sua fallacia. È l'esperienza di abbandono al proprio destino nel punto più essenziale: quando ne va della propria vita e della propria morte.

In un toccante capitolo sull'impegnativa domanda «Verità nella relazione con l'assoluto?» l'autore evidenzia innanzi tutto il contrasto fondamentale tra «la dignità dell'uomo e l'indifferenza del mondo»¹² e addita il disincanto di quella promessa di “vita riuscita”, già da noi precedentemente riportata come uno dei presupposti della teoria della comunicazione. Egli annota:

¹¹ Cf. R. MARLÉ, «Tillich Paul», in *Grande dizionario ...cit.*, 2141-2142.

¹² J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 180ss.

«Il desiderio di non essere mai adoperato come mezzo, ma di essere sempre anche riconosciuto come fine in sé; il desiderio dell'inveramento di quella promessa che sembra data nell'uomo stesso – nella ragione, che gerarchizza mezzi e fini –, della promessa che il 'fine ultimo di ogni esistenza sia perlomeno anche la verifica di ogni uomo come fine in se stesso, va inevitabilmente incontro a una delusione originaria: all' "esperienza dell'indifferenza del mondo"»¹³.

A questa **indifferenza** sembra si arrivi con gradualità, scoprendola innanzi tutto casualmente nelle singole esperienze negative, il cui numero però cresce con l'aumentare degli anni, fino a diventare esperienza di «visuali parziali di una totalità omogenea» e la contraddittoria percezione che lo stesso mondo da noi abitato non è la «casa paterna» che immaginavamo, ma si mostra di colpo per quello che è: «luogo che non riconosce più il figlio». È pertanto l'esperienza fallimentare:

«non l'una o l'altra persona ci addolorano con la loro indifferenza, [...] non una o l'altra situazione ci sopraffà, ma [...] attraverso queste persone e situazioni **ci parla per così dire il silenzio del mondo, la sua indifferenza completa verso la nostra esistenza**»¹⁴.

Nessuna via d'uscita, allora? Nessuna salvezza? Werbick discute l'alternativa, anch'essa desolante di **Leszek Kolakowski**: o la rassegnazione a costruirsi il mondo secondo un'organizzazione mitica, oppure nascondere l'esperienza del fallimento sotto un complesso istituzionale che appiattisce la vita nella quotidianità effettiva.

Per coloro che non si rassegnano alla seconda opzione resta allora solo **l'affabulazione mitica?** Così sembrerebbe. Ma di che cosa propriamente si tratta? Si tratta principalmente dello sforzo della mente umana di dare sensatezza alla vita del singolo e della storia, ricorrendo a visioni complessive, che affermano una **realtà assoluta capace di giustificare ogni atto e qualsiasi momento umano, per sua natura sempre relativo**. Alcuni denunciano un'operazione di questo genere sia nelle "costruzioni religiose", dove l'operazione mitologizzante dell'uomo è da altri esplicitamente denunciata come tale, sia nelle costruzioni metafisiche del passato, dove – particolarmente nell'idealismo – la stessa funzione della mente umana si presenta nei tratti più raffinati e più dignitosi della riflessione speculativa. Ma in ogni caso, si conclude, è pur sempre un mito sublimato, che conferisce i tratti del divino, rinominato *Assoluto*¹⁵, a idee prodotte dalla mente umana.

A questa critica si aggiunge quella dell'assolutismo, che, come è apparso anche a noi, spesso nasce da una erronea quanto sciagurata comprensione dello stesso Assoluto¹⁶. Quando questi diviene una sorta di altare di Moloch, l'idolo cananeo cui venivano sacrificati gli esseri umani, soprattutto bambini, non siamo più in presenza di un **Assoluto come Trascendenza e superamento dei limiti umani**, ma in una tirannia assoluta, perpetrata in nome di una religione completamente impazzita.

Ma quando ciò accade, non è necessario demolire il concetto stesso di religione,¹⁷ perché la critica alla religione deve diventare anche critica religiosa, cioè deve essere condotta dalla religione stessa

¹³ *Ivi*, con il rimando dell'autore a: L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, trad. ted., 1973, 90.

¹⁴ Questa sconfortata, progressiva sequenza di fallimenti è ricostruita con le parole di KOLAKOWSKI, *Die Gegenwärtigkeit...*, cit., 93-94.

¹⁵ Cf. J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 182-184, dove ricorre la citazione di alcuni studiosi del cosiddetto *postmoderno*: J-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*. Rapporto sul sapere, Feltrinelli, Milano 1991⁶; W. WELSCH, *Unsere postmoderne moderne*, Berlin 1993⁴.

¹⁶ Cf. La critica al fondamentalismo e alle altre forme di religiosità distorta o "patologica" in MAZZILLO, *L'uomo sulle tracce di Dio...*, cit., 145 e *passim*.

¹⁷ Ciò accade sulla scia della critica di K. Barth anche in autori più recenti, come ad esempio, in H.J. KRAUS, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen - Vluyn 1982.

in oggetto, oltre che dalla teologia. Del resto non è l'Assoluto in quanto tale a dover essere messo in discussione, ma il tipo di *assolutezza* che a questo si attribuisce. Dal nostro punto di vista non può essere un'assolutezza contro l'uomo, per la sua distruzione e per quella del suo ambiente vitale. Ma è l'assolutezza del suo valore, della sua persona, della sua libertà, che l'Assoluto stesso garantisce e non mette in discussione. Secondo i criteri di Werbick, **l'Assoluto non si autolegittima chiedendo il sacrificio di qualcuno in suo favore, oppure presentandosi come un regolatore sociale, né tanto meno affermandosi come pretesa totalitaria**¹⁸. Nella nostra impostazione, la sua absolutezza è nel riferimento incondizionato, cioè originale, inedito e immeritato, a una relazione che, nel caso cristiano, è una relazione d'amore assoluta. In altre parole, siamo davanti all'Assoluto Amore. E proprio ciò costituisce la garanzia dell'Assoluto stesso e la critica permanente a ogni ricaduta in qualsiasi forma di assolutismo.

Anche Werbick è vicino a quest'impostazione. Soprattutto quando **mette in rapporto la relatività dell'uomo e l'Assoluto, con l'intima e innata relazionalità umana** e – potremmo aggiungere a nostra volta – con **l'innata e assoluta Relazionalità di Dio**.

Sicché:

«L'idea cristiana di Dio ha cercato di pensare Dio come l'assoluto partendo dall'assolutezza della sua bontà, in cui egli non si chiude all'autodeterminazione della libertà finita – non la nega –, bensì si apre ad essa, cosicché questa può pervenire in lui a se stessa. Perciò la relatività dell'uomo non è affermata come eliminazione del fatto che egli è fine a se stesso, bensì è stata pensata come *relazionalità*: come inserimento in quell'autodeterminazione dell'assoluto, che torna come tale incondizionatamente a beneficio dell'uomo e della sua libertà»¹⁹.

Ritorna qui il valore dell'uomo nella concezione cristiana espressa già da Ireneo, che nella doppia e reciproca formula della gloria di Dio e della vita dell'uomo, proclama un assioma che congiunge per sempre l'uomo a Dio e Dio all'uomo, e potremmo dire la teologia all'antropologia e l'antropologia alla teologia: ***Gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*** («la gloria di Dio è l'uomo vivente e, a sua volta, la vita dell'uomo è la visione di Dio») ²⁰.

È nota, a riguardo l'impostazione di K. Rahner, in cui la teologia assume una decisa connotazione antropologica, fino a parlare della *dogmatica* cristiana come vera e propria *antropologia*. Ne era cosciente lo stesso teologo, che quasi programmaticamente si proponeva «[...] di mostrare perché oggi la teologia dogmatica debba configurarsi come antropologia teologica e perché sia oggi necessario e fruttuoso attuare una svolta antropocentrica»²¹. Ma vi perviene anche P. Sequeri, sebbene per un'altra strada, nel recupero della relazionalità umana come sistema di passioni interagenti con Dio, in quanto loro destinatario e interlocutore. Su questa strada la fede e la dottrina ad essa relativa non possono non innervare l'antropologia, fino a dire che «la dottrina della fede che salva appartiene di diritto al campo della antropologia cristiana»²².

Ma ritorna, a nostro modo di vedere, anche il motivo che congiunge l'Assoluto al contingente e l'Infinito al finito: la loro relazionalità. Una relazionalità innatamente costitutiva: quella di Dio; una relazionalità creaturalmente costituita, e su questa via, costitutiva: quella dell'uomo.

¹⁸ Cf. «Criteriologia dell'assoluto», in J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 188-195.

¹⁹ J. WERBICK, *Essere responsabili...*, cit., 190.

²⁰ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 20, 7. Cf. anche GIOVANNI PAOLO II, «L'uomo, creato a immagine di Dio», 9 aprile 1986, in www.disf.org/Documentazione/05-1-860409-CatMer_ita.asp.

²¹ K. RAHNER, «Theologie und Anthropologie», in *Schriften zur Theologie*, VIII, Einsiedeln 1967, 43-65 [trad. it «Teologia e antropologia», in *Nuovi Saggi*, III, Paoline, Roma 1969, 45-72, qui 45].

²² P. A. SEQUERI, *L'idea della fede*. Trattato di teologia fondamentale, Glossa, Milano 2002, 2.

È in forza di questa relazionalità e solo a motivo di essa che l'uomo è capace di andare alla ricerca di Dio, di cui avverte anche un innato bisogno. La possibilità è comunque anche desiderio. Ne troviamo una sintesi autorevole nel magistero di Giovanni Paolo II, fino all'efficace introduzione della sua *Fides et ratio*:

«La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»²³.

L'uomo è *capax Dei* (cioè *capace di Dio*). È una formula felice, di solito attribuita a Tommaso d'Aquino, che, l'adoperava spesso per l'anima umana, facendone la base della sua antropologia teologica²⁴. In realtà corrisponde a una convinzione che viene da più lontano. È stata documentata per la prima volta in Rufino (IV sec.), a proposito dell'incarnazione²⁵; in Giuliano Pomerio (V sec.), in riferimento ad Adamo come primo essere *capax Dei*²⁶; in Agostino, che parte dall'immagine di Dio nell'uomo come base per la sua "partecipazione" alla natura di Dio²⁷; in Bonaventura, che, citando Agostino, si riferisce all'*ordinamento* immediato dell'uomo verso Dio e pertanto lo ritiene *capax Dei* e - reciprocamente - configurato a Dio perché ne è *capace*²⁸.

Deriva da qui il fatto che l'uomo sia capace di *beatitudine* e anche capace della *Trinità* (*capax Trinitatis*)²⁹. Si fonda qui, secondo la nostra concezione della rivelazione, la sua comunicabilità e la relazionalità da essa inscindibile. Ma si basa anche qui ogni considerazione sull'affidabilità tanto dell'uomo e delle sue strutture costitutive, quanto della rivelazione medesima, come realtà anch'essa affidabile, perché mistero traducibile e di fatto tradotto nella realtà umana. Parte infine da queste considerazioni previe ogni successivo discorso sull'affidabilità di Dio e sulla sua rivelazione come parola ultimativa e definitiva sull'uomo e sulla realtà nel suo insieme³⁰.

In ultima analisi, dalla genuinità del continuo riferimento umano alla sua profondità, come appello e come fondamento, si può e si deve incessantemente passare a considerare la genuinità dell'interlocutore, che è l'altro e il Tutto-Altro. Sì, proprio l'affidabilità umana al suo più autentico "sentire" converge alla fine con l'affidabilità di Colui che ne è il Destinatario e il Referente, oltre che il Fondamento. È il Tu reale e autentico cui ci affidiamo, perché a Lui continuamente ci rapportiamo.

Arrivati a questo punto il *sentire* sfocia nell'*assentire*. Non nel senso che siamo costretti a credere in Dio, ma perché di certo siamo condotti a una domanda fondamentale e ad una opzione basilare.

²³ L'enciclica fa riferimento ai testi biblici di *Es* 33, 18; *Sal* 27 [26], 8-9; 63 [62], 2-3; *Gv* 14, 8; *1 Gv* 3, 2 e si sviluppa sui grandi temi contenuti in questo *incipit*. Ad essi e all'intera enciclica si fa riferimento, com'è ovvio, nei più recenti trattati di teologia fondamentali. Tra questi si distingue particolarmente, per la quantità dei riferimenti e i relativi approfondimenti, il già citato S. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit. L'autore mettendo in rapporto tale innato desiderio di Dio con l'*interiorità oggettiva* e l'assunto greco *gnōti seautōn* (conosci te stesso) ne fa il punto di partenza per la ricerca di senso dell'uomo di ogni tempo. Cf. *ivi*, 92 ss. e *passim*.

²⁴ «L'anima è capace di Dio, perché è a sua immagine» (III, q.6, a. 2c). Rispetto al rapporto con Dio cf. anche I-II, q.113, a.10: «eo enim quod facta est ad immagine Dei, capax est Dei per gratiam»; cf., a riguardo, R. SPIAZZI, *Natura e grazia: fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

²⁵ Cf. PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...*, cit., 94, che annota: *anima capax Dei*, in *Symb.* 13 [PL 21,352];

²⁶ *Ivi*: *primus homo capax Dei*, in *Vit. Cont.* 2,18 [PL 59, 463].

²⁷ *Ivi*: *De Trin.*, XIV,8,11.

²⁸ *Ivi*: *II Sent.* d. 16, a. 1 q. 1c.

²⁹ *Ivi*: AGOSTINO, *De Trin.* XIV, 7.

³⁰ Il pensiero va naturalmente alle due opere specifiche su questi ultimi argomenti: P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 e VERWEYEN, *La parola definitiva...*, cit.

Se diamo credito a *ciò che ci chiama* dalla nostra relazionalità, possiamo e vogliamo dare anche credito a *Colui che ci interpella come Tu* della nostra vita? La questione sfocia di nuovo nel dilemma esistenziale più che cognitivo: l'apertura o la chiusura della nostra esistenza a ciò che ci trascende.

La ricerca del senso complessivo del vivere e del morire è ricerca del senso dell'esistere, ma diventa ben presto ricerca del senso stesso dell'essere, tanto da domandarsi se essere abbia un senso. Così come diventa impellente la domanda: Fino a che punto «l'uomo *conoscendo se stesso* come *capace di Dio*, si riconosce *capace di ascoltare la Parola di Dio*?

Scriva Salvador Pié-Ninot:

«L'uomo, attraverso la ricerca di un senso ultimo e definitivo, scopre se stesso come "un soggetto libero che agisce nella storia": libero, in quanto è capace di riflettere per scegliere; e storico, perché questa scelta libera la deve realizzare nella e attraverso la storia»³¹.

Nonostante la formulazione positiva, l'autore non dà ancora per superata la precedente obiezione sull'indifferenza del mondo e prima ancora di considerare valida l'esperienza dell'essere nel mondo, quella cui siamo pervenuti attraverso il ricorso all'indistruttibile valore della relazionalità, aggiunge:

«A partire da questa situazione, l'uomo si sperimenta come un soggetto sempre aperto al futuro e in ricerca del valore ultimo dell'esperienza storica radicale, che si esprime in forma estrema nelle tre grandi questioni del senso della vita: la domanda sull'amore, la domanda sul male e la morte, e la domanda sul futuro».

Il problema di fondo riappare in queste tre grandi questioni, mentre si riconosce che

«L'apertura dinamica dell'uomo, che queste tre grandi domande presuppongono, si trasforma nella condizione di possibilità umana di poter giungere alla loro piena risposta e realizzazione nella speranza, solamente possibile grazie alla rivelazione gratuita di Dio in Gesù il Cristo. Questa rivelazione per essere accessibile all'uomo esige che la sua espressione si renda visibile nella storia concreta in quanto si fa presente e 'si incarna' attraverso la parola»³².

Come si può notare, la "riuscita della vita" viene così a coincidere con la "sensatezza" della vita stessa e questa con la realizzazione della speranza di cui appare gravida³³. Ma di quale speranza si tratta? Si tratta della possibilità che si dia «una rivelazione gratuita di Dio in Gesù Cristo».

Il problema della legittimazione della fede nel suo punto centrale si apre così al problema della rivelazione in Cristo, dando ovviamente per scontato che la rivelazione in Cristo costituisce l'autentica rivelazione anche dell'uomo, in forza dell'evento dell'incarnazione.

In ogni caso però la legittimazione ci appare poggiata più sulla rivelazione, effettivamente avvenuta, che non sulla costituzione umana. È, vero, rimanda a quest'ultima, ma rimane un'autolegittimazione all'interno del sistema della rivelazione giudaico-cristiana.

³¹ PIÉ-NINOT, *Teologia fondamentale...* cit., 158.

³² *Ivi*.

³³ Sull'intera problematica, cf. L. JÖRG, *Dio e la felicità*. La sorte della vita buona nel cristianesimo, Queriniana, Brescia 2006, originale tedesco del 2004. L'autore inquadra la questione del rapporto tra religione e felicità in Occidente da un punto di vista storico, per offrire alcune interessanti prospettive sistematiche. Fa emergere la circolarità esistente tra l'esperienza del "momento pieno" e un progetto di vita umanamente riuscita, al di là delle contrapposizioni spesso istituite tra il "bruciare l'attimo" e il "programmare la vita". Il nostro desiderio di felicità sembra così concretizzarsi nella scelta di un progetto di vita rafforzato e sostenuto da momenti nei quali si sperimenta una felicità *data*. Cioè con ciò che ci viene dall'*altro* e pertanto dall'*alto*. Tutto questo apre feconde piste di confronto con la fede cristiana e il pensiero teologico. Nel nostro mondo Dio si dà anche come esperienza di pienezza attuale, oltre che come fondamento del desiderio di una felicità che tentiamo di costruire, progettando la nostra vita, con un desiderio che alla fine è interamente appagabile qui sulla terra.

Qui però non si può sfuggire a una domanda ancora più generale, perché il problema della credibilità diventa il problema della genuinità della rivelazione. Se ogni rivelazione non può soggiacere a una verifica esterna e superiore ad essa (non se ne dà un'altra con queste caratteristiche) ci può essere una credibilità come criterio interno alla rivelazione medesima?

È una questione delicata che va impostata correttamente. Si deve escludere, da una parte, la soluzione fondamentalista, che parla della propria religione come dell'unica vera e delle altre come tutte false, se non demoniache, e ricorre alla formula già cara agli esclusivisti «Noi possediamo la verità!». Nel credente, invece, che con maturità compie, per quanto possibile, la doverosa comparazione tra le diverse forme religiose, l'atteggiamento previo deve essere sempre di rispetto sia per la propria fede sia per quella altrui.

La posizione più corretta evita di cadere nell'*indifferentismo* e nel *relativismo*, che ritiene tutte le religioni uguali e quindi intercambiabili; ma evita anche di escludere per principio che nelle altre forme di esperienza religiosa ci siano elementi validi, riconducibili a qualche forma, seppure parziale e limitata, di "rivelazione". Tale apertura previa di credito, successivamente da valutare e discernere (vedremo come e perché), non deve nemmeno nascondere per tatticismo la propria convinzione più profonda, secondo la quale la rivelazione raggiunge in una di essa la sua completezza, che conferisce la capacità di discernere il buono che c'è nelle altre. La formula rispettosa della posizione altrui e rispettosa del *mistero* stesso è: «Non possediamo la verità, ma siamo da essa posseduti». Ed inoltre: «Se una rivelazione definitiva c'è, per cui non dobbiamo ulteriormente brancolare nel dubbio, non siamo esonerati dall'interrogarci sulle altre modalità con le quali Dio possa esprimersi e si sia storicamente espresso anche nelle altre esperienze religiose».

Anche in questo caso l'apertura continua a Dio e la disponibilità ad accettare la profezia come criterio di purificazione delle posizioni di volta in volta assunte dalle religioni, fa degli stessi gruppi religiosi e persino della Chiesa cattolica, ciò che K. Rahner chiamava un «sistema aperto».

È vero: pur restando continuamente aperta allo Spirito Santo e a ciò che essa non ha ancora del tutto compreso, la Chiesa non ci sembra debba essere intesa come una sorta di confederazioni di tanti «popoli di Dio». Essa è un unico popolo di Dio, in cammino verso un'unità sempre maggiore, con colori, particolarità culturali, tipicità storiche e ambientali che lo potranno arricchire.

Ciò significa anche che il cammino verso l'unità passa attraverso la rigenerazione profetica di qualsivoglia esperienza religiosa. Ma su quale base quest'ultima si realizza e può essere riconosciuta come tale? È ovvio che ciò può avvenire solo sulla base della relazionalità, dell'apertura all'Altro e al Tu. In definitiva sulla base dell'intuizione della relazione con il Tu che è Trascendenza e sulla base dell'affidarsi ad essa. È un affidamento a Colui che, secondo il nucleo principale della Rivelazione è il *Trascendente in quanto Amore*.