



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

I semi del Verbo nel pluralismo

religioso, teologico e filosofico

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

Fra nostalgia degli dei e fascino dell'Uno. Una riflessione teologica

GIUSEPPE LORIZIO

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



0. Premesse testuali e con-testuali

La metafora dei "semi del Verbo" [λόγοι σπερματικοί], evocata nel titolo del nostro simposio, richiede un notevole "passo indietro" [der Schritt zurück] perché possiamo interpretarla e renderla feconda in ordine alle possibilità che ci offre di comprendere e abitare il nostro tempo. Più che di un passo si tratta di un vero e proprio "salto" [der Sprung zurück], che ci chiede di addentrarci nei meandri dei frammenti stoici, risalenti a diversi secoli prima dell'apologetica del martire Giustino, per incontrare personaggi quali Zenone di Cizio, quel Cleante il cui *Inno a Zeus* avrebbe ispirato un noto passaggio del discorso all'areopago e, direi soprattutto, Crisippo. Si tratta dunque di un'intuizione non originariamente cristiana, bensì pagana e filosofica, che la nostra fede ha fatto propria innestandola in un orizzonte apologetico. E, senza voler affrontare la *vexata quaestio*, per la quale sono stati versati fiumi d'inchiostro, relativa all'ispirazione ebraica o greca del Λόγος protologicamente espresso nel prologo del IV vangelo ed escatologicamente identificato con colui che cavalcherà il cavallo bianco in *Ap* 19,13, rimane nostra

convinzione, in più luoghi espressa, che la metamorfosi culturale, filosofica e linguistica del *dâbâr* nel Λόγος¹, nei LXX prima e nel NT poi, rappresenti un momento paradigmatico ed imprescindibile di un processo speculativo, di cui spesso dimentichiamo la consistenza e la fecondità anche esistenziale ed etica.

Ripartendo dagli stoici antichi ed in particolare da Zenone di Cizio, non risulterà estraneo al nostro tema quanto viene attribuito da Diogene Laerzio nel contesto della Fisica II: «Sia che la si

1. Sulla tematica del Logos cfr. A. M. MAZZANTI (ed.), *Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei*, Vita e pensiero, Milano 2014.

chiami intelletto [νοῦς], o destino [εἴμαρμένη], o Zeus [Διός] o con molti altri nomi, la natura divina [εἶναι θεόν] è unica. All'inizio, quando era per sé, ha cambiato tutta la sostanza da aria in acqua, e come il seno materno racchiude lo sperma, così essa, in qualità di ragione seminale [σπερματικός λόγος] del cosmo, si mantenne nascosta nella materia umida, e la predispose alla genesi delle realtà che si sarebbero formate. In seguito i primi derivati furono i quattro elementi: fuoco, acqua, terra, aria»².

E se in Zenone il sintagma risulta al singolare, lo troviamo al plurale, in un interessante luogo di Crisippo, riportato da Aezio, che recita: «Per gli stoici dio è un essere intelligente, è fuoco artefice, impegnato in una generazione graduale e metodica del mondo, grazie al fatto che contiene tutte le ragioni seminali [λόγοι σπερματικοί], secondo le quali ogni evento si realizza in conformità del suo destino. Ed è anche spirito [πνεῦμα] diffuso per tutto il cosmo e che cambia nome al cambiare della materia che informa. Dèi sono dunque il cosmo, le stelle, la terra, e dio è pure l'intelletto che dalla zona dell'etere sovrasta ogni cosa». E, il frammento precedente, riportato da Giovanni Damasceno, faceva riferimento alla concezione cosmologica stoica, secondo cui «tutto è corpo» e il cosmo altro non sia che un «dio sensibile»³.

L'orizzonte in cui appare la metafora è quindi cosmologico, in analogia col pensiero aurorale o presocratico e al tempo stesso etico esistenziale, sicché il principio [ἀρχή] originario del cosmo offre anche la chiave per rispondere alla domanda fondamentale posta dal pensiero stoico: come devo vivere per essere felice? E la risposta sembra potersi configurare nella formula: «vivere secondo il λόγος», vuoi nel significato di "ragione", vuoi in quello di "destino". Al tempo stesso il riferimento pneumatologico potrà risultare particolarmente fecondo anche nella prospettiva cristiana, per la quale basterà richiamare il famoso detto tommasiano: «*omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*»⁴.

Fra i testi degli antichi stoici e Giustino si situano certamente il IV vangelo e l'Apocalisse, che vedono nella Efeso del padre del λόγος, l'oscuro Eraclito, il loro più probabile luogo d'origine, ma, per quanto concerne le «ragioni seminali», o meglio lo σπερματικός λόγος, non possiamo non richiamare l'opera di Filone Alessandrino ed in particolare due luoghi particolarmente significativi di colui che in maniera mirabile e con profondi riferimenti al λόγος divino, meglio di ogni altro ha operato l'incontro fra Gerusalemme ed Atene, influenzando in maniera decisiva il protocristianesimo e la teologia patristica, in particolare alessandrina. Nell'*Erede*, così leggiamo: «Colui che apre l'utero di ciascuna di queste realtà, ossia della mente per far nascere le comprensioni intellettuali, del linguaggio per far nascere l'attività della parola, dei sensi per far nascere le rappresentazioni che provengono dagli oggetti, del corpo per permettere i caratteri e i movimenti che gli sono propri, ebbene costui è il *Logos* divino, invisibile, seminatore ed artefice, il quale, giustamente, si consacrerà al Padre». E, nelle *Allegorie*: allorché prevale la passione sensuale, «[...] nell'anima si avvizzisce la retta ragione, che è la forza fecondatrice [σπερματικός] e generatrice del bene»⁵.

Giustino, facendo tesoro di questa tradizione, da un lato storicizza, riferendo alla storia del pensiero greco il sintagma, dall'altro concentra cristologicamente il tema in chiave decisamente apologetica, sicché i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia pagana, come mostra la famosa dottrina dello σπερματικός λόγος (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia: «Sappiamo inoltre che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del *Logos* innato nell'intero genere umano sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio [...], e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora».

Ponendoci specularmente a un livello di eccedenza della Rivelazione, rispetto alla Scrittura e, se si vuole, alla stessa Tradizione, si possono cogliere soltanto dei frammenti o brandelli della verità che risiede nella sua interezza in Cristo: «Pertanto è evidente che la nostra dottrina è superiore

2. STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, Rusconi, Milano 1998, p. 53.

3. Entrambi i testi di Crisippo, in *ib.* 889.

4. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.109, a.1, ad 1: "Ogni verità, da chiunque sia detta, viene dallo Spirito Santo".

5. Per entrambi i testi filoniani cfr. FILONE D'ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, Bompiani, Milano 2005, p. XCIII, monografia introduttiva di G. reale e R. Radice, per il secondo testo cfr. *ib.* p. 249.

ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in Cristo, in corpo, intelletto e anima [τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα διήμας Χριστὸν γενονέναι, καὶ λόγον καὶ ψυχὴν]. In effetti tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del *Logos* che è in loro tramite la ricerca e la riflessione. Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del *Logos*, che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda»⁶. Riportato al nostro tema, il messaggio di Giustino da un lato afferma con chiarezza che una piena logicità è possibile solo nell'accoglienza del Verbo incarnato, mentre dall'altra parte - ed è qui la possibilità di non intendere in senso fondamentalistico tale logicità - il Verbo preesistente ragione e fine del creato agisce in tutti gli uomini che cercano la verità, il bene e il bello con cuore sincero, anche se qui si rinvergono soltanto brandelli o frammenti di verità, di bellezza e di bontà.

Un frammento⁷ del già evocato Eraclito, sia nel testo, che nell'ermeneutica che ce ne offre il Colli, mi sembra interpellare in maniera forte e non estrinseca la tematica del presente simposio: «ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, [il dio [è] giorno notte], χειμῶν θέρος, [inverno estate], πόλεμος εἰρήνη [guerra pace], κόρος λιμός, [sazietà fame], ἀλλοιοῦται δε ὄκως πῦρ, [e si altera nel modo in cui il fuoco], ὅκωταν συμμιγῆι θυώμασιν, [ogni volta che divampi mescolato a spezie], ὀνομάζεται καθ' ἥδονην ἐκάστου [riceve nomi secondo il piacere di ciascuno]» [Eraclito, frammento 14 (A 91)]⁸.

1) Tutta la molteplicità del mondo, la sua "illusionistica composità", la sua esaltante policromia, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio [= la pluralità delle esperienze religiose e dei culti (esalazioni diverse)].

2) Allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole dei sapienti, che tentano di nominare le manifestazioni del sacro [= gli approcci e i settori del sapere che si occupano della/e religione/i, pensiamo agli incontri di Eranos, che si celebrano nella vicina Ascona], manifestazioni del sensibile che costituiscono le orme del nascosto. «Ma l'enigma si formula contraddittoriamente. Eraclito non soltanto usa la formulazione antitetica nella maggioranza dei suoi frammenti, ma sostiene che il mondo stesso che ci circonda non è altro che un tessuto – illusorio – di contrari. Ogni coppia di contrari è un enigma, il cui scioglimento è l'unità = il dio che vi sta dietro»⁹.

3) L'unità soggiacente alla pluralità/molteplicità era già stata mirabilmente formulata nel frammento, commentato da M. Heidegger: «οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι» (Eraclito, 14 [A 3] versione DK, 50) [«Ascoltando non me, ma il logos, è saggio ammettere che tutte le cose sono un'unità»]¹⁰.

Giustino martire, nella sua apologetica, ispirandosi al *λόγος* e allo *σπερματικός λόγος* degli stoici (entrambe le filosofie sono citate nella sua *Apologia II*), riconduce all'unità logologica e cristo-

6. GIUSTINO, *Apologie*, II, 8,1 e 10,1-2, in ID., *Apologie*, Rusconi, Milano 1995, p. 195 e p. 199.

7. Qui non soltanto viene confermata l'importanza generica dell'enigma in questo momento aurorale del pensiero e la sua intima connessione con la sfera della sapienza, ma consente ad un interprete autorevole come il Colli di formulare alcune suggestive ipotesi di lavoro tra le quali quella secondo cui tutta la sapienza di Eraclito può essere riportata sotto la prospettiva dell'enigma, cosicché alla fine si presenta l'ipotesi che tutta la sapienza di Eraclito sia un tessuto di enigmi che alludono ad un'insondabile natura divina. Si tratta del tema dell'unità dei contrari. L'unità, il dio, il nascosto, la sapienza designano il fondamento ultimo del mondo. Tale fondamento è trascendente. Ricordiamo un altro famoso frammento: «Nessun uomo, tra quelli di cui ho ascoltato i discorsi, giunge al punto di riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose» (14 [A 17]). Allora l'enigma, esteso a concetto cosmico, è l'espressione del nascosto, del dio (cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, III: Eraclito, Adephi, Milano 1980, p. 178).

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

9. *Ib.*, p. 178.

10. *Ib.*, p. 20. Commento di M. HEIDEGGER, "Logos", in ID., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, p. 141-157.

logica la pluralità delle espressioni autentiche presenti nel pensiero e nella cultura antica e rintracciando in essi le reliquie del Bello (poeti) del Bene (stoicismo), del Vero (Eraclito e Socrate), che vengono così ricondotti all'Uno. Ma egli si riferisce al "non ancora" cristiano, laddove i frammenti con cui noi siamo chiamati a confrontarci, non esprimono più l'attesa dell'avvento del Verbo, bensì il "non più" di una fede ormai abbandonata ed archiviata. Di qui la radicale problematicità che riguarda la possibilità di continuare ad esprimere nei termini dell'apologia protocristiana la tematica delle ragioni seminali.

Nel rientrare verso l'oggi, potrà risultare istruttivo, per diversi motivi, soffermarci e soggiornare presso il pensiero di Niccolò Cusano, di cui vale la pena evocare la lezione della *coincidentia oppositorum* (antinomia paradossale) e della *docta ignorantia* (sapienza trascendente), alla quale si deve anche la formula dell'*una religio in rituum varietate*¹¹: «[...] tutti sapranno che non c'è che una sola religione nella varietà dei riti [...] la loro stessa varietà costituisce un incremento alla devozione»¹². E poco più avanti al Verbo sono attribuite queste parole: «Voi vedrete che non si tratta di cambiar fede, ma di presupporre in tutte la stessa religione [...] perché prima di ogni pluralità c'è l'unità»¹³.

Le espressioni sopra riportate si possono rinvenire nell'opera, per certi aspetti utopica (ma anche oggi, in tempi di auspicato "nuovo umanesimo", abbiamo bisogno di pensiero utopico), intitolata *De pace fidei* e che il grande umanista scrive dopo aver appreso la terribile notizia della presa di Costantinopoli e delle atrocità lì commesse dai turchi (29 maggio 1453).

Non si tratta, come un'interpretazione letterale potrebbe suggerire, di una sorta di meta-religione, che trascende ed include le più diverse espressioni culturali e religiose, né di un lessinghiano «cristianesimo della ragione»¹⁴, tanto riconciliato e conciliatore da annullare le differenze e le appartenenze. Una corretta interpretazione del *De pace fidei* non consente alcuna deriva sincretistica o relativistica, piuttosto suggerisce un inclusivismo cristologico, capace di abbracciare ogni espressione particolare di autentica religiosità. E qui svolgono un ruolo importante i sapienti, sebbene l'esito delle loro *Vorlesungen* risulti alla fine decisamente improbabile¹⁵. Ed ecco come si conclude «la discussione fatta su basi razionali, circa la concordia delle religioni»: «Terminata la discussione tra i sapienti delle nazioni su questi argomenti, vennero presentati parecchi libri degli autori più insigni di ogni lingua che scrissero sugli usi religiosi degli antichi, come ad esempio Marco Varrone per i latini ed Eusebio per i greci – il quale ha raccolto e descritto le varie usanze religiose – e molti altri autori. E dopo aver esaminato tali libri, si scoprì che tutte le divergenze riguardano piuttosto i riti che il culto dell'unico Dio. Da tutti gli scritti confrontati tra loro risultò che tutti gli uomini, fin dall'inizio, hanno sempre presupposto un solo Dio e l'hanno venerato in tutte le forme culturali, sebbene il popolo semplice non avvertisse questo, perché distolto dal potere avverso del principe delle tenebre»¹⁶.

Per quanto elitaria ed intellettualistica, dalla riflessione cusana (letta e interpretata anche in continuità con l'apologetica protocristiana) possiamo raccogliere alcune considerazioni feconde

-
11. «È il pungiglione della "dotta ignoranza" o nescienza che spinge la mente a superare le aporie e le contraddizioni per riposare nella coincidenza degli opposti, [...] il "muro del paradiso", sul quale viene a fermarsi la visione intellettuale» (X. TILLIETTE, *Il Cristo dei non credenti e altri saggi di filosofia cristiana*, AVE, Roma 1994, p. 176). Cfr. *Opere filosofiche di Niccolò Cusano* (a cura di G. Federici-Vescovini), UTET, Torino 1972; *Opere religiose di Niccolò Cusano* (a cura di P. Gaia), UTET, Torino 1971. L'espressione *una religio in rituum varietate* risulta più complessa nel testo del Cusano, che recita: «Una est igitur religio et cultus omnium intellectu vigentium, quae in omni diversitate rituum praesupponitur» (*De pace fidei* in *Opere religiose*, cit., p. 672-673). Sull'autore e il suo pensiero cfr. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464)*. L'action. La pensée, Champion, Paris 1920; E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464)*. Skizze einer Biographie, Aschendorff, Münster 1964; M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolas de Cuse*, Aubier, Paris 1941; K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus*, Piper, München 1964; G. SANTINELLO, *Nicolaus de Cusa*, Zanichelli, Bologna 1980; P. ROTTA, *Niccolò Cusano*, Bocca, Milano 1942.
 12. *Opere religiose di Niccolò Cusano*, cit., p. 1149 (ed e-book).
 13. *Ib.*, p. 1154s.
 14. Il riferimento è allo scritto giovanile di G. E. LESSING, *Das Christentum der Vernunft* del 1753. Cfr. Il fondamentale volume di N. MERKER, *L'Illuminismo in Germania*. L'età di Lessing, ed. Riuniti, Roma 1989.
 15. Cfr. X. TILLIETTE, *op. cit.*, p. 180-181.
 16. *Opere religiose di Niccolò Cusano*, cit., p. 1222 (ed e-book).

per il prosieguito del nostro discorso:

1. Il λόγος, inteso come "legame" o "nesso", oggi diremmo "connessione", capace di ricondurre all'Uno il molteplice, non esprime tuttavia un'unità indifferenziata, né un'omogeneizzazione delle diverse prospettive ed esperienze autentiche, bensì custodisce le diversità e ne sostiene il valore prezioso.
2. Nell'esperienza religiosa possiamo fenomenologicamente intravedere una dimensione mistica ed etica, che rimanda all'unità e una dimensione culturale e dottrinale che esprime la diversità. Si tratta della paradossale polarità espressa nel titolo del mio intervento, che la teologia è chiamata a pensare nell'attuale contesto culturale e religioso, che non possiamo non denominare "pluralistico".
3. La distanza non solo cronologica, ma contestuale e speculativa dai primi passi, che il tema dei "semi del Verbo" ha mosso nell'ambito apologetico-cristiano, suggerisce un'impostazione del tema in chiave escatologica (nella linea di Ap 19,13 e del λόγος- raccoglimento) e pneumatologica, come abbiamo rilevato nella matrice stoica del sintagma.

1. Unità e pluralità dell'esperienza religiosa

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

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

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

Una prima interessante indicazione a livello cristologico la rinveniamo nella impostazione del rapporto singolarità/universalità, peraltro coerente con la sua prospettiva generale, offertaci da Marcello Bordoni. In un suo saggio, il teologo lateranense così si esprime: "Il motivo fondamentale della singolarità-universalità di Gesù Cristo va ricercato nella sua pretesa anticipatoria del Regno di Dio nella prassi di Gesù e nella sua predicazione. [...] Ora questa pretesa prolettica per cui il Regno di Dio inizia la sua azione anticipatrice nella storia oggettiva, *coinvolge la persona di Gesù, le sue azioni e parole* [orizzonte sacramentale della rivelazione], mostrando così una *chiara, anche se implicita, valenza cristologica* [...]. Questa considerazione mi porta ad affermare, con W. Pannenberg, che *l'enfasi* posta da Gesù sulla «presenza anticipatoria del Regno di Dio» nella sua attività, nella sua valenza cristologica, legata al coinvolgimento della sua persona ed opera, fonda sostanzialmente quanto «in seguito venne reso esplicito dal linguaggio dell'incarnazione e da titoli quali 'Figlio di Dio'». Certamente questa pretesa di Gesù ha trovato la sua definitiva conferma nell'evento della risurrezione, *ma non si può negare* che l'affermazione della Chiesa apostolica nel tempo post-pasquale circa la singolarità-unicità dell'evento cristologico fondata sulla dottrina dell'incarnazione che ne definisce pure le dimensioni universali, era una verità appartenente già alla prassi e predicazione dell'inizio del Regno da parte di Gesù: «Poiché, attraverso lui, l'imminente futuro di Dio era divenuto presente, non v'è spazio per altri approcci alla salvezza oltre lui»¹⁷.

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

1.1.2. Salvezza e verità.

L'intreccio fra istanza veritativa e istanza soteriologica, che la duplice relazione unità/pluralità del fatto/fenomeno religioso e unicità (singolarità)/universalità dell'evento cristologico sottendono viene richiamata esplicitamente nel già citato documento della Commissione teologica internazionale, e posta in relazione alla tematica più propria della Teologia Fondamentale, ossia alla rivelazione: «La questione della verità comporta seri problemi di ordine teorico e pratico, tanto che in passato ebbe conseguenze negative nell'incontro tra le religioni. Di qui la tendenza a sminuire o a relativizzare tale problema, affermando che i criteri di verità valgono soltanto per la propria religione. Alcuni introducono una nozione più esistenziale di verità, considerando soltanto la condotta morale corretta della persona, senza dare importanza al fatto che le sue convinzioni religiose possano essere condannate. Si crea così una certa confusione tra "essere nella salvezza" ed "essere nella verità": bisognerebbe piuttosto collocarsi nella prospettiva cristiana della *salvezza come verità e dell'essere nella verità come salvezza*. Tralasciare il discorso sulla verità conduce a mettere superficialmente sullo stesso piano tutte le religioni, svuotandole in fondo del loro potenziale salvifico. Affermare che tutte sono vere equivale a dichiarare che tutte sono false: sacrificare la questione della verità è incompatibile con la visione cristiana»¹⁸.

E, a proposito della rivelazione, ecco come si esprime il documento: «La specificità e l'irripetibilità della rivelazione divina in Gesù Cristo si fonda sul fatto che soltanto nella sua persona si dà l'autocomunicazione del Dio trino. Perciò, in senso stretto, non si può parlare di rivelazione di Dio, se non in quanto Dio dà se stesso: così Cristo è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione (*Dei Verbum*, n. 2). Il concetto teologico di rivelazione non si può confondere con quello della fenomenologia religiosa (sono religioni di rivelazione quelle che si considerano fondate su una rivelazione divina). Solamente in Cristo e nel suo Spirito, Dio si è dato completamente agli uomini; quindi soltanto quando questa autocomunicazione si fa conoscere, si dà la rivelazione di Dio in senso pieno. Il dono che Dio fa di se stesso e la sua rivelazione sono due aspetti inseparabili dell'evento di Gesù»¹⁹. La teologia fondamentale si sentirà interpellata a mettere a tema il rapporto fra *verità come adaequatio* e *verità come revelatio* in modo che non venga semplicemente dissolta la prima istanza nella seconda e senza d'altra parte tornare su posizioni neoscolastiche ormai superate.

Oltre i risvolti pneumatologici della questione²⁰ e limitandoci all'ambito cristologico, risulta evidente come sullo sfondo della tematica religiosa affrontata in prospettiva teologica debba comunque restare il riferimento alla *unicità e universalità della salvezza cristiana*, di cui l'evento Cristo è portatore. Anche nel caso in cui tale affermazione non venga affrontata esplicitamente, il riferimento ad essa è per il teologo davvero imprescindibile ed irrinunciabile. Lo richiede da un lato l'appartenenza ad una comunità credente, che costituisce il grembo del suo teologare, dall'altro la necessità di accogliere le istanze e i contributi provenienti dai diversi ambiti del sapere in un orizzonte unitario e caratterizzato nel senso della teologia fondamentale, perché le singole esposizioni non restino allo stato di frammenti non riconducibili ad alcuna unità e l'iniziativa non contribuisca soltanto ad aumentare il proprio bagaglio di nozioni, ma diventi momento di crescita di un autentico sapere.

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

Nell'intento di mostrare la dimensione contestuale della riflessione teologico-fondamentale sulla/e religione/i mi preme richiamare, sul piano epistemologico la necessità per una disciplina di frontiera, quale quella che cerchiamo di praticare, di affiancare all'*auditus fidei* l'*auditus temporis* (*culturae* o *religionum*) in modo da poter adeguatamente affrontare la questione della credibilità

18. *Ib.*, p. 13.

19. *Ib.*, n 88.

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

della rivelazione cristiana nell'areopago contemporaneo. Tre mi sembrano gli elementi contestuali che esigono attenzione in ordine alla nostra tematica e cioè: 1) il cosiddetto ritorno del sacro; 2) il paradosso della globalizzazione e 3) la sfida del pluralismo religioso.

2.1. L'emergenza del "nuovo sacro" e la post-secolarizzazione.

Il cosiddetto "nuovo sacro"²¹ sembra potersi interpretare nel quadro della "post-secolarizzazione", cioè sembra che, come il moderno dovrebbe significare ormai il passato, perché siamo nel post-moderno, così se il moderno è uno dei nomi della secolarizzazione, il "post-moderno" dovrebbe potersi descrivere nei termini della "post-secolarizzazione", cioè di un superamento della secolarizzazione stessa, con naturalmente tutta la problematica che deriva dal venire dopo, che può significare anche un essere figlio di tutto ciò, un figlio che porta nel suo DNA certamente la modernità e la secolarizzazione, ma porta anche delle peculiarità e delle diversità addirittura delle contrapposizioni. Spesso il post-moderno è sinonimo anche di anti-moderno e in questo guazzabuglio, che sarebbe il cosiddetto nuovo sacro, a me sembra che si possano individuare un paio di dimensioni o di componenti, attraverso le quali possiamo in qualche modo riflettere intorno alla nostra esperienza religiosa e alla nostra fatica del concetto²².

A questo proposito mi sembra oltremodo interessante richiamare un passaggio di una relazione del vescovo Karl Lehmann alla Conferenza Episcopale Tedesca, svolta al termine dello scorso millennio, dove, a proposito della sete di religiosità che caratterizzerebbe l'uomo postmoderno, si cita l'italiano Raffaele Pettazoni, studioso delle religioni, il quale «parla di "teoplasma", intendendo

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

con questo termine una sorta di plastilina a partire dalla quale l'uomo moderno forma i propri dei e tenta di adattarli ai suoi mutevoli bisogni. Analogamente i sociologi parlano di una "biografia del fai da te" nella quale ci si crea una nuova immagine di Dio, nelle diverse fasi della vita, partendo da diversi materiali di natura religiosa. È stupefacente la misura in cui i nuovi movimenti religiosi sono caratterizzati a livello mondiale da questi aspetti. Molte iniziative in questo campo non appaiono come una nuova religione mondiale, con un nome unitario e uno specifico fondatore, ma l'orientamento verso una vitalistica divinità della vita in relazione all'esperienza di sé dell'uomo moderno costituisce una sorta di rete che collega strettamente gruppi eterogenei»²³.

In una prospettiva se non simile, almeno analoga, sembrano potersi situare ed interpretare i dati della recente indagine, pubblicata da F. Garelli sulla religiosità giovanile in Italia, in particolare per quel che concerne la vita spirituale "non religiosa", in cui si riconosce un terzo degli intervistati, che si suddividono in "spirituali alternativi" e "spirituali secolari". Quanto ai primi, vi leggiamo: «Per costoro la ricerca spirituale si indirizza a un potere effusionale, a un'entità superiore o a una forza soprannaturale diversa dal Dio del cristianesimo chiamata di volta in volta "energia cosmica", "luce", "scintilla divina interiore" o "natura sacra". Nell'intento di connettersi con questa idea del divino, la loro spiritualità si affranca dagli ormeggi delle tradizioni religiose, nel senso che non si configura come una dimensione della religione, ma come un nuovo tipo di religione. Il suo tratto caratterizzante è, stando alle dichiarazioni degli intervistati, l'esaltazione dell'autorità personale in materia spirituale. Più precisamente, l'autorità del sé si sostituisce a quella delle religioni ufficiali nel validare la ricerca del sacro»²⁴.

La figura del "teoplasma", richiama quella della "schiuma", cui è dedicato l'ultimo volume della ormai famosa, anche nel nostro Paese, trilogia di P. Sloterdijk, *Sfere*. Il mito della nascita di Afrodite, che è generata, anzi "cresce" nella schiuma, qui viene accostato al tema dello *σπερματικός λόγος*, in un "intermezzo mitologico" dedicato alle "schiume fertili": «Allo stesso modo in cui la successiva metafisica dello spirito ha qualche volta aggiunto l'attributo *spermatikos* al *logos* che pone il mondo, la poesia presocratica [si tratta ovviamente di Esiodo] già conosceva qui un *aphros spermatikos*, una schiuma capace di procreare e mettere al mondo, dotata quindi di evidenti qualità generative»²⁵.

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

2.1.1. In primo luogo esso esprime una componente neo-pagana, o di nostalgia degli dei²⁶. Risulta presente nell'universo culturale contemporaneo una molteplicità di riferimenti che vengono utilizzati di volta in volta a seconda delle diverse situazioni di vita nelle quali l'uomo si trova. Sarebbe ingenuo pensare che siamo di fronte ad un ritorno del paganesimo storico, pur tuttavia si dà questo elemento politeistico (di cui è espressione il prospettivismo a livello veritativo ed etico) derivante da quella esperienza che è propria della post-modernità che è la frammentazione dell'esistenza e la frammentazione del senso²⁷. Su questo aspetto ci rende particolarmente edotti la *Fides et ratio*, quando scrive: «La settorialità del sapere, in quanto comporta un approccio parziale alla verità con la conseguente frammentazione del senso, impedisce l'unità interiore dell'uomo

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

24. F. GARELLI, *Piccoli atei crescono*. Davvero una generazione senza Dio?, il Mulino, Bologna 2016 (ed. e-book), p. 358.

25. P. SLOTERDIJK, *Sfere*. III: Schiume, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 34.

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

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

contemporaneo. Come potrebbe la Chiesa non preoccuparsene? Questo compito sapienziale deriva ai suoi Pastori direttamente dal Vangelo ed essi non possono sottrarsi al dovere di perseguirlo»²⁸.

Il "crepuscolo" o la fuga degli dei costituisce un punto di non ritorno nella cultura occidentale e la "nostalgia" di cui discorriamo non significa tanto l'auspicio di un loro ritorno, quanto il bisogno di seguirne le tracce, ovvero la traccia che il sacro rappresenta. Per quanto suggestiva e ricca di fascino la metafora della porpora attribuita piuttosto all'alba che al crepuscolo, che aveva condotto Dmitrij Sergeevič Merežkovskij a titolare il secondo volume della sua trilogia *Leonardo o la risurrezione degli dei*, neppure Henry Corbin, cui dobbiamo un importante volume, dal titolo *Il paradosso nel monoteismo*²⁹ può sostenere la possibilità di un ritorno al politeismo pre-ebraico-cristiano. Piuttosto egli mostra come il monoteismo perisca nel momento del suo stesso trionfo, autodistruggendosi e producendo una sorta di «idolatria metafisica»³⁰, che non tiene conto del fatto che, se Dio vuole comunicare, si deve moltiplicare, altrimenti sarebbe destinato all'incomunicabilità della solitudine solipsistica, condannato ad un eterno monologo. Pertanto, in questo orizzonte, «la pluralità delle religioni è il segreto stesso della pluralità delle teofanie»³¹, consentendoci così di tornare al frammento eracliteo e al tempo stesso di incrociare il *Parmenide* platonico, nel commento di Proclo, nel quale il politeismo si "secolarizza" nella formula: «Le Idee sono gli Dei»³², dove l'origine delle idee acquisterebbe la forma di una monumentale epopea teogonica, nel tentativo, non si sa quanto disperato e fallace, di ricondurre il molteplice all'Uno, poiché «abbandonato l'Uno, il tutto si riempie di disordine e di una confusione davvero gigantesca»³³. La stessa prospettiva del teomonismo risulterebbe improponibile, in quanto potrebbe facilmente innestarsi nella già denunciata «idolatria metafisica» ed esprimersi nella forma spinoziana, della più orribile ipotesi che mente umana possa concepire (così P. Bayle), dove dio sotto forma di turco massacra dio sotto forma di cristiano (crociato).

2.1.2. L'altro elemento o l'altra componente del nuovo sacro su cui mi vorrei maggiormente soffermare è la componente neo-agnostica³⁴. Come giustamente nota il già citato Filoramo, autore peraltro ben avvertito sul debito che l'affermazione di un ritorno della gnosi deve pagare all'approccio storico-critico: «[...] sembra un dato oggettivo quello del ritorno del sacro in questo decennio. E tra le varie forme del sacro vi sono anche quelle legate alla gnosi o al mito con le sue dimensioni simboliche [...]. E davanti ad una situazione del genere parlare di secolarizzazione rischia di diventare quasi anacronistico [...]. In un certo senso la situazione richiama quella della tarda antichità o del Rinascimento, epoche di grandi esplosioni, di incroci tra tante tradizioni e culture, in cui si affermano tante forme religiose spesso neanche facilmente etichettabili»³⁵.

L'individuazione di un "ritorno o "risveglio" della tentazione (parlare di eresia significa già immediatamente dividerne le origini cristiane) gnostica sia in relazione ad alcune figure (es. Hegel gnostico e/o Hegel mistico?) ed esperienze (religiosità massonica - *die Zauberflöte*) della cultura moderna, sia come componente non marginale delle cosiddette nuove forme di religiosità, che il "ritorno del sacro" produce nell'età della post-secolarizzazione, richiede da un lato un corretto esercizio dell'analogia storica, che consenta di evitare il ricorso a facili assimilazioni e di smetterla

28. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio*, 85.

29. Marietti, Casale Monferrato 1986.

30. *Ib.*, p. 5.

31. *Ib.*, p. 25.

32. *Ib.*, p. 30.

33. *Ibidem*.

34. Cfr. a riguardo G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Bari 1990. G. MUCCI, "Mito e pericolo della gnosi moderna", in *La Civiltà cattolica*, vol. I, 3397 (1992), pp. 14-22; IDEM, "Le radici gnostiche del New age", in *La Civiltà cattolica*, vol. III, 3462 (1994), p. 470-481; IDEM, "Il dibattito sulla gnosi in Italia", in *La Civiltà cattolica*, vol. II, 3455 (1994), pp. 423-434. R. GUÉNON, *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975. A. M. BAGGIO, "René Guénon e il Cristianesimo. Considerazioni su una gnosi contemporanea", in *Nuova umanità*, 54 (1987), pp. 25-45. IDEM, "René Guénon e il Cristianesimo. Ermeneutica dei simboli e realizzazione spirituale", in *Nuova umanità*, 67 (1990), pp. 47-73.

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

di etichettare con eccessiva disinvoltura fenomeni strutturalmente complessi, d'altro lato esige l'assunzione di una prospettiva (non da tutti gli storici condivisi) di uno gnosticismo trasversale, quindi non solo come producentesi all'interno del Cristianesimo, e tale da travalicare il periodo storico circoscritto in cui il fenomeno è emerso e si è affermato. Sicché il nome viene non solo a designare, certamente e in primo luogo, lo "gnosticismo perenne", che riemerge in epoche e culture diverse, attraverso alcuni connotati fondamentali, che costituiscono gli elementi su cui poggia l'aspetto unificante dell'analogia storica.

Il "risveglio della gnosi" vive un particolare momento di vivacità, mostrando la sua fecondità letteraria e cinematografica, nell'attuale produzione fantasy e fantascientifica, all'interno della quale, un attento interprete come Renato Giovannoli, occupandosi di "fantascienza teologica", invita a distinguere fra una serie di proposte di tipo «narrativo-idealistico» e una di tipo «neo-gnostico». Qui l'aggettivo «teologico» farebbe riferimento a una sorta di «burattinaio», che, nel primo caso, viene descritto come un «pensatore» o un «sognatore» del mondo, che «si rivela della stessa materia di cui sono fatti i sogni», nel secondo «tira le fila degli eventi del mondo o, addirittura lo fa fabbricato, ovvero, secondo la terminologia dello gnosticismo, ne è il demiurgo»³⁶, magari un "pasticcione", come il protagonista di *Dio esiste e vive a Bruxelles*, o un "architetto razionalista", come l'interlocutore di Neo in *Matrix reloaded*.

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

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

Siamo così alla riproposta di quell'elemento caratterizzante la tentazione gnostica, che denominiamo "sincretismo" e che nelle forme meno elaborate si presenta come mera e approssimativa giustapposizione delle prospettive, in quelle più consapevoli e avvertite propone una sorta di meta-religione, nella quale sono chiamate a confluire, col meglio che propongono di sé, le differenti proposte religiose. Esempio significativo ed inquietante di questa dimensione sincretistica è il pensatore francese, convertitosi all'Islam, René Guénon. Qui la contrapposizione alla modernità risulta radicale e dichiarata in un contesto che evoca le invettive del più esasperato tradizionalismo, dove andare alle radici uniche (l'olismo è una delle componenti della mentalità neo-gnostica) della cultura e della religiosità significa recuperare la loro più profonda, naturalmente presunta, dimensione tradizionale. A fronte di uno sviluppo meramente materiale della civiltà moderna, viene rivendicato il senso della ricerca intellettuale e spirituale: «intendiamo qui parlare - scrive Guénon - della vera e pura intellettualità, che si potrebbe anche chiamare spiritualità, e ci rifiutiamo

36. R. GIOVANNOLI, *La scienza della fantascienza*, Bompiani, Milano 2015, p. 404, si veda tutto il capitolo, significativamente intitolato "Il dio del piano di sopra", *ib.*, pp. 403-440 (fantascienza teologica).

mo di dare questo nome a ciò a cui si sono specialmente applicati i moderni: la cultura delle scienze sperimentali, in vista delle applicazioni pratiche alle quali esse sono suscettibili di dar luogo. Un solo esempio potrebbe permettere di misurare la portata di tale regresso: la *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino era, al suo tempo, un manuale a uso degli studenti: dove sono oggi gli studenti in grado di approfondirla e assimilarla?»³⁷. Così, come disinvoltamente si appropria del riferimento a figure magistrali del pensiero cattolico, Guénon non manca di catturare anche simboli della devozione e della spiritualità proprie del cattolicesimo, come l'emblema del Sacro Cuore, in pagine che se non vengono lette con adeguato spirito critico rischiano davvero di produrre risultati fuorvianti in incauti lettori: «Una simile riforma della mentalità moderna, con tutto quel che implica, e cioè la restaurazione dell'intellettualità vera e della tradizione dottrinale, che per noi non sono separate l'una dall'altra, costituisce certo un'impresa considerevole: ma è questa una ragione per cui non sia intrapresa? Al contrario, a noi pare che un tale compito costituisca uno degli scopi più elevati che si possano proporre all'attività di una società come quella dell'Irradiazione intellettuale del Sacro Cuore, tanto più che tutti gli sforzi che saranno fatti in questo senso saranno necessariamente orientati verso quel Cuore del Verbo incarnato, Sole spirituale e Centro del Mondo, "nel quale sono nascosti tutti i tesori della saggezza e della scienza" - non di quella vana scienza profana che sola è conosciuta dalla maggior parte dei nostri contemporanei, ma della vera scienza sacra che apre a coloro che la studiano come si conviene orizzonti insospettati e veramente illimitati»³⁸.

Al di là dei fraintendimenti si tratta dunque del conseguimento di una salvezza gnosticamente intesa, in quanto producentesi all'interno di un cammino di conoscenza cui i diversi settori del sapere possono contribuire a condizione di inverarsi in una prospettiva olistica e totalizzante, che toglie verità e consistenza al particolare, cioè all'elemento storico, che al contrario risulta essenziale in una prospettiva cristiana teologicamente autentica. La figura di Apollonio, che Solovièv evoca nel suo *Racconto dell'Anticristo*, può a giusto titolo rappresentare il profeta di questa rigenerazione, di fronte alla quale non resta ai cristiani che ripetere la loro professione di fede nel Cristo morto e risorto e nella realtà della incarnazione del Verbo, così come già a suo tempo Ireneo ebbe modo di esprimere con le categorie teologiche proprie della grande Chiesa. Il paradosso assoluto del Verbo incarnato qui viene a costituire l'antidoto più radicale e speculativamente rilevante alla sempre ricorrente tentazione gnostica. Se una delle prospettive filosofiche fondamentali dei diversi sistemi gnostici riveste un profondo carattere dualistico di derivazione platonica, sicché tutto viene ricondotto ai due fondamentali principi della luce e delle tenebre, del bene e del male, del maschile e del femminile, in termini marcioniti questa duplicità fondamentale si esprimerà nella duplicità del Dio dell'Antico Testamento rispetto a quello del Nuovo Testamento. Una tale visione dualistica comporta naturalmente il disprezzo per tutto quanto è mondano e carnale e quindi la negazione della storicità della rivelazione cristiana e dei suoi contenuti fondamentali concernenti l'incarnazione del Verbo e la resurrezione della carne di Cristo e nostra. Basterebbe la lapidaria espressione del Prologo del IV Vangelo, un testo che risente molto della cultura gnostica (intesa in senso autenticamente cattolico e certamente non ereticale) a mostrare come la fede cristologica escluda ogni forma di dualismo gnosticistico, perché «Il Verbo si è fatto carne», dove il testo greco esprime in tutta la sua radicalità il realismo dell'incarnazione adottando proprio il termine $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ e accostandolo a $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (che stava molto a cuore agli gnostici) di: $\text{Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο}$ (Gv 1,14).

Sarà proprio facendo leva sul realismo dell'incarnazione [«Il Figlio di Dio divenne veramente uomo per salvare l'uomo»³⁹] e adottando una prospettiva storico-salvifica ($\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\alpha$) che il grande Ireneo di Lione soprattutto nell'*Adversus haereses* risponderà alla tentazione gnosticistica e alle sue diverse espressioni, fornendoci allo stesso tempo una fonte preziosa per la conoscenza di questo fenomeno e di queste dottrine. In particolare egli accusa gli gnosotici di una duplice infedeltà sia rispetto alle Scritture che rispetto alla Tradizione: «Quando sono confutati in base alle Scritture si mettono ad accusare le Scritture stesse affermando che non sono corrette e non danno garanzie, che il loro linguaggio è equivoco e non si può trovare la verità a partire da esse, se non si conosce la Tradizione. Essa, infatti, - dicono - è stata trasmessa non mediante gli scritti ma mediante la viva

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

38. *Ib.*, p. 19.

39. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, III,18,7.

voce; e per questo motivo Paolo ha detto: "Tra i perfetti parliamo sì di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo" [Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου - 1Cor 2,6]. E questa sapienza ciascuno di loro dice che è quella che ha scoperto da sé: una fantasia evidentemente, così che giustamente secondo loro la verità è ora in Valentino, ora in Marcione, ora in Cerinto [...]. Quando invece li richiamiamo alla Tradizione che viene dagli Apostoli – quella che grazie alla successione dei presbiteri si conserva nella Chiesa – si oppongono a questa Tradizione affermando che, essendo più sapienti non solo dei presbiteri, ma anche degli Apostoli, sono stati loro a trovare la verità pura, perché gli Apostoli hanno mescolato alle parole del Salvatore le prescrizioni della Legge. E non solo gli apostoli, ma anche lo stesso Salvatore ha pronunciato parole ora provenienti dal Demiurgo, ora dall'Intermediario, ora dalla Suprema Potenza, mentre loro conoscono il mistero segreto, senza alcun dubbio, senza alcuna contaminazione e allo stato puro [...]. Ora essi [= i Vescovi stabiliti nelle Chiese dagli Apostoli e i loro successori] non hanno insegnato né conosciuto sciocchezze come quelle che insegnano costoro. Infatti, se gli Apostoli avessero conosciuto misteri segreti, che avrebbero insegnato a parte e di nascosto ai perfetti, certamente prima di tutto li avrebbero trasmessi a coloro ai quali affidavano le Chiese stesse»⁴⁰. Nella percezione e nell'autocoscienza della Chiesa cattolica (la grande Chiesa in contrapposizione al carattere settario delle comunità gnosticistiche) e in forma speculare rispetto all'impianto dottrinale ereticale, la rivelazione cristianamente intesa e il pensiero che da essa si genera dovrà assumere dunque carattere di *gratuità*, di *universalità*, di *unicità* e *peculiarità* e di *storicità*.

2.2. Il paradosso della globalizzazione

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

E tuttavia, nonostante tali reciproche diffidenze, un fecondo rapporto fra l'ambito del sapere teologico e quello delle nuove espressioni culturali, sostenute dalle nuove tecnologie, sembra auspicabile e, se correttamente impostato, potrebbe risultare oltremodo fruttuoso per entrambi i partners. Da questo punto di vista aveva certamente ragione Hermann Hesse, quando, nel suo romanzo *Das Glasperlenspiel*, ammoniva circa i possibili disastri di una tecnologia dimentica della speculazione: «Si sa o si intuisce che quando il pensiero non è puro e vigile, quando la venerazione dello spirito non è più valida, anche le navi e le automobili incominciano presto a non funzionare, anche il regolo calcolatore dell'ingegnere e la matematica delle banche e della borsa vacillano per mancanza di valore e di autorità, e si cade nel caos. Certo ci volle del tempo prima che si arrivasse a comprendere che anche il lato esteriore della civiltà, anche la tecnica, l'industria e il commercio e via dicendo hanno bisogno del comune fondamento di una morale e di un'onestà spirituali»⁴². Ma

40. IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, 2,1-2-3,1.

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

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

d'altro canto è anche vero che le strutture comunicative della fede non possono prescindere dall'ascolto e dal confronto con il sapere che la fede stessa suscita e promuove.

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

L'ambito mediatico, che costituisce la molla del villaggio globale, è stato interpretato persino dai guru della cultura pop e dei new media in chiave pneumatologica (con riferimento alla Pentecoste, una lettura cui le *Schiume* irridono prima di contrapporvisi: «Con una generosità che rischia di sembrare un'appropriazione indebita, McLuhan postula una sfera ibrida, tribale e globale a un tempo, che includerebbe "l'intera famiglia umana" in una "unica membrana universale" e che sarebbe al contempo rotonda (centrata, romana) e non rotonda (decentrata, canadese). La macchina che sarebbe in grado di compiere questo miracolo semplificatore è il computer interpretato nello spirito della Pentecoste: secondo McLuhan esso permette l'integrazione dell'umanità in una "comunità psichica" supertribalista. Chi non riesce a vedere che qui, ancora una volta – e chissà che non sia l'ultima –, si insegnava l'unità del villaggio globale e della Chiesa?»⁴⁶).

Il riferimento a McLuhan ci conduce al richiamo dell'ermeneutica del postumanesimo, in chiave virtuale, proposta dal suo discepolo Derrick De Kerckhove. Egli, a proposito del "virtuale" attinente alla tematica della cybercultura, ritiene che pensarlo in termini postumani può significare includerlo nella serie delle possibili ibridazioni già in atto, ma che risulteranno evidenti in un futuro ormai prossimo, oppure – come ad esempio tenta di fare – interpretarlo in direzione diversa (anche rispetto ai teorici del transumanesimo), ossia come una delle possibilità che ci è offerta di ripensare il rapporto materia-spirito: «Uno degli eventi che caratterizza la fine dell'umanesimo è sicuramente l'esplosione della cosiddetta *cybercultura*, ovvero l'avvento di un remapping sensocognitivo reso possibile dalla trasformazione antropologica inaugurata dalle tecnologie informatiche. L'immergersi nel virtuale introduce nuovi modi di interazione con la realtà e soprattutto una totale metamorfosi nella percezione del tempo e dello spazio, nonché nella definizione delle aree del possibile. Come sostiene De Kerckhove, la tecnica informatica ci consentirebbe di "palpare il contenuto dei nostri pensieri", cosicché, mentre i teorici del transumanesimo auspicano in qualche modo la

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

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

45. *Ib.*, pp. 22-23.

46. P. SLOTERDIJK, *Sfere*. III *Schiume*, cit., p. 15: «*Schiume* – in contrasto con tutto questo – propone una teoria dell'epoca contemporanea da un punto di vista in cui la "vita" ha un dispiegamento multifocale, multiprospettico ed eterotichico».

diminuzione del contenuto corporeo della mente, il discepolo di McLuhan desidera rendere più corporei i pensieri attraverso la simulazione del contatto»⁴⁷. Ma questa apertura di possibilità non necessariamente induce il postumano, né il transumano, bensì può leggersi ed interpretarsi come una modalità tutta contemporanea dell'uomo di non essere autarchico rispetto all'unica trascendenza o alterità autentica. Come si può intravedere nella posizione di De Kerckhove, non è affatto necessario ricorrere al postumano per offrire un'adeguata piattaforma antropologica ai processi culturali in atto. La grande tradizione cristiana chiede di essere rivisitata e ripensata in rapporto ad essi e il suo impatto con la cultura odierna può essere davvero fecondo di possibilità e di esiti tutt'altro che catastrofici.

Così in una intervista, rilasciata ad inizio millennio, il massmediologo di Toronto si è espresso in merito: «E il digitale quanto spazio lascia all'anima? – Internet fa tornare l'idea dell'immateriale, della presenza invisibile. Il tempo reale è il vero tempo dello spirito, che è molto più rapido di ogni altra forma di comunicazione. Intel e Ibm già parlano di un microprocessore da un *gigahertz* e mezzo, il più veloce mai realizzato. Questo dà l'idea di un futuro fatto di accelerazione permanente per far fronte alla crescente complessità del lavoro che transita attraverso i computer. Io sostengo che in questo modo passiamo da una velocità mentale a una velocità spirituale: il futuro della tecnologia è nell'essere più prossima e non più lontana alla qualità dello spirito. Cosa c'entra l'anima con i chip? – La velocità della comprensione spirituale della complessità è molto maggiore rispetto a quella intellettuale. L'anima, come diceva Pascal, è infinitamente più complessa dell'intelligenza. Lo spirito viaggia alla velocità della luce: quanto più si capiscono le cose, quanto più complessa si fa la realtà, tanto più la mente si rivela inadeguata. Il computer quantistico, teorizzato ma non ancora realizzato, funziona proprio sulla risoluzione simultanea delle contraddizioni. È vero che la spiritualizzazione dell'uomo avviene anche attraverso la decelerazione, ma questa non è altro che un'espansione dello spirito, cioè un'altra strategia per capire di più di quel che ci sta intorno. Lo Spirito Santo non è forse anche "infinita comprensione"? Nell'età di Internet capire diventa un'attività spirituale»⁴⁸.

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

2.3. *La sfida del pluralismo religioso.*

Il terzo elemento contestuale che ovviamente non va disatteso è la sfida del pluralismo religioso. Non mi soffermerò molto nella descrizione di questa dimensione del pluralismo, in quanto sarà oggetto di altre relazioni all'interno del nostro simposio. «Dinanzi alla nuova situazione creata dal pluralismo religioso, si ripropone la domanda sul significato universale di Gesù Cristo anche in relazione con le religioni e sulla funzione che queste possono avere nel disegno di Dio di ricapitolare in Cristo tutte le cose (Ef 1, 10)»⁴⁹. Di fronte a questa sfida non solo la teologia, bensì anche il Magistero ecclesiale recentemente è stato coinvolto, con indicazioni, che, se comprese in profondità, possono di fatto risultare feconde per la ricerca teologica in genere e teologico- fondamentale in particolare. La reiterata insistenza sull'unicità dell'evento Cristo e sulla salvezza che da esso promana mi sembra possa correttamente interpretarsi alla luce di un passaggio, suggestivo e insieme profondo, del famoso *Racconto dell'Anticristo* di Vladimir Solov'ëv, dove all'imperatore universale, che domanda ai cristiani: «Cosa posso fare ancora per voi? Strani uomini! Che volete da me? Io non lo so. Ditemelo dunque voi stessi, o cristiani abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e capi, condannati dal sentimento popolare; che cosa avete di più caro nel cristianesimo?». Lo staretz Giovanni, «simile a un cero candido», rispose: «Grande sovrano! Quello che noi abbiamo di più caro nel Cristianesimo è Cristo stesso. Lui stesso e tutto ciò che viene da Lui, giacché noi sappiamo

47. R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi orizzonti di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 525.

48. *Avvenire* del 9 marzo 2000.

49. CTI, 80.

che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità. Da te, o sovrano, noi siamo pronti a ricevere ogni bene, ma soltanto se nella tua mano generosa possiamo riconoscere la santa mano di Cristo. E alla tua domanda che puoi fare tu per noi, eccoti la nostra precisa risposta: confessa, qui ora davanti a noi, Gesù Cristo Figlio di Dio che si è incarnato, che è risuscitato e che verrà di nuovo; confessalo e noi ti accoglieremo con amore»⁵⁰46. Di fronte ad ogni intervento globalizzante e ad ogni tentativo di pensare e interpretare il pluralismo religioso la Chiesa non potrà che ripetere questa professione di fede ed esigerla da quanti credono in Cristo, ossia non potrà che rimandare all'evento fondatore e alla sua dinamica soteriologica.

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

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

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

Se da un lato il nostro tempo risulta refrattario ad ogni tentativo di elaborare una filosofia della storia, temendo il rischio di una deriva ideologica di tali meta-narrazioni, il teologo (e - diremmo - lo studioso credente) non ci sembra possa esimersi dal compito di pensare unitariamente la storia ed i suoi percorsi. Nell'epoca del disorientamento e dello smarrimento di un orizzonte di senso per la storia di ciascuno e di tutti, la possibilità di un punto di riferimento fondamentale a partire dal quale avviare la ricerca del senso è contenuta in una risposta di Eugen Rosenstock a Franz Rosenzweig, riportata da quest'ultimo nella cosiddetta *Urzelle*: «Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono*; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo»⁵¹47. Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico insieme, non è quindi possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza, deve in qualche modo riferirsi alla rivelazione.

Mentre il pensiero europeo è stato abitato dall'ispirazione ebraica di pensatori fondamentali per il Novecento, l'attuale contesto religioso dell'Occidente, nel suo pluralismo, col conseguente diso-

50. Il testo ora in A. Joos, "Vladimir Solov'ëv. Cristo e Anticristo", in S. ZUCAL (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*. I: Da Kant a Nietzsche, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, pp. 677-678.

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

rientamento antropologico ed etico, viene interpellato e spesso sfidato dal pungolo islamico. I fedeli di Mohamed col loro orientarsi alla Mecca nella preghiera quotidiana, il loro digiuno, il loro rifiuto delle immagini continuamente ci richiamano (al netto delle espressioni violente e tutt'altro che religiose nelle quali soccombe la loro stessa fede) alla necessità di un orientamento o di un punto di Archimede monoteistico e posto al di là e al di fuori dell'immanenza pluralistica e dispersiva.

La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa attraverso il riferimento ad un evento fondatore, che è insieme storico e metastorico, o meglio che è anzitutto metastorico, ma non manca di rilevanza storica. La necessità di questo evento fondatore imprescindibile, capace di dare senso alle nostre esistenze smarrite, è la morte-resurrezione di Gesù di Nazareth. Il fallimento di ogni teodicea razionalmente elaborata e pensata a tavolino, rimanda alla necessità di riportare il dolore del mondo non ad una teoria ben congegnata, ma ad un evento, nel quale la sofferenza innocente risulta penultima rispetto alla negazione della morte e al trionfo della vita⁵². E tutto questo accade all'uomo-Dio, ossia a colui che ha reso presente il soprannaturale nella storia in maniera unica ed irripetibile, facendosi mediatore fra le nostre insensate microstorie e l'assoluto che trascende ogni storia ed ogni vicenda mondana. Questa peculiarità dell'evento Cristo, il metastorico che diventa storia, fa sì che esso possa davvero costituire il punto archimedeo da cui muovere per non restare in preda all'insensatezza radicale.

Ma come le microstorie individuali e le singole epoche della nostra storia intramondana possono rapportarsi a questo evento e ricevere da esso senso e direzione? Sembra ormai debba ritenersi superato un modo forse ingenuo di riportare la concezione della storia propria della rivelazione ebraico-cristiana con quella elaborata dal mondo greco-pagano, nel senso che questa adotti un modulo lineare, contrapponendosi all'altra che faceva proprio una modalità ciclica di pensare la storia. Riteniamo infatti molto più congruo pensare cristianamente la storia attraverso la metafora della spirale: ogni evento salvifico comprende il passato e lo supera aprendo al futuro. L'incontro fra *eschaton* e *storia* si ripropone nella storia della salvezza ogni qualvolta Dio interviene in essa per la salvezza del suo popolo. Il nostro tempo va così inserito in questo dinamismo storico salvifico come il tempo compreso tra l'evento fondatore e gli ultimi tempi. È il tempo della Chiesa o tempo dello Spirito nel quale ciascuno è chiamato a ri-attualizzare la salvezza e a trasmetterla agli altri. L'atto di fede che ciascuno di noi è chiamato a compiere e nel quale risulta coinvolta tutta la persona, nella sua intelligenza, volontà libera e affettività, costituisce la possibilità reale di riportare il frammento di storia affidato a ciascuno al contesto che gli dona un senso, di inserire il proprio segmento nel disegno salvifico da Dio predisposto e voluto. Quest'atto è anch'esso storico e metastorico insieme: misteriosamente in esso convergono la grazia, che fa della fede un dono prezioso, e la libertà chiamata ad accogliere, custodire e diffondere questo dono. In esso si realizza nell'esperienza di ciascuno quel passaggio dalla morte alla vita che rimanda all'evento fondatore e lo rende presente oltre il suo tempo, così che esso non sarà mai per i credenti soltanto un fatto verificatosi nel passato e da apprendere intellettualmente su dei libri di storia. Di conseguenza le Scritture che lo annunciano e lo contengono non saranno mai soltanto un libro di storia o di storiografia: anche in esse si realizza l'incontro fra la storia e la meta-storia, fra le vicende umane, determinate nello spazio e nel tempo, e l'*eschaton* divino che è fuori dello spazio e del tempo ed irrompe in essi per redimerli e conferire loro un senso.

L'ambito epistemologico (interno al sapere credente) entro il quale sembra potersi inscrivere ed adeguatamente istruire la *quaestio de unitate Dei* è da un lato quello teologico fondamentale (sia nella sua accezione di apologetica che in quella di riflessione sui fondamenti), dall'altro quello della teologia trinitaria, non senza naturale riferimento alla cristologia. La riflessione che queste pagine intendono provocare si colloca piuttosto nel primo dei suddetti settori disciplinari, inteso da un lato come regione del sapere della fede e dall'altro come dimensione e attenzione che trasversalmente percorre le diverse discipline e le informa a partire dall'evento-parola della rivelazione del Dio uni-trino in Cristo per lo Spirito.

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

In quanto "sentinella della teologia", infatti, la fondamentale si caratterizza in primo luogo come disciplina di frontiera, adottando un atteggiamento di ascolto e di interazione con gli altri ambiti del sapere e ciò sia *ad intra* che *ad extra* della teologia. Per quanto concerne la nostra questione l'elucidazione del tema della uni-trinità del Dio cristiano si avvale di fatto e *in actu exercito* degli apporti delle scienze delle religioni (e della religione), in particolare ad esempio della storia delle religioni, ma non può mancare l'attenzione verso i risultati di discipline quali la psicologia della religione, la sociologia della religione e naturalmente la filosofia della religione. Risulteranno ad esempio particolarmente significativi e li assumiamo qui come momenti in certo senso paradigmatici:

- a) il dibattito a carattere storico-religioso fra le cosiddette scuole di Vienna e di Roma e i loro rispettivi rappresentanti ossia il p. Wilhelm Schmidt (1862-1954) e lo storico Raffaele Pettazzoni (1883-1959) concernente la genesi del monoteismo e il suo sviluppo;
- b) la riflessione a carattere psicanalitico che in ambiente freudiano e junghiano concerne lo stesso problema e le sue implicanze psicologiche.

Si tratta indubbiamente di momenti storicamente datati e circostanziati, in cui la riflessione si è prodotta ed espressa e tuttavia sembra particolarmente istruttivo una loro rapida rievocazione in quanto le tematiche suscitate ed affrontate risultano particolarmente attuali nel dialogo che la teologia non può disattendere con l'areopago contemporaneo, che vive una particolare (e se si vuole certamente strana) stagione di risveglio della questione di Dio, o, come l'altrimenti già detto, "ritorno del sacro".

Se il confronto con questi livelli della riflessione concerne il momento contestuale (o se si vuole propriamente apologetico) della teologia fondamentale, sul piano fondativo la *quaestio de unitate Dei* incrocia e si genera a partire dalla *quaestio de revelatione* e dalle sue articolazioni sia in rapporto all'esercizio del dialogo interreligioso, sia in relazione alla riflessione sui fondamenti stessi del credere cristiano e per esempio al suo originario rapporto con l'ebraismo, le sue strutture e la sua fede. In questo ambito riflettere teologicamente sul monoteismo significa chiamare in causa e discutere la questione dell'esperienza religiosa di Gesù di Nazareth, ovvero della *fides Christi*, cui H. U. von Balthasar a suo tempo ha dedicato un importante saggio⁵³.

Conclusione: L'Unico, il nome e i nomi

Al termine del percorso e dopo aver richiamato l'orientamento rivelativo in ordine alla questione del pluralismo come cifra del nostro orizzonte culturale, mi preme riprendere il frammento eracleo, dove il dio «riceve nomi secondo il piacere di ciascuno», per invocare la necessità di intravedere dietro la pluralità dei nomi il nome unico e impronunziabile del Dio che si è rivelato nell'*Esodo* e in Cristo. A tal proposito intendo riferirmi a uno scritto, a mio parere significativo, intitolato *Dio, il dono e il postmoderno*⁵⁴, in cui si riproduce un dibattito filosofico che si è svolto negli Stati Uniti tra i due pensatori francesi Jacques Derrida e Jean-Luc Marion, intorno allo pseudo-Dionigi, in particolare all'indicibilità del nome di Dio. Risulta interessante da questo punto di vista che: «Colui che non si nomina, ci nomina». Il riferimento che Marion porge, contestato da Derrida e dal suo decostruzionismo, è che siamo stati battezzati nel nome, del Padre e Figlio e Spirito Santo, e in quel momento, l'innominato o l'innominabile ci da un nome, quindi un'identità. Questo gioco paradossale tra il non-nome e il nome abita le pagine, soprattutto degli interventi di Marion, durante questa disputa.

«Per teologia dell'assenza non intenderemo più ormai la non presenza di Dio, ma il fatto che il nome che si da a Dio, che da Dio, che si da come Dio (tutti questi passaggi vanno tenuti insieme senza essere confusi) ha per funzione di *proteggerlo* – perché la debolezza designa Dio tanto be-

53. Cfr. H. U. VON BALTHASAR, "Fides Christi", in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1985, pp. 41-72. Il saggio è del 1961.

54. J. D. CAPUTO - M. J. SCARLON (edd.), *Dio, il dono e il postmoderno*. Fenomenologia e religione, Mimesis, Milano - Udine 2012.

ne quanto la forza – dalla *presenza* e donarlo come se ne fosse eccettuato».

«[...] la teologia mistica non ha più per fine di trovare un nome per Dio, ma di ricevere il nostro dal Nome indicibile».

«Il teologo ha in carico di tacere il Nome e così di lasciare che siamo noi a darne uno, così come il metafisico ha l'ossessione di ridurre il Nome alla presenza per disfarlo». (J. L. Marion).

Marion cita anche Gregorio il Nazianzeno:

«Il miglior teologo non è quello che ha scoperto il tutto (perché quel che ci imprigiona non può ricevere il tutto), ma colui che immagina più o rappresenta meglio in sé l'immagine della verità, o la sua ombra, o qualche nome che possiamo nominare (Gregorio di Nazianzo)»⁵⁵.

Allora la comunicazione del nome di Dio e della sua realtà come rivelazione avviene «*sub contrario*» – espressione cara a Lutero –; se è infinito si rivela come finito; se è eterno si rivela come tempo; se è assoluto si rivela come contingente.

«L'affermazione di Lutero che in questo caso la rivelazione *sub contrario latet*, si nasconde nell'aspetto contrario, non è troppo spinta, se con ciò si vuole intendere più di quanto la frase non dica. Gesù è il Signore che si spoglia di se stesso assumendo la forma di servo. Gesù è il Figlio che è definito in rapporto alla sua profondissima intimità con il Padre; egli però muore nel più completo abbandono [...]. Dio pone questa Parola vivente, nascosta *sub contrario*, quale originaria, perfetta figura della sua verità nel mondo [...] Simile possibilità, di essere se stesso *sub contrario*, è originariamente il privilegio dell'onnipotente amore divino»⁵⁶.

Il riferimento ai "nomi divini" richiama immediatamente alla mente il titolo della famosa opera dello pseudo-Dionigi e la sua *Wirkungsgeschichte* soprattutto in età medievale. Qui, mentre da un lato si riprende l'istanza della trascendenza che il divieto della pronuncia comporta ed esprime, applicando una valenza apofatica ai possibili nomi che la mente e il linguaggio degli uomini possono attribuire all'Infinito trascendente, d'altra parte si accoglie e si interpreta in senso autenticamente positivo l'istanza gnostica relativa al carattere misterico della rivelazione, senza tuttavia attribuirle quella connotazione settaria propria dell'eresia (resta evidentemente aperto il problema dell'esoterismo relativo al concetto di "sacra tradizione" presente in alcuni luoghi dell'opera pseudodionisiana). Una sorta di chiave di lettura della più speculativa fra le opere del *Corpus pseudodionysiacum* la si rinviene in un passaggio della lettera IX, dove, secondo gli interpreti, si fa riferimento alle due forme della rivelazione divina trasmesse dai sacri autori: quella simbolica e quella dimostrativa: «Se qualcuno potesse vedere le armonie nascoste all'interno di queste cose, troverebbe che tutto è mistico e divino e riempito di molta luce divina. Non dobbiamo pensare, infatti, che le parti esteriori di tali composizioni siano inventate per se stesse: sono come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più, affinché le cose santissime non cadano nelle mani dei profani, ma vengano rivelate solo ai sinceri amatori della Santità, perché si spoglino di ogni immaginazione puerile riguardo ai suoi simboli e siano capaci di penetrare con la semplicità della mente e con l'opportunità della virtù contemplativa fino alla Verità semplice e supereccellente e fondata al di sopra degli stessi simboli. Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una segreta e occulta, l'altra chiara e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio mediante insegnamenti misteriosi e che non si possono insegnare»⁵⁷.

Alla stregua del *Parmenide* platonico (che Corbin definisce «la Bibbia della teologia negativa,

55. Le citazioni in *ib.*, p. 60s.

56. H. U. VON BALTHASAR, *La verità è sinfonica*, Jaca Book, Milano 1991³, pp. 30-31.

57. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1997, p. 452. Si vedano anche gli atti di un recente congresso: A. TAT - C. TUȚU (edd.), *Saint Dionysius the Areopagite. Sources, context, reception*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2015, che devo alla cortesia dell'illustre collega R. Dodaro, cui va la mia gratitudine.

apofatica, eminentemente neoplatonica»⁵⁸) ogni possibile dicibilità del soprannaturale passa attraverso quella particolare dinamica dialettica del rapporto fra unità e molteplicità, espressa attraverso la categoria di “partecipazione” (categoria peraltro intrecciata con la dimensione temporale dell’ente). La tematica verrà ripresa, in prospettiva diversa, dai due grandi maestri medievali Tommaso (cfr. *S. Th.* I, q.13) e Bonaventura (cfr. *Itinerarium* V-VI), dove il primo, correggendo l’exasperazione di una prospettiva apofatica che porterebbe all’ignoranza radicale rispetto al soprannaturale, muove nell’orizzonte ontologico dell’essere come nome di Dio, il secondo in prospettiva dinamica e storico-salvifica, non senza riferimento alla tradizione platonica, mostra come il nome proprio del Dio di Gesù Cristo sarà in primo luogo il bene (ossia l’*agape*) e in secondo luogo l’essere. Entrambe le posizioni che, a seconda dei casi, si rifanno allo pseudo-Dionigi o si occupano di confutarne o ridimensionarne le affermazioni, mostrano come la questione sia di enorme portata per un corretto modo di intendere la rivelazione, salvaguardandone insieme la trascendenza e l’immanenza, la dimensione metastorica e quella storica, nella duplice direzione della dicibilità e dell’indicibilità dell’Assoluto trascendente. La dottrina dell’analogia costituirà lo strumento concettuale più atto ad esprimere questa duplice valenza della rivelazione cristianamente intesa.

L’esito non inganni: il tentativo di pensiero qui abbozzato non ha inteso acriticamente adottare una prospettiva meramente apofatica, ma piuttosto configurarsi (come già nei lavori precedenti) come una sorta di “cripto-teologia”, esercitata tra le pieghe dell’esperienza religiosa riflessa nella filosofia e nelle cosiddette “scienze umane” e vissuta nel contesto postmoderno del villaggio globale. È mia convinzione, infatti, che la riflessione meno impertinente rispetto al mondo in cui siamo chiamati a vivere debba disegnarsi secondo una indicazione suggestiva, offerta dal teologo nel dialogo conclusivo e retrospettivo delle *Sfere*, dedicato all’ossimoro: «Nel corso del XX secolo abbiamo cambiato molto il modo in cui pensare dio. Crediamo di sapere che su di esso ci possano essere solo teorie indirette e modeste – non si parla più di difenderlo in processi pomposi di fronte al male del mondo. Viceversa giustificiamo i sistemi nervosi di fronte all’incompiutezza del mondo. Da ciò non deriva né una teologia positiva né una teologia negativa, ma una teologia sfrattata, se mi si passa il termine. Se vogliamo restare contemporanei, siamo condannati all’anonimato»⁵⁹.

58. H. CORBIN, *Il paradosso del monoteismo*, cit., p. 7.

59. P. SLOTERDIJK, *Sfere*. III: Schiume, cit., p. 825.