

L'AUTOCOSCIENZA DEL CRISTIANESIMO TRA FEDE E RELIGIONE (*)

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. L'INGOMBRANTE EREDITÀ BARTHIANA E I SUOI NUMI TUTELARI – 2. LE COORDINATE METODOLOGICHE – 3. PER UN'AUTOCOSCIENZA DEL CRISTIANESIMO IN RIFERIMENTO AL RAPPORTO «FEDE-RELIGIONE» – 3.1. *La confessione cristiana nella grammatica religiosa* – 3.2. *Una teoria della coscienza credente che giustifichi la fede nella sua storicità* – 3.3. *La assolutezza dell'evento cristologico, l'universalità della fede cristiana, la relativa necessità della religione*

INTRODUZIONE

Un primo accostamento al tema proposto suggerirebbe una buona cautela. Il tema evoca infatti immediatamente una fitta rete di questioni teologicamente rilevanti: come si accende l'autocoscienza del cristianesimo, attraverso quali confronti essa si determina, quali accezioni di fede e di religione inducono a legittimare la presenza di un «tra» che le distingue o le oppone, come ci si muove nella plurivocità del concetto di «cristianesimo» (compagine ecclesiale, figura storico-culturale, ... fede, religione?)⁽¹⁾. Assumendo, senza riesporli, i risultati più convincenti della ricognizione storica della nostra questione, possiamo dire che il problema si impone all'attenzione teologica in seguito all'indebolimento dell'assetto agostiniano: questo affermava perento-

(*) Pubblichiamo la relazione tenuta da M. Antonelli nel corso del XVI Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, svoltosi a Troina (EN), sul tema «Il Cristianesimo, la Religione, le Religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio». Ringraziamo la Presidenza dell'ATI per averci concesso di pubblicare in anteprima il saggio, che poi apparirà anche negli atti del Congresso.

(1) Per una prima sintetica introduzione alla figura del cristianesimo ci si può utilmente riferire a K. RAHNER, *Cristianesimo*, in *Sacramentum Mundi*, II, Brescia, Morcelliana, 1974, 706-734.

riamente e semplicemente che la religione è il cristianesimo⁽²⁾. La crisi moderna di tale assetto produce la problematizzazione della religione, che è fondamentalmente il cristianesimo, nel confronto con la figura *nuova* della religione naturale e con la figura *nuova* delle altre religioni positive. L'urgenza di ripensare l'autocoscienza del cristianesimo proviene remotamente dalla messa in discussione della perentoria affermazione agostiniana secondo cui il cristianesimo è *la* religione. Il ripensamento, come si sa, trova la sua occasione prossima nell'attualità del dialogo interreligioso; pur nel carattere pregiudiziale che talora assume nei confronti del ripensamento del nostro tema, il dialogo ha avuto il merito di sollecitare la discussione della cosiddetta assolutezza del cristianesimo e di attivare un'attenzione più puntigliosa alle ricerche delle scienze della religione⁽³⁾.

Perché sia pertinentemente svolto e quindi torni produttivo per la prassi pastorale il ripensamento deve assolutamente difendere il suo carattere teologico. Deve essere approntato come intelligenza critica dell'evento cristologico, in grado di integrare i contributi delle ricerche positive e di intendere il senso delle nuove e antiche istanze che hanno segnato la percezione tradizionale di quell'evento. Inoltre non ci si dovrà limitare a riecheggiare le acquisizioni ormai consensualmente accolte che il dibattito ha prodotto. Ci riferiamo al riconoscimento del tenore apologetico-controversistico della considerazione «religionistica» del cristianesimo e della affermazione della sua assolutezza; al rinvenimento di un medesimo tenore apologetico che pervade una certa trattazione del binomio «fede-religione», dove lo schema dell'opposizione pare ritrascrivere elegantemente la vecchia impostazione controversistica del rapporto «cristianesimo-religioni»; all'evidenziazione del carattere fondamentalmente occidentale della

(2) Cf G. COLOMBO, *Introduzione*, in *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992, 7-14: «In conclusione la questione della religione, che non era una questione ma semplicemente una pratica all'inizio dell'Occidente cristiano, quando S. Agostino, sicuro interprete della coscienza comune proclamava che la religione è il cristianesimo, oggi arriva a noi in forma enormemente complessa e confusa» (11).

(3) Tra i contributi più rilevanti sotto il profilo teorico e più attenti ad una intelligenza interdisciplinare della nostra questione segnaliamo: *Religione – che cos'è? un interrogativo per la teologia cristiana*, «Concilium» 16 (1980/6); W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band 1*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988; tr. it., *Teologia sistematica. Volume 1*, Brescia, Queriniana, 1990, 139-214; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, a cura di W. KERN - H. J. POTTMEYER - M. SECKLER, 1. *Traktat Religion*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1985; tr. it., *Corso di teologia fondamentale. 1. Trattato sulla religione*, Brescia, Queriniana, 1990; *Cristianesimo e religione*, *Cristianesimo e religione*, «Filosofia e Teologia» 6 (1992/1); *Cristianesimo, Religione e Religioni* (= Quaderni di studi e memorie 11), a cura del SEMINARIO DI BERGAMO, Milano, Glossa, 1993.

nozione di «religione»; alla denuncia di un'insidiosa elefantiasi del dialogo interreligioso che in nome di un debole e contraddittorio principio di tolleranza finisce per smarrire il carattere propriamente veritativo della fede.

Si potrebbe ragionevolmente sospettare una forzatura nella polarizzazione dei concetti di «fede» e «religione» in ordine alla autocoscienza del cristianesimo; e la si potrebbe rinvenire mostrando come la distinzione di fede e religione risulti largamente irrilevante a livello di comune sentire ecclesiale⁽⁴⁾ e come il tema appaia difficilmente distillabile dalla Scrittura che custodisce la memoria canonica dell'evento cristologico⁽⁵⁾. Eppure la questione non presenta i tratti di un puro ricamo accademico; ed intendiamo precisamente mostrarlo. Se l'intelligenza teologica la raccoglie premurosamente è perché, fedele al suo compito di servizio alla verità del Vangelo, ne intuisce e ne raccomanda la fecondità in ordine alla docilità della compagine ecclesiale all'opera dello Spirito di Gesù. Del resto la teologia non assolve adeguatamente il suo compito di servizio se si estenua nel ripetere anche suggestivamente i luoghi classici in cui si presume adombrata la questione (la presunta «polemica» di Gesù nei confronti della legge, la radicalizzazione paolina che riscatterebbe normativamente la fede cristiana da ogni costrizione etnico-religiosa, i motivi patristici dei *semina Verbi* e degli «angeli delle nazioni»...); né se si limita a contestare le recenti articolazioni, ormai divenute classiche, del rapporto «fede-religione» (da Troeltsch a Tillich, da Barth a Rahner...)⁽⁶⁾; né se, invece di servire, umile e nobile, alla guida pastorale della compagine ecclesiale, ripete o, al più, commenta gli interventi magisteriali sul tema⁽⁷⁾.

(4) Cf la presentazione della questione del rapporto «fede-religione» offerta da R. MARLÉ alla voce *Religion et foi*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, Paris, Beauchesne, 1988, 321-335.

(5) Oltre al prospetto allusivo fornito da Marlé in *Religion et foi*, si veda P. STOCKMEIER, *Glaube und Religion in der frühen Kirche*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1973 e E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

(6) Per una introduzione argomentata alle figure «classiche» del rapporto «fede-religione» cf R. MARLÉ, *Religion et foi*; G. ROTA, *Cristianesimo e religioni nella teologia contemporanea*, in *Cristianesimo, Religione e Religioni*, 53-82; A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 505-526.

(7) ... che pur sempre meritano una lettura attenta. Di particolare rilievo per la nostra questione l'enciclica *Redemptoris Missio* ed il recente documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, «Il Regno Documenti» 42 (1997) 75-89.

Procediamo discutendo in primo luogo l'eredità barthiana e lo schematismo dell'opposizione «fede-religione» che, propiziato da imponenti motivi teologico-culturali, la pervade. Questa rivisitazione storica porta con sé l'esigenza di una individuazione delle coordinate metodologiche entro cui si iscrive l'intelligenza della nostra questione. Infine cercheremo di delineare i tratti essenziali dell'autocoscienza del cristianesimo in riferimento al rapporto «fede-religione». La questione che qui viene focalizzata è dunque quella circa l'autocomprensione del cristianesimo nel riferimento al binomio «fede-religione»; la ricerca teologica ha infatti intuito come l'interpretazione del pluralismo dell'esperienza di Dio possa e debba avvantaggiarsi di una ritrattazione di tale problematica.

1. L'INGOMBRANTE EREDITÀ BARTHIANA E I SUOI NUMI TUTELARI

La questione approda ai nostri giorni gravata dell'ingombrante eredità barthiana. Ora, l'invettiva di Barth va apprezzata per il suo spessore profetico, obiettivamente eversivo nei confronti della figura di cristianesimo consegnata e dalla teologia liberale e dalla tradizionale teologia cattolica. La denuncia, si sa, proviene dall'intenzione tenace di «rimettere Dio al suo posto» e, anche questo si sa, si dipana intorno all'opposizione di fede e religione. Se si giustifica per la decisa contestazione del «cristianesimo», meglio, dei «cristianesimi» della teologia liberale e della teologia cattolica, tale figura dell'opposizione non può assurgere senz'altro a tesi fondamentale capace di ordinare correttamente la nostra questione. Infatti quella denuncia, tipica degli inizi dirompenti della teologia di Barth, era alimentata da unilateralità che lo stesso Barth non mancò di riconoscere.

L'assunzione acritica ed enfaticizzante di questa «esecuzione» della teologia liberale collude con l'imposizione pregiudiziale del modulo dell'opposizione «fede-religione» per istruire la questione dell'autocoscienza del cristianesimo: tale imposizione va sottoposta ad una rigorosa discussione. E di essa si dovranno anche individuare matrici ben più remote rispetto alla stagione iniziale della teologia dialettica. Innanzitutto si può dire con buona approssimazione che la concentrazione cristologica del discorso barthiano risulta esclusiva di una adeguata connessione dell'«antropologico» e del «teologico»; al punto che, in sede di configurazione del rapporto «cristianesimo-religioni» essa non si distingue rispetto alle posizioni più oltranziste della teologia cattolica. Quasi che la puntigliosa affermazione della polarità «fede-religione» dissimuli l'indugiare nello schema apologetico tradizionale che designava il cristianesimo come la religione vera e permetta di intuire in filigrana l'infrastruttura sistematica di quello schema: la figu-

ra del *duplex ordo*⁽⁸⁾. Da un lato la religione, in quanto via umana verso Dio, è connotata negativamente come eminentemente idolatrata, disegnata come «fanghiglia», tratteggiata in termini di «spaventoso misconoscimento della distanza»; dall'altro lato il cristianesimo viene ricompreso come fede, mite e drammatica permanenza nel «no» di Dio all'uomo religioso, che appunto è peccatore, pura passività nella via divina verso l'uomo⁽⁹⁾. È chiaro che la polemica barthiana riguarda certamente anche l'impostazione tradizionalmente cattolica del *duplex ordo*. Secondo questo assetto l'apprezzamento del fenomeno religioso è fondato sulla considerazione essenzialistica dell'uomo e della sua *naturale* destinazione a conoscere Dio e ad offrirgli un culto adeguato; insieme, per riferimento alla limitatezza noetica e alla fragilità morale dell'uomo, l'ordine *soprannaturale* giustifica la novità compiente della fede cristiana, *vera religio* rispetto a cui ogni altro fenomeno religioso viene giudicato e relativizzato⁽¹⁰⁾. D'altra parte la

(8) A. Russo nel suo studio *Il concetto di religione come categoria teologica*, annota puntualmente questo schematismo: «La funzione della religione, nei termini posti dalla teologia dialettica, richiama l'antica questione della distinzione e del rapporto tra l'ordine naturale e quello soprannaturale» (510).

(9) Evidentemente non possiamo qui approntare una lettura critica del discorso barthiano che, auspicabilmente, dovrebbe distinguere l'articolazione propria della figura della religione prospettata da Barth rispetto alla figura ricorrente nella «vulgata» del pensiero del teologo svizzero.

(10) Tale impostazione della problematica appare ancora ben visibile, pur nell'impegno per una più stretta coordinazione di *naturale* e *soprannaturale*, nel saggio di R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede* [1934], in *Fede – Religione – Esperienza. Saggi teologici*, Brescia, Morcelliana, 1984, 57-108: «Questa fede è qualcosa di essenzialmente altro da qualsiasi "esperienza religiosa". Ciò che da essa nasce, l'esistenza credente con il suo ordine, è qualcosa di diverso per essenza da qualsivoglia "religione" [...] Questa distinzione appartiene all'essenza della coscienza cristiana. Essa è data con la rivendicazione presentata dalla Rivelazione, d'esser verità assoluta, vincolante per ciascuno. Non espressione d'una scoperta di un senso religioso, che riesca sulla base di determinati presupposti; non dipendente da struttura e complesso di doti religiose, ma appello di Dio, del Signore del mondo, che impone obbligo a ogni uomo» (91). Lo schema vanta una robusta tradizione e non mancano riprese significative di esso proprio in occasione del dibattito sul pluralismo religioso. In proposito vanno segnalati i due editoriali recentemente apparsi ne «La Civiltà Cattolica» dal titolo *Cristianesimo e religione. Il cristianesimo è una "religione"?* (1995, III, 351-363) e *Il cristianesimo e le religioni del mondo. La "specificità" del cristianesimo* (1995, III, 457-471): «Il cristianesimo è, dunque, essenzialmente fede in Dio Padre e nel Signore Gesù Cristo: [...] la fede non viene dall'uomo ma da Dio: è una grazia, con la quale Dio invita e sollecita l'uomo ad affidarsi a Lui e a credere alla sua parola. Perciò nel cristianesimo non è l'uomo che va in cerca di Dio, ma è Dio che, nel suo infinito amore per l'uomo, lo cerca per salvarlo dal male e dal peccato e renderlo suo figlio, partecipe della sua natura divina. Cioè il cristianesimo capovolge la struttura dell'atto religioso, inteso come conoscenza del Divino trascendente il mondo e come sforzo di met-

mera giustapposizione dei due ordini ospita di fatto quella involuzione razionalistica per cui è la *vera religio* ad essere (pre-)giudicata dal canone della religione naturale. Sappiamo come la polemica barthiana contro la «manifattura umana» della religione riesca a riservare al cristianesimo la qualifica di religione, anzi, di vera religione. La religione cristiana non si distingue *all'interno* della pluralità delle religioni per il modo del compimento, ma si distingue *da* essa per il modo dell'opposizione, «come un tizzone strappato all'incendio»⁽¹¹⁾.

Ci chiediamo se lo schema apologetico cattolico e la denuncia barthiana della sfigurazione liberale della fede non siano afflitti dal medesimo vizio: quello di una fondamentale disarticolazione di «naturale» e «soprannaturale» (là nel modo mitigato di una mera giustapposizione, di una semplice contiguità; qui nel modo brusco di una radicale opposizione, di una reciproca negazione). In particolare la debolezza che innerva lo schema dell'opposizione è l'estrinsecismo tra la centralità dell'evento cristologico ed il nesso di «determinazione antropologica» e «verità teologica».

L'effettiva riconduzione del discorso teologico al suo principio, che è l'evento cristologico, decreta l'inadeguatezza dell'impostazione barthiana e della modulazione di «fede-religione» nella forma dell'opposizione. La storia di Gesù ed il suo compimento pasquale non consentono la collocazione della/e religione/i nell'«antropologico» e della religione cristiana nel «teologico». Non autorizzano quella divaricazione per cui questa è letta come «strada (salutare) di Dio all'uomo» e quella come «strada (idolatrica) dell'uomo a Dio». La confessione cristiana infatti *ultimamente* dice di Gesù non meramente la divinità, quanto la singolare comunione con il Padre, comunione declinata nella forma dell'obbedienza che si svolge nell'assunzione perfetta dell'universo religioso ebraico. Di lui si afferma che è l'attuazione del venire originario e fondante di Dio all'uomo, attuazione proprio in quanto in lui il destinatario dell'intenzione originaria di Dio (l'uomo) compiutamente corrisponde all'intenzione divina; e vi corrisponde nel modo di un'obbedienza che non può che essere singolare rispetto a quella desiderabile e praticabile da ogni altro uomo. La relazione teologale in cui si determina la vicenda pasquale di Gesù,

tersi in contatto con lui» (357). Sulla scorta di questa ripresa dello schema teologico del *duplex ordo* si distingue la *forma* (religiosa) dal *contenuto* (sovranreligioso) del cristianesimo. Ma, proprio per l'ipoteca di quello schema che non rende ragione della storicità della fede cristiana, non si riesce a liberare il rapporto tra la forma e il contenuto da un estrinsecismo di fondo e si è costretti a ritrovare il motivo della *forma religiosa* del cristianesimo nell'esigenza della fede di «divenire visibile ed efficace» (cf 362).

(11) K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2, Zürich, EVZ, 1943, 392.

e più precisamente la figura trinitaria implicata nell'evento cristologico, impediscono di attardarsi in quella divaricazione. L'opposizione tra una «via di Dio all'uomo» e una «via dell'uomo a Dio» non ha senso, se non quello imposto da una cultura teologica che tendeva ad emancipare l'evento cristologico dalla vicenda storica di Gesù e confiscava la figura cristologica in un decisionismo divino (la storicità della rivelazione cristologica è risolta nella storicità intrinseca dell'essere proprio di Dio)⁽¹²⁾. Se la svalutazione del profilo teologico della/e religione/i è funzionale alla giustificazione del cristianesimo quale religione vera, bisogna dire che tale svalutazione del fenomeno religioso quale inadeguato o empio tendere a Dio si alimenta abbondantemente alla trascuratezza circa la relazione teologica costitutiva di Gesù.

Crediamo che il modello dell'opposizione tra fede e religione celi uno schematismo teologico che pervade la storia della riflessione credente ben prima e ben al di là della stagione della teologia barthiana. In vista di una pertinente sistemazione della nostra questione riteniamo istruttivo il richiamo di alcuni ampi tornanti della storia del pensiero ecclesiale: si tratta di motivi teologici imponenti che più o meno remotamente alimentano ed illustrano la figura dell'opposizione tra fede e religione. Una pur allusiva considerazione di essi consentirà di prospettare un'articolazione teologicamente sensata della questione dell'autocoscienza del cristianesimo.

– In primo luogo bisogna rammentare come la Scrittura attesti una tensione endemica: quella tra la fede cristologica e l'arretramento di Gesù al Dio atteso, invocato, temuto secondo i registri religiosi ebraici. Si tratta della tensione che «prova» il venire alla fede ed il dimorare nella fede dei discepoli: per cui il riconoscimento e l'accoglienza di Gesù quale rivelazione di Dio o, che è lo stesso, la partecipazione alla singolare comunione di lui con il Padre avviene come conversione dalla consuetudine a scandalizzarsi di lui. In effetti la testimonianza normativa dei discepoli annota questa costituzione agonale del loro credere; incessantemente ammoniti e corretti da Gesù per la loro radicale inclinazione a non sopportare lo scarto tra l'inedita rappresentanza di Dio offerta e patita da lui e la loro attesa dell'alleanza configurata secondo la mappa religiosa ebraica. Insomma si arretra Gesù alle posizioni della tradizionale esperienza religiosa; si sa già chi è Dio sulla scorta di un pacifico impianto culturale-teologico, capace di informare ovviamente la trama delle relazioni sociali, e ci si affretta a dire che Gesù viene da *quel* Dio (...e, *natu-*

(12) Non a caso a Barth vengono comunemente mossi consistenti rilievi critici proprio su questi due punti.

ralmente appunto, non potranno dire che Gesù va a *quel* Dio, poiché nessuno va a *quel* Dio inscenando lo spettacolo scandaloso della croce). La conversione consiste nel percepire *quel* Gesù come l'apparire della verità del Dio non nominabile, in grado di ri-condurre l'uomo al compimento dell'intenzione di Dio dicendo e praticando la lingua della religione secondo l'originario desiderio divino. E, consegnando l'onere della ricerca ai competenti, ci chiediamo se non sia la medesima tensione che pervade la recezione per lungo tempo ovvia dell'*homoousion* niceno, la cui certolina e travagliatissima elaborazione meriterebbe ben altro rispetto; la secolare involuzione che ha caratterizzato la lettura manualistica dei dogmi cristologici e la rispettiva istruzione catechetica popolare si muovono in questa direzione: si sa già chi è Dio (questa volta secondo i canoni della metafisica ellenistica) e si afferma che anche Gesù lo è.

L'endemica resistenza del «religioso» alla novità della testimonianza cristologica trapela nella storia del cristianesimo sin dai suoi inizi. Essa emerge come riconduzione incredula di Gesù nei canoni della lingua religiosa giudaica o greca; è l'ostinazione nel sottrarre il «dire Dio» prodotto da ogni lingua religiosa alla pretesa di trasfigurazione e di invero avanzata da Gesù. Questo ha indotto indebitamente la persuasione di una ostilità del «religioso» in quanto tale nei confronti della fede cristologica. Per questo il racconto evangelico va riascoltato; e riscattato dalla impertinente lettura che gli attribuisce l'affermazione dell'assoluta non necessità del «religioso». Invece, la configurazione agonale del venire alla fede (dove la conversione accade intorno al motivo del *sapere Dio-vedere Gesù*) non può rappresentare semplicemente la soppressione del «religioso», la fine del «religioso» *tout court*; corrisponde invece alla pratica del «religioso» secondo il suo «in principio»⁽¹³⁾, secondo l'intenzione originaria di Dio che costituisce il senso proprio del «religioso».

– Un secondo tornante conduce nella direzione di una divaricazione tra fede e religione: è quello rappresentato dall'inizio e dal consolidarsi della filosofia della religione⁽¹⁴⁾. L'intreccio di motivi culturali e teologici, di tensioni ecclesiali, di movimenti etnici, di dinamiche politiche ha contribuito all'imporsi di una filosofia della re-

(13) Cf *Mc* 10,1-12.

(14) Per la vicenda complessa cui si fa riferimento si veda, oltre le sezioni storiche dei vari «manuali» di filosofia della religione, il classico K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, St. Benno, 1965. Cf inoltre *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung*, a cura di T. RENDTORFF, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

ligione che intendeva pensare la religione a prescindere dal principio di rivelazione. La filosofia della religione non si concepisce come sapere orientato alla rimozione della coscienza religiosa. Piuttosto si intuisce che l'elemento dirompente ed esiziale per la *pax civilis* non è ultimamente la coscienza religiosa, bensì il molteplice e conflittuale riferimento delle coscienze religiose ad una rivelazione o ad una modalità di accesso ad essa; pertanto ci si applica a ridefinire la coscienza religiosa emancipandola dal principio della rivelazione. In questo quadro la rivelazione viene ora funzionalizzata al concetto di religione, ora semplicemente espunta; in ogni caso universale è la religione mentre la rivelazione è particolare⁽¹⁵⁾. È noto come l'apologetica tradizionale si sia sostanzialmente allineata a questo sovvertimento dell'assetto teologico dell'economia salvifica. Infatti nella classica scansione dei trattati la religione viene definita come legame sacro originario che si declina nella struttura antropologica di intelligenza e volontà. La definizione viene guadagnata sulla base di una lettura essenzialista della finitezza umana come radicalmente deficitaria della verità e del bene. In questo senso la rivelazione costituisce la garanzia ultima della religione, ma secondo un modulo estrinsecistico. Non a caso l'apologetica elabora e sistema il trattato sulla rivelazione come secondo rispetto al preambolare trattato sulla religione; e questo risulta strettamente connesso, se non coincidente, con il discorso sulla necessità e sulle possibilità-impossibilità della conoscenza.

Il sapere moderno ha conosciuto questo spostamento dall'oggetto teologico, divenuto perlomeno dubitabile, alla forma culturale umana che ne presume l'esistenza ovvero la religione⁽¹⁶⁾. L'organizzazione

(15) Suggestiva, e tutta da verificare, l'ipotesi di lettura avanzata da J. Derrida intorno a questo tornante del rapporto tra il cristianesimo e la cultura laica. Egli sostiene che nella stagione della modernità il cristianesimo si omologa al paganesimo, assumendone l'assetto codificato dalla morale kantiana; ne deriverebbe la figura di un cristianesimo come «religione come se Dio non esistesse». Se il cristianesimo rappresenta la morte di Dio (la Passione) e la morte in Dio (...la Trinità), «l'ebraismo e l'Islam sarebbero, forse, i due ultimi monoteismi a insorgere, ancora, contro tutto ciò che, nella cristianizzazione del nostro mondo, esprime la morte di Dio, la morte in Dio; due monoteismi non pagani che non ammettono né la morte né la molteplicità in Dio (la Passione, la Trinità, ecc.), due monoteismi ancora abbastanza estranei al cuore dell'Europa greco-cristiana, pagano-cristiana, abbastanza estranei a un'Europa che esprime la morte di Dio, per ricordare *a tutti i costi* che 'monoteismo' significa tanto la fede nell'Uno, nell'Uno Vivente, quanto la credenza in un Dio unico» (*Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione*, in *La religione*, a cura di J. DERRIDA – G. VATTIMO, Bari, Laterza, 1995, 3-73: 13).

(16) Interessante in proposito la ricostruzione offerta da M. M. OLIVETTI nel suo *Analoga del soggetto*, Bari, Laterza, 1992. Richiama l'attenzione degli studiosi all'implicazione reciproca di filosofia della religione e teoria della società e individua

dell'impresa apologetica rivela la sottile attrazione del pensiero teologico verso questa posizione, non già per un dubbio avanzato nei confronti dell'oggetto teologico, ma per la strategia di determinare la fede cristiana non tanto a partire dalla rivelazione cristologica quanto a partire dalla figura della religione naturale (la conoscenza di Dio e l'offerta a lui del culto corrispondente). Come già si accennava in sede introduttiva questa strategia, orientata lodevolmente e meritoriamente ad affermare la ragionevolezza della fede cristiana, favorisce una obiettiva divaricazione tra la fede cristiana e la figura della religione naturalmente concepita; anche se qui la divaricazione si presenta nella forma del compimento di una possibilità impraticabile. Insieme essa alimenta non ingiustificatamente il sospetto di una fede cristiana appiattita sulla figura della religione naturale. Ma quel discorso apologetico non appare convincente proprio per la mancata articolazione tra il «naturale» della religione ed il «soprannaturale» della fede cristiana corrispondente alla rivelazione. L'istanza che qui si segnala in tutta la sua urgenza è quella di ripensare non debolmente il rapporto tra l'«antropologico» ed il «teologico», riconsegnando alla rivelazione il profilo dell'universalità e dell'originarietà e ricollocando la creazione all'interno dell'intenzione salvifica di Dio, che è dire ricomprendendola *in Cristo*.

– Si potrebbe anche riferire del processo di de-sacralizzazione messo in atto dalla ragione moderna. Ora, se questo processo rappresenta una dinamica costitutiva della dialettica dell'illuminismo, si può con qualche approssimazione riconoscere la connivenza del cristianesimo nell'emancipare la coscienza religiosa dal «sacro». Del resto è ormai luogo comune l'attribuzione alla tradizione ebraico-cristiana di un'intenzione de-sacralizzante; ma qui vorremmo soltanto dar credito all'intuizione di Adorno e Horkheimer che stigmatizza la solidarietà di illuminismo e cristianesimo nella sistematica messa al bando del principio della magia ⁽¹⁷⁾. La figura di un dispotismo moraleggiante sulla

la radice di una persistente disattenzione al problema della società: la radice risiederebbe nel fatto che non si vuole affrontare la crisi dell'argomento ontologico, ovvero l'impraticabilità della deduzione dell'esistenza dall'essenza. Si tratta di ricordare che la filosofia della religione nasce e si sviluppa come teoria della società proprio in quanto, rifiutando l'argomento ontologico (l'esistenza dedotta dall'essenza), parte dall'esistenza (dove l'esistente è la religione come fenomeno sociale) (cf il primo capitolo della prima parte, *Nominar-Dio, autoreferenza, totalità sociale*, 5-28 e *Filosofia della religione e teoria della società: ancora un capitolo della storia dell'argomento ontologico*, 223-240).

(17) Cf soprattutto M. HORKHEIMER – T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M., S. Fischer, 1969; tr. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1997, in particolare 11-50.

natura, l'enfasi sugli effetti della buona gestione delle realtà terrene, la negazione di un'anima sacra delle cose tutte che certo cristianesimo ha prodotto, riposano sulla innata persuasione della somiglianza dell'uomo con Dio⁽¹⁸⁾. Da ciò deriverebbe la fiducia incrollabile nella possibilità di dominare il mondo, in obbedienza credente e in nome di Dio; la cui traduzione «illuminata» consisterebbe nella formazione dell'uomo civile sollecitato al conseguimento del progresso e dell'emancipazione da ogni «altro». L'attuazione del dominio e della trasformazione del mondo comporterebbe la rimozione di ogni «fuori», l'espunzione di ogni «altro», ovvero la soppressione del principio dell'istanza etica. Risuonerebbe in questa tradizione, anima autentica dello stesso illuminismo, il divieto di assimilare sé alla natura ed alla «sua sacra forza», così come l'ingiunzione di dominarla con il lavoro. Illuminismo e tradizione giudaico-cristiana sarebbero quindi allineati nell'opporli al pragmatismo e politeismo sacrali del «nominare Dio» in ordine alla gestione delle cose profane; ciò significa opposizione alla confusione di sacro e profano.

Tralasciamo di inoltrarci in una puntuale verifica della fondatezza della rilettura storica, datata e situata, di Adorno e Horkheimer. Tuttavia rileviamo l'obiettivo consuetudine del cristianesimo, non solo di quello colto, a bandire la confusione di sacro e profano contro l'insidia di tutti i panteismi e di tutti gli antropomorfismi. Non sorprende che la denuncia della confusione pieghi verso una promozione della separazione; sopprimendo tendenzialmente il rilievo sacrale del profano; provocando conseguentemente l'erosione del principio estetico-sacrale, principio originario su cui si intesse la trama complessa dell'esperienza religiosa, unica grammatica nella quale si può comporre la confessione della fede. In questo senso non sembra infondato parlare di una tenace ostilità del cristianesimo, di certo cristianesimo, nei confronti dell'esperienza sorgiva della religione che è il sacro; salvo poi comunque cedere all'istinto di sopravvivenza che suggerisce *sempre* al cristianesimo di simpatizzare con il sacro e di attestarsi sulle sue posizioni strutturalmente ambigue, in ogni caso rassicuranti. Questa ostilità, pur sempre disposta a mutarsi in indiscreta ospitalità, rinforza l'antitesi tra cristianesimo e religione poiché impedisce di apprezzare adeguatamente l'esperienza del sacro che la religione ordina e struttura. Si tratta pertanto di incentivare la vigilanza nei confronti del «ritorno al sacro» dell'attuale transizione religiosa *proprio*

(18) «Di fronte all'unità di questa ragione la divisione fra Dio e uomo appare davvero irrilevante, come la ragione impassibile ha fatto notare fin dalla più antica critica omerica. Come signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando» (*Ivi*, 17).

prospettando la giustificazione critica della coscienza credente. Questa non può pensare la propria struttura se non dice dell'esperienza del sacro che originariamente manifesta dentro le varie forme simboliche la trascendenza nella sua ineffabile alterità e nella sua seducente immediatezza. Della figura della coscienza credente e dell'esperienza del sacro va rinvenuto l'essenziale legame. Propriamente va illustrato il nesso intrinseco tra il «luogo» del sacro che è la dimensione estetica dell'esperienza e la forma pratica dell'intenzionalità veritativa della coscienza che la fede realizza. L'apprezzamento del carattere originario dell'«estetico» non si traduce in una svalutazione della forma pratica della decisione credente in cui il soggetto si attua, poiché in questa decisione, come in ogni esercizio della libertà, il soggetto riconosce la propria inestinguibile passività (l'«estetico») realizzando performativamente (l'«etico») il senso percepito.

– Infine l'attenzione alla storia del cristianesimo consegna anche la macroscopica evidenza di un travaglio secolare. La compagine ecclesiale ha sperimentato il progressivo allentamento del riferimento all'interlocutore giudaico ed il relativo consolidarsi del confronto con il mondo ellenistico. Ciò ha portato all'assunzione, inevitabilmente insidiosa, della *koiné* culturale-metafisica greca per dire la signoria di Gesù. Non intendiamo certo riproporre la questione disputata della ellenizzazione del cristianesimo. Soltanto si vuole sottolineare come il tema maggiore del cristianesimo – in termini giovannei, *la grazia di vedere Dio credendo in Gesù* – sia stato ritrattato secondo il registro dell'infrastruttura metafisica greca; secondo uno schema dualistico quindi, nella consueta difficoltà a coniugare la storia e la verità, ad integrare la libertà, e ciò che pertiene originariamente alla libertà (i sensi, il corporeo, la relazione, il contatto con il molteplice ed il suo simbolico configurarsi), nella riflessione ontologica. L'essentialismo e l'intellettualismo significano ormai comunemente questa tendenziale elisione dell'«antropologico concreto» rispetto allo svolgimento del tema maggiore del cristianesimo. Per questa via si è insinuata nel sentire religioso diffuso così come nel pensiero cristiano riflesso la persuasione circa la secondarietà o perfino l'irrilevanza dell'«antropologico concreto» rispetto al guadagno della comunione con Dio. La sfera dei sensi, la trama degli affetti, il corporeo, lo psichico, il sociale vengono ora trascurati come irrilevanti ora temuti come insidiosi in una considerazione essenzialistica dell'uomo e dell'uomo credente. Anche ciò spiega l'affermarsi delle scienze umane nella loro autonomia; più ancora permette di comprendere l'indole fondamentalmente antireligiosa di certe loro figure. Esse infatti si dedicano all'intelligenza e alla promozione di quei luoghi antropologici – si pensi al corporeo, allo psichico, al sociale – come al dissodamento salutare di

terre desolate, rimaste perlopiù incolte a causa della incuria tipica della gestione secolare del cristianesimo. L'occupazione di queste terre da parte delle scienze umane sembra giustificarsi per il disinteresse mostrato dal cristianesimo nei loro confronti; e non sorprende la meticolosa, quasi accanita, determinazione con cui quelle scienze hanno spesso decretato l'estraneità e l'incompetenza del cristianesimo rispetto a quei luoghi. Anzi, e qui la rivincita si fa decisamente cinica, esse non si sono astenute dal notificare che il *proprium* del «religioso» e del «religioso cristiano» risiede non già nel consenso all'inevidenza di una rivelazione, quanto nella corrispondenza all'evidenza delle dinamiche psichiche e/o sociali.

Ci pare di individuare qui una dialettica interessante per la nostra questione. Da un lato le scienze umane nella loro attenzione al fatto religioso stigmatizzano l'ingombrante edificio religioso del cristianesimo e ne denunciano il carattere oppressivo nei confronti di quelle regioni antropologiche da esse prese in custodia; dall'altro lato esse non esitano a definire la religione in prospettiva funzionalistica, ritrovandone il principio nella corrispondenza più o meno soddisfacente al bisogno antropologico emergente da quelle regioni. Del resto questa attitudine delle scienze umane non sembra insensata se si pensa alla secolare aporia della tradizione cristiana. Questa, mentre enfatizzava la propria configurazione religiosa a livello culturale, a livello gerarchico, a livello etico, non tematizzava, se non essenzialisticamente, l'«antropologico», ovvero quei luoghi in cui germoglia e si realizza il fenomeno religioso. Ne derivava una relativizzazione del «religioso», almeno a livello teorico: il vissuto cristiano, le forme dell'agire celebrativo e dell'agire testimoniale sono non costitutive, ma espressive della fede⁽¹⁹⁾.

(19) In questa linea resta emblematica la distinzione di Tommaso secondo cui «religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa» (cf *Summa Theologiae* 2a. 2ae 94,1 ad 1); dove gli «exteriora signa» della religione non possono essere identificati nei termini di forme categoriali fondamentalmente estrinseche rispetto ad una presunta purezza trascendentale della fede. Note orientative per la buona lettura della distinzione tomasiana si trovano in A. RUSSO, *Il concetto di religione come categoria teologica*, 511-513 e in A. GRILLO, *Il tramonto dell'antitesi moderna tra cristianesimo e religione*, «Rassegna di Teologia» 38 (1997) 108-112. Molto lucida in merito la presentazione del pensiero di Tommaso offerta da M. SECKLER in *Il concetto teologico di religione*, in *Corso di teologia fondamentale*, 203-228: «Alla luce di questa distinzione, la religione (in quanto prodotto culturale) può recepire «solo» funzioni di *manifestazione*, *esplicitazione* e *disposizione* in rapporto all'interna realtà della *religio* (nel senso del concetto teologico elementare della religione) intesa come rapporto salvifico con Dio. [...] Nel sistema categoriale dei segni della religione, nelle sue forme e contenuti, l'atto elementare e personale del rapporto con Dio viene allo stesso tempo strappato alla soggettività ed inserito in un processo di oggettivazione, attraverso il quale il problema della verità assume una formulazione oggettiva» (216).

È conveniente per il pensiero teologico vagliare adeguatamente la solidarietà tra questa relativizzazione del «religioso» per via della svalutazione dei suoi luoghi antropologici e la tendenza delle scienze umane, almeno in certe stagioni, a definire funzionalisticamente la religione. Tale solidarietà sembra irrobustire l'antitesi moderna tra cristianesimo e religione, pensando appunto il cristianesimo *in antitesi* rispetto a quella «possibilità antropologica» che è la religione, o, comunque, pensando il cristianesimo *a priori* rispetto a quella trama degli «*exteriora signa*» che è la sua determinazione religiosa. Si dovrà invece elaborare una teoria della coscienza credente che evada dalla stretta di quel funzionalismo e di quell'astrattismo e si muova verso l'istituzione di una «nozione non meramente categoriale di religione» (20).

2. LE COORDINATE METODOLOGICHE

Dopo aver spigolato la sconfinata messe della tradizione cristiana e della sua comprensione critica, potrebbe suonare stridente il passaggio ad un punto prospettico più regionale. Ci si è approssimati a questo congresso attraverso una serie di colloqui e di interventi promossi dall'associazione (21). Mi sembra opportuno stralciare una questione metodologica emersa in questi interventi, direttamente riguardante il nostro tema. Mi riferisco alla questione della pertinenza di una definizione previa di religione in ordine alla comprensione del cristianesimo. La questione non è banale, a condizione che se ne intuisca il rimando, o meglio, la provenienza da un dilemma che va discusso. L'alternativa in cui sembrano dibattersi certi interventi orientati a comprendere il cristianesimo in rapporto alla figura della religione è costituita da due poli: una prospettiva fenomenologica ed una prospettiva teologica (22).

(20) È l'invito che trapela nel saggio di S. UBBIALI, *La religione e la rivelazione. La teologia di fronte alla modernità*, in *Cristianesimo, Religione e Religioni*, 83-94 e che viene svolto nel saggio citato di Seckler.

(21) Cf in particolare A. Russo, *Il concetto di religione come categoria teologica*, *Forum ATJ*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 537-547 (contributi di A. Rizzi e M. GRONCHI); *Forum ATJ*, *ivi*, 693-698 (contributo di F. ARDUSSO); *Forum ATJ*, «Rassegna di Teologia» 38 (1997) 97-116 (contributi di A. GRILLO e D. SCARAMUZZI); *Forum ATJ*, *ivi*, 227-255 (contributi di M. QUALIZZA, M. GRONCHI, M. ALIOTTA, G. RUGGIERI, G. CICCHESE - G. GIORDANO, A. SABETTA); G. MAZZILLO, *Sulla definibilità della religione*, *ivi*, 347-362; *Forum ATJ*, *ivi*, 401-410 (contributo di F. TOMASONI).

(22) Cf A. Russo, *Il concetto di religione come categoria teologica*, 507. Anche G. MAZZILLO, riprendendo il saggio di R. Schaeffler, *Verso un concetto filosofico di religione*, in *Corso di teologia fondamentale*, 61-79, mira ad una integrazione di una prospettiva fenomenologica e di una prospettiva trascendentale, integrazione che dovrebbe essere fornita da una «scienza delle religioni» (cf *Sulla definibilità della religione*).

Nella prima prospettiva si approderebbe ad una definizione di religione sulla base di un processo induttivo, idoneo a cogliere la molteplicità e la specificità delle esperienze religiose, capace così di garantire una condizione di neutralità. Nella seconda prospettiva, quella teologica, la definizione di religione sarebbe guadagnata a partire dai principi e dai criteri interni alla fede cristiana ed alla sua autocomprensione. Ora, la memoria ancora fresca di un'impostazione controversistica e talora dispotica del rapporto del cristianesimo con le «altre» religioni suggerisce indubbiamente di cautelarsi da una definizione teologica di religione che risultasse offensiva e provocatoria per gli altri. Appare eccessiva la cautela quando si propone di non procedere a identificare previamente il concetto di religione in quanto, si afferma, vi si potrebbe intendere un atto di insopportabile egemonia religioso-culturale⁽²³⁾. Due rilievi vanno mossi. Anzitutto una definizione di «religione» *effettivamente* elaborata dalla riflessione critica sulla fede cristiana non può decretare alcuna egemonia, non intende offendere e provocare alcun «altro», a meno che l'offesa e la provocazione non stiano nell'ostensione mite e libera della figura della croce, stoltezza e scandalo per ogni «altro», giudeo o greco che sia; ma, si sa, essendo tutti venuti al mondo «giudei» o «greci», l'offesa e la provocazione riguardano sempre il giudeo ed il greco che resistono ostinatamente anche nella coscienza cristiana. Inoltre bisogna dire che l'alternativa delle due prospettive risale ad una persistente disarticolazione di «fenomenologico» e «teologico», che consente, tra l'altro, di presumere inopinatamente di quello il pregio della neutralità, di questo il vizio della parzialità. Il problema viene nitidamente circoscritto laddove si lamenta l'attuale indeterminatezza del concetto di religione: esso consiste nella «mancanza di una prospettiva teorica in grado di assumere e interpretare i risultati delle ricerche positive»⁽²⁴⁾.

Indubbiamente quanto appuntato nei cenni di rivisitazione critica intorno allo schema dell'opposizione «fede-religione» raccomanda l'impegno per una determinazione del concetto di religione. In particolare l'enfaticizzazione dell'istanza dialogica e la svalutazione teologica

(23) Cf l'intervento di F. ARDUSSO in *Forum ATT*: «[...] si rinunci a definire che cos'è la religione! Visto e considerato che i concetti e le definizioni di religioni sono molteplici, tenendo presente che l'assolutizzare un concetto di religione a partire dalla propria tradizione religiosa rischierebbe di essere inteso come un atto di insopportabile egemonia religioso-culturale [...] mi pare che la "preventiva identificazione di un concetto di religione" in vista di un confronto-dialogo fra appartenenti a tradizioni religiose diverse possa e debba essere lasciata cadere» (696).

(24) A. BERTULETTI, *Fede e religione: la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa universale*, in *Cristianesimo, Religione e Religioni*, 95-114: 99. Anche M. SECKLER reclama l'individuazione di un concetto teologico di religione (cf *Il concetto teologico di religione*).

del concetto di religione urgono una ripresa del tema dell'autocomprensione del cristianesimo in rapporto alla figura della religione. Ci sembra però che una corretta considerazione della memoria normativa dell'evento cristologico imponga questa semplice constatazione: la *fede cristiana* nella sua singolarità non può essere giustificata se non per riferimento alla storicità dell'esperienza religiosa. È precisamente la fede cristiana nella sua singolare storicità ad attendere una giustificazione; e questa non può prodursi a prescindere dalla grammatica dell'esperienza religiosa, poiché nessun «giudeo» o «greco» è venuto alla fede cristiana prescindendo dalla storicità dell'esperienza religiosa. Qui risiede l'obiettivo pertinenza di una teoria della religione che in prospettiva teologica – che è dire: promossa dal sapere critico della fede cristiana – articoli un concetto normativo di religione leggendo ed integrando gli esiti degli studi positivi. L'istruzione della nostra questione non può che avvantaggiarsi di questa riconduzione dell'interesse teologico al suo luogo proprio: ultimamente è la fede cristiana che va definita. Si indugerà legittimamente sul concetto di religione in quanto esso risulta determinante in ordine alla comprensione riflessa della fede cristiana stessa.

In questa prospettiva allora il nodo teoretico decisivo sembra consistere nel rapporto tra l'«antropologico» ed il «teologico»; rapporto che deve configurarsi nel superamento dell'estrinsecismo consensualmente denunciato. Il plesso di domande da affrontare si presenta in questi termini: come si articola il rapporto nella figura propria della fede cristiana? A partire dalla confessione della singolarità di Gesù quale rapporto va riconosciuto tra l'«antropologico» ed il «teologico»? Quale configurazione del rapporto permette di superare il positivismo che dissocia l'«antropologico» rispetto al «teologico» e che non consente di pensare l'evento cristologico? E quale configurazione del rapporto permette di evitare l'astrattismo trascendentale che finisce per assorbire la storicità dell'evento rivelativo nella storicità dell'«antropologico»?

La risposta qui può essere solo abbozzata per cenni allusivi. L'evento cristologico nella sua singolarità realizza l'intenzionalità di Dio per l'uomo. Esso attesta, ultimamente nel suo carattere pasquale, che la decisione di Dio è per l'uomo come per colui che si determina liberamente nei confronti di Dio; attesta che la decisione di Dio si svolge e si compie quindi non a prescindere dalla storia di questa libertà umana, bensì includendola ovvero patendola. Questo dato deve dissuadere dal costringere la concettualità ontologica in uno schema dualistico per cui la risposta dell'uomo è pensata come esteriore alla rivelazione, dove la verità verrebbe preservata nella sua assolutezza secondo la figura della pura opposizione alla libertà. La dimensione antropologica (la storia) invece non può essere pensata come estero-

re rispetto al suo fondamento teologico. Essa appartiene all'istituzione del rapporto ontologico e questo rilievo costitutivo della risposta umana non pregiudica l'assoluta precedenza della verità che istituisce la differenza. Dio costituisce l'uomo nella sua libertà – che è dire la necessità della decisione – proprio in quanto la richiede incondizionatamente in ordine alla realizzazione dell'intenzione – la comunione, l'alleanza – che comanda la destinazione di sé all'uomo. La destinazione di Dio all'uomo implica dunque come momento costitutivo della sua stessa effettività e della sua attuazione la reciproca corrispondenza dell'uomo a Dio. Se Gesù Cristo realizza l'intenzionalità che presiede al destinarsi di Dio all'uomo, lo fa nel modo dell'assunzione della risposta umana sempre irriducibile alla perfetta corrispondenza. In questo senso l'evento cristologico rivela e realizza l'intenzione originaria fondata nell'essere proprio di Dio e simultaneamente rivela e realizza la trascendenza umana. L'evento cristologico attua compiutamente l'intenzione divina in quanto assume la condizione antropologica, e la *patisce* nella storica irriducibilità della risposta umana all'*attività* di Dio. La sua corrispondenza assolutamente non mancante *doveva* vantare il carattere agonale-staurologico poiché, *dovendo* compiere l'intenzione di Dio, *necessariamente* includeva la storia della libertà umana, caratterizzata dalla sempre mancante corrispondenza all'intenzione di Dio.

Questa riconduzione del rapporto tra l'«antropologico» ed il «teologico» al dato del cristocentrismo non costringe nuovamente quel rapporto alla figura del dualismo comunemente contestato. Dell'effettiva reintroduzione nell'orizzonte teologico del dato della «creazione in Cristo» non può che avvantaggiarsi l'intelligenza del nostro tema e della questione intera delle religioni; a condizione che di quel dato si pensi non tanto la mera *compatibilità* con l'«antropologico», quanto il rapporto fondativo che esso intrattiene nei confronti dell'«antropologico» e della autonomia-consistenza di questo. Ciò significa che l'evidenza di Dio non si dà a prescindere dalla storicità dell'evento rivelativo; e che l'evento rivelativo non può essere positivisticamente inteso, poiché include la storicità dell'«antropologico», senza coincidere con essa, in quanto ne è la verità, cioè la realizzazione. Perciò l'antropologia della libertà non può essere considerata estrinseca alla fenomenologia della rivelazione. Su queste note metodologiche, necessariamente allusive, può innestarsi l'illustrazione della nostra questione.

3. PER UN'AUTOCOSCENZA DEL CRISTIANESIMO IN RIFERIMENTO AL RAPPORTO «FEDE-RELIGIONE»

Abbiamo proposto una rilettura dello schema dell'opposizione tra fede e religione, intuendo come esso sia radicato in dinamiche imponenti della storia della tradizione cristiana; abbiamo tracciato le coordinate metodologiche essenziali per una ripresa del nostro tema. Si tratta ora di offrire alcune brevi considerazioni che compongano il quadro del rapporto «fede-religione» dal punto di vista teologico.

3.1. *La confessione cristiana nella grammatica religiosa*

Innanzitutto va custodito il dato inequivocabile della scrittura normativa della fede cristiana: che il «religioso» è la grammatica necessariamente assunta per dire la singolarità della fede cristiana. O, meglio, la determinazione della coscienza nel modo della confessione-testimonianza di Gesù quale Signore è avvenuta come assunzione-conversione di un assetto religioso particolare⁽²⁵⁾. Bisogna precisare che ciò non inficia la pretesa di universalità della fede cristiana che confessa l'evento cristologico come verità. Infatti quella lingua, il «religioso», è universalmente nota nella sua plurale particolarità; non che quell'assetto religioso particolare debba essere universalizzato in ordine alla determinazione cristiana delle coscienze. È il senso di quella lingua, pluralmente parlata, ad essere universalmente noto. Tale senso – e qui la lingua religiosa ebraica non fa eccezione – risiede non nel rappresentare l'invisibile né nel nominare l'ineffabile, ma nel confessare con gratitudine e timore il Santo; dove il «dire Dio» conosce soltanto il modo dell'invocazione, dell'evocazione e del racconto, dove l'«andare verso Dio» avviene solo come «seguire il seducente»⁽²⁶⁾. Questo vale singolarmente per la confessione cristiana, che non dis-

(25) Cf P.A. SEQUERI, *Absolutezza e relatività del cristianesimo: universalità della fede che salva e particolarità storica della testimonianza*, in *Cristianesimo e religione*, 135-168: «La verità dell'evangelo doveva insomma, affinché «ogni legge fosse compiuta», insediarsi nel corpo tradizionale della relazione storica con Dio, che è appunto l'esperienza religiosa universale. Non esiste infatti un'altra lingua per dire l'inedito della verità cristologica di Dio se non quella universalmente nota della religione» (158).

(26) Suggestivo in proposito il commento di Gregorio di Nissa a *Es* 33: «Perciò Mosè, che brama vedere Dio, ora apprende come vedere Dio: che seguirlo là dove ci guida, questo è vedere Dio [...]. Perciò Egli dice a chi guida: «Non vedrai il mio volto», cioè: non venire di faccia a chi ti guida. Ché il percorso sarebbe in direzione completamente opposta. Il bene infatti non guarda in faccia il bene, ma lo segue» (*La vita di Mosè*, II, 252 s., in V. VITIELLO, *Deserto Ethos Abbandono. Contributo ad una topologia del religioso*, in *La religione*, 135-168).

solve l'invisibilità-ineffabilità di Dio in una mera identificazione di Dio con Gesù, ma confessa che il Signore è Gesù, predicando di quel soggetto sempre «trascendente» (la signoria di Dio) il «noto» che è Gesù. L'assolutezza dell'evento cristologico è detta non inventando una lingua nuova, ma nella grammatica religiosa ebraica, confessando che la signoria è di Gesù, non in quanto sostitutiva della signoria di Dio, ma in quanto donatagli singolarmente dal Dio che lui chiamava *Abbà*. La confessione si coniuga affermando che in lui si è realizzata la novità di Israele, la novità dell'alleanza, che il Tempio è lui, e la legge è lui, che soltanto nella comunione con lui si gode dell'alleanza desiderata. Si è detto in modo convincente che non è casuale che la fede cristiana abbia assunto la figura della religione. «Il rapporto del Vangelo all'esperienza religiosa infatti non è facoltativo né puramente estrinseco. [...] Il riconoscimento dell'assolutezza della verità cristologica non può prodursi che "dentro" l'esperienza religiosa. [...] la verità cristologica è all'origine di una risignificazione dell'esperienza religiosa» (27).

Bisognerà ancora giustificare questo rapporto tra la fede cristiana e l'esperienza religiosa rinvenendone la forma propria nell'evento cristologico stesso. La corretta e non banale articolazione di teologia e antropologia si istituisce precisamente nella storicità dell'evento rivelativo. Il «dire Dio» da parte di Gesù, ed il dirlo come «altro» e come «singolarmente Padre», accade dentro la trama religiosa dell'iniziazione alla tradizione ebraica, dell'obbedienza alla legge, della pratica rituale. In questa linea andrebbe valutata ed integrata la ripresa del tema dell'ebraicità di Gesù; è evidente che la sottodeterminazione di essa era solidale e funzionale al disegno controversistico di qualificare il cristianesimo come «vera religione», affondando le proprie radici simultaneamente nella massiccia difesa della divinità di Gesù e nella relativa sovradeterminazione della sua umanità. Da qui l'ambigua insistenza «dogmatica» sulla novità della rivelazione di Gesù e sul suo carattere eversivo nei confronti della tradizione religiosa di Israele; insistenza unilaterale sulla discontinuità che tendenzialmente dissolve la storicità dell'evento rivelativo e che rende improbabile ed inattendibile l'affermazione dell'assolutezza di Gesù. Semplicemente risulterebbe irrealizzabile e indicibile il riconoscimento cristiano di Gesù.

(27) A. BERTULETTI, *Fede e religione*, 110; in questa linea cf anche A. GRILL, *Il tramonto dell'antitesi moderna tra cristianesimo e religione*, 110 s.

3.2. *Una teoria della coscienza credente che giustifichi la fede nella sua storicità*

Sin qui ci siamo pressoché limitati ad un livello descrittivo. Da qui la teologia deve dedicarsi ad elaborare una teoria della coscienza credente che giustifichi la fede quale forma del sapere la verità, e la giustifichi precisamente nella sua storicità. Il problema focale che qui interessa sarà il nesso tra la fede e le forme storiche dell'esperienza. Si tratta di riscattare la figura della fede dalla estraneità rispetto alla storia della libertà. Nella delineazione della figura propria della fede bisogna evitare di rincorrere un'essenza della fede dissociabile dalla sua effettuazione nella storia ovvero nella trama delle relazioni che costituiscono la personale esistenza.

La teologia è chiamata a sviluppare coerentemente la rivalutazione della storia. Sorprende infatti che la recente ripresa del carattere storico della rivelazione abbia prodotto la riscrittura di teologie bibliche e di saggi o manuali di teologia fondamentale e non abbia contemporaneamente promosso una significativa attenzione alla religione, consentendo tra l'altro la risoluzione del rapporto «fede-religione» nello schema dell'opposizione. Il disinteresse per la religione è ingiustificato, incoerente appunto con la rivalutazione della storicità dell'evento rivelativo. Infatti la religione è condizione antropologica imprescindibile della decisione della fede nel Vangelo. La teologia deve affrancarsi da questa consueta distrazione attendendo con cura alle ricerche delle scienze della religione e, insieme, ricamando la figura della coscienza credente proprio nella sua essenziale connessione con l'esperienza religiosa. Si tratta dunque di pensare la fede istruendo la forma religiosa dell'esperienza. La dimensione religiosa dell'esperienza, nelle sue forme rituali, etiche, narrative, che la modernità ha rimosso e/o sovradeterminato, deve essere reintegrata nella figura della fede. Che è dire reintegrare in questa figura la forma religiosa dell'esperienza storica sacrificata sull'altare della ragione assoluta. Ciò andrà fatto vigilando puntualmente sul rischio di una ritrascrizione dell'involuzione essenzialistica che interpreta le forme storiche della religione come segni «solo» espressivi della fede, leggendo la *protestatio fidei* come seconda e secondaria rispetto alla *fides*.

In questa prospettiva risulta inservibile una teoria del «simbolico» fatalmente debitrice della comprensione più corrente della nozione di simbolo. Questa sembrerebbe ritagliare un ambito, quello della rappresentazione evocativa e del rimando allusivo, nitidamente alternativo rispetto a quello della definizione concettuale e della «presa razionale» della realtà. Il rapporto del «simbolico» con la realtà rimane immerso in un alone di vaghezza: luogo della fantasiosa espressività dell'intenzionalità soggettiva che soltanto approssima la realtà stessa. Questa configurazione debole dell'ordine del «simbolico» anima la

tendenziale dissociazione della fede rispetto alle forme storiche dell'esperienza; ed evoca inevitabilmente l'estenuazione intellettualistica della fede⁽²⁸⁾. Finché la nozione di rivelazione coincideva con le verità soprannaturali cui concedere l'assenso credente, la fede cristiana veniva a sapersi nel riferimento alla ragione; alla capacità di questa di guadagnare evidenze storiche e metafisiche che sancivano il fatto della rivelazione e alla sua naturale insufficienza ad accedere alle verità soprannaturali, per essa, appunto, assolutamente inevidenti. La figura del credente che tale teoria apologetica della fede presupponeva e accreditava è tendenzialmente monodimensionale: appare istituita in rapporto alla forza logica e alla debolezza ontologica della ragione. Essa resta viziata da un intellettualismo che, in fondo, dissimula l'incauta omologazione della coscienza credente ai canoni della ragione moderna: dove la sfigurazione della ragione consiste nella sua esiziale divaricazione dal «simbolico», ovvero dall'originaria dimensione antropologica in cui accade l'attesa necessaria del possibile compimento. La razionalità che ha sostenuto a lungo la teologia, e che la teologia ha assunto e prodotto, conosce bene questa divaricazione. Ed ancora si avverte il persistere di quella razionalità: l'ordine dell'etico e del rituale non vengono trattati nel loro valore insieme rivelativo e realizzativo rispetto al senso di tutto. Spesso vengono solo elencati come momenti espressivi in cui la fede, già costituita altrove, si esplica, si dà a vedere e si verifica. Così l'attesa del compimento e la sua determinazione nella forma della fede cristiana sembrano aver smarrito la loro connotazione e, di più, la loro radicazione simbolica. L'impresa di sapere la verità non pare interessata all'orizzonte del «simbolico» che nell'ordine composito dell'esperienza ri-vela e anticipa l'evidenza cercata. Al più il simbolo viene inteso come prodotto della ragione che già sa la verità nel modo del calcolo e della deduzione; e che, eventualmente, la notifica ponendo segni di particolare spessore evocativo. La ragione stenta a riconoscersi posta, provocata dalla trama della libertà e dei suoi simboli in cui la verità è evocata e rappresentata, desiderata e invocata. Va allora approntata una razionalità che rivaluti il «simbolico» quale forma insostituibile dell'originaria apertura-tensione dell'uomo alla verità; la quale, manifestandosi nel simbolo, appella la libertà finita all'adesione a quel senso che il simbolo schiude. Tale razionalità frequenta le forme fondamentali dell'esperienza storica, dove si snoda il compito eminentemente etico del sapere la verità; e vi si snoda nell'invenzione, sempre drammatica, della loro naturale valenza simbolica (il nascere e il morire, la malattia, l'unione dell'amore, l'iniziazione alla maturità e l'in-

(28) R. MARLÉ raccomanda «d'éviter de partir d'une essence de la foi qui serait dissociable de son effectuation dans la société, dans l'histoire, dans l'existence personnelle du croyant» (*Religion et foi*, 333).

gresso nell'età adulta, il pasto...). Questa razionalità apprezzerà coerentemente la determinazione religioso-rituale di quelle forme simboliche: non stravagante evasione dall'esistenza e dalle sue esperienze fondamentali, ma riconoscimento ed evidenziazione della valenza simbolica di cui quelle esperienze sono gravide e che rischierebbe di andare dispersa e di restare disattesa nella frammentaria consuetudine alle esperienze stesse. La determinazione religioso-rituale opera essenzialmente questa raccolta e questa custodia del senso etico-teologico annunciato nel rilievo simbolico degli atti dell'umano convivere; e lo fa «sottraendo» questo rilievo alla immediatezza e all'ovvietà di quegli atti per poterlo «consegnare» a quegli atti quale mediazione ineludibile del quotidiano consentire alla verità che proprio lì si manifesta ⁽²⁹⁾.

Salvaguardare il «simbolico» da una interpretazione debole è necessario per ordinare correttamente la nostra questione; consente di reintegrare il «religioso» nella figura della fede precisamente come «simbolico». Il pensiero teologico deve evidenziare il carattere simbolico del «religioso» e rimuovere il sospetto che la relatività della religione rispetto alla fede debba essere intesa in termini di allusione; vi sarebbe tratteggiato un «religioso» facoltativo, al più solo propedeutico in rapporto alla perfezione della fede. In questa prospettiva la teoria della coscienza credente dovrà mantenersi rigorosamente libera da qualsiasi connivenza con letture del cristianesimo ancora sostanzialmente debitorie della filosofia della storia hegeliana. Il cristianesimo rappresenterebbe la religione assoluta e, quindi, la fine della religione, «la religione dell'uscita dalla religione» ⁽³⁰⁾. Il rapporto «fede-reli-

(29) Abbiamo abbozzato queste considerazioni in un saggio circa la radice eucaristico-ecclesiale della razionalità teologica. Il saggio *L'Eucaristia quale fonte di razionalità* è apparso in un volume che raccoglie studi promossi in occasione del 23° Congresso Eucaristico Nazionale: *Prismi di verità. La sapienza cristiana di fronte alla sfida della complessità*, a cura di M. MALAGUTI, Roma, Città Nuova, 1997, 385-415. Sul senso del carattere simbolico della religione cf pure il saggio di G. ANGELINI, *Diversità "in materia di fede e di costumi": le strutture della coscienza "religiosa" contemporanea e la scelta della "fede"*, in *Cristianesimo e religione*, 15-50: «Effettivamente occorre riconoscere che la "religione" non può essere definita quale "regione" a cui possano essere assegnati confini nel gran continente abitato dallo spirito umano. E tuttavia occorre insieme riconoscere che la "religione" ha bisogno di segni e di gesti determinati, a procedere dai quali soltanto diventa possibile riconoscere come tutto ciò che appariva noto, ovvio, "abituale" nella vita umana è in realtà anche e soprattutto ignoto, distante, soltanto *credibile*, non invece ovvio e scontato, non accessibile alla coscienza al di fuori della sua pratica determinazione. Il preciso momento della "religione" restituisce appunto al "cosmo" tutto della vita il suo carattere di promessa affidabile [...]» (39).

(30) Cf ad esempio J. ROLLET, *Religion et foi. L'actualité d'une différence, in Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, a cura di J. DORÉ - C. THEOBALD, Paris, Cerf - Assas, 1993, 301-313 e C. GEFFRÉ, *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, *ivi*, 351-369.

gione» appare pregiudizialmente pensato all'interno dell'istanza pratica di una «de-divinizzazione» della Chiesa, nelle forme concrete della de-clericalizzazione e della de-dogmatizzazione: quasi la «elevazione» del cristianesimo dalla sua forma della rappresentazione. Il progetto viene incardinato nel rinvio non sempre pertinente e all'attualità storico-culturale del «disincanto del mondo» e al presunto *déplacement* dell'universo religioso operato da Gesù.

Piuttosto, insistendo sul carattere simbolico del «religioso» si intende appuntare di questo l'intrinseca destinazione, il suo costitutivo rimando alla decisività della fede⁽³¹⁾. Diciamo di un rimando non nel senso per il quale la fede avverrebbe oltre la religione, in una emancipazione dalle forme storiche dell'esperienza religiosa; ma nel senso per il quale proprio agendo le forme concrete dell'esperienza religiosa si può venire alla fede. La confessione della verità nell'indicazione-testimonianza dell'evento storico che la rivela si istituisce nell'assunzione del «simbolico» religioso; essa avviene ineluttabilmente mediante la pratica di atti religiosi, non foss'altro che quella della pseudonima invocazione della verità di Dio inscritta nell'azione. In questa linea la riflessione non deve attardarsi a voler dimostrare ciò che in fondo si rivelerebbe ovvio e indimostrabile ovvero il profilo religioso dell'esistere e delle forme concrete dell'esperienza in cui si accende e matura l'evidenza del carattere promettente della vita e della sua trascendenza, dove si domanda il nome dell'origine del bene inesaustamente desiderato e mai a sufficienza sperimentato e goduto; più proficuamente, deve interpretare ed organizzare gli esiti delle ricerche per individuare l'endemica tentazione della religione, in cui quel dato ovvio e indimostrabile non viene onorato. La tentazione consiste nel non più corrispondere alla propria destinazione, nell'erosione del proprio carattere simbolico; o, che è lo stesso, nel confinarsi in un settore esclusivo della vita confiscando così la reale possibilità della fede. Il collocarsi del «religioso» in uno spazio «sacralizzato» corrisponde all'empia consuetudine di sequestrare Dio, l'incondizionato e il santo, nell'ambiguità del «sacro»: ambiguo in quanto definito non per

(31) «[...] la verità della religione, e più precisamente dei riti e dei simboli in cui essa si oggettiva, consiste appunto nell'attitudine di tali riti e simboli ad istituire sempre da capo le condizioni dell'*atto personale* dell'uomo, mediante il quale soltanto può realizzarsi il suo rapporto nei confronti di Dio. La religione rimanda in tal senso ad altro da sé. Rimanda in ultima istanza a Dio stesso, ovviamente. Rimanda più prossimamente a quell'atto dell'uomo, che soltanto a fronte di Dio può essere posto, e mediante il quale soltanto Dio può essere «conosciuto». Appunto attraverso un tale atto della sua libertà l'uomo trova poi anche la propria identità. Tale atto, comunque obiettivamente necessario, ha la figura dell'atto di «fede» (G. ANGELINI, *Diversità "in materia di fede e di costumi"*, 41 s.).

il suo principio estetico e per la sua destinazione religiosa, ma per l'opposizione di un «profano» sottratto alle disposizioni di Dio, dove l'uomo può continuare ad esercitare autonomamente la sua signoria. L'indole simbolica della religione, la sua destinazione alla verità della fede, viene compromessa in questa sacralizzazione di *un* tempo, di *uno* spazio, di *un* uomo, di *un* atto⁽³²⁾. La sacralizzazione, in quanto costringe Dio profanandone la trascendenza che in «ogni dove» appella incondizionatamente la coscienza, non è propizia all'attesa e all'ascolto⁽³³⁾. In quanto teme la santità di Dio e rifugge da essa, la sacralizzazione è dinamica che configura la religione come peccato per eccellenza; essa si affretta a codificare legalisticamente l'etica per neutralizzarne la spinta utopica, cioè il rilievo simbolico-teologico.

3.3. *La absolutezza dell'evento cristologico, l'universalità della fede cristiana, la relativa necessità della religione*

Le riflessioni svolte contribuiscono alla elucidazione dell'autocoscienza del cristianesimo in riferimento al rapporto «fede-religione».

– *Il senso proprio del cristianesimo: la testimonianza dell'assolutezza di Gesù Cristo.* Innanzitutto il cristianesimo, nel suo normativo costituirsi, si definisce in riferimento all'assolutezza dell'evento cristologico⁽³⁴⁾. Per absolutezza dell'evento cristologico intendiamo la

(32) Intorno all'indole simbolica della religione si veda ancora M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*: «[...] con il concetto teologico di religione è dato anche un criterio che permette di interrogare *tutti* i sistemi culturali e *tutta* la prassi umana, per vedere se e come in essi sia presente il costitutivo teologico della religione – ossia il rapporto dell'uomo con quella realtà che nel linguaggio della teologia si chiama «Dio». La *concentrazione* strettamente *teocentrica* del concetto teologico di religione va, adunque, di pari passo con una sua *dilatazione* a livello categoriale e di teoria della cultura: quell'*ordo ad Deum* che costituisce l'essenza teologica della *religio* è possibile in linea di principio in *tutta* la prassi umana» (211).

(33) Come annota Rollet, è istruttiva la vicenda di Israele nel corso della quale il dono della legge ha rimpiazzato il sacralismo della madre-terra con l'utopia della terra promessa: cf *Religion et foi*, 293-296.

(34) Il dibattito sull'assolutezza del cristianesimo non può qui essere recensito. Soltanto rimandiamo a studi che bene intessono il rapporto tra l'assolutezza dell'evento cristologico e la cosiddetta absolutezza del cristianesimo: W. KASPER, *Carattere assoluto del cristianesimo*, in *Sacramentum Mundi*, II, 734-740; R. BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh Mohn, 1990; P.A. SEQUERI, *Assolutezza e relatività del cristianesimo*; G. CANOBBIO, *Gesù Cristo nella recente teologia delle religioni*, in *Cristianesimo e religioni in dialogo* (= Quaderni teologici del Seminario di Brescia), Brescia, Morcelliana, 1994, 79-110.

realizzazione dell'alleanza voluta da Dio compiuta nella comunione singolare tra Gesù e il Padre. Il compiersi dell'evento rivelativo coincide con l'attuazione dell'umanità che si dà nell'esistenza nuova di Gesù e degli «obbedienti» a lui. Il cristianesimo ha il suo senso proprio nel riferimento a questa assolutezza di Gesù; e quindi è l'anticipazione profetica di quella medesima alleanza che avviene nel lieto e responsabile consenso al parteciparsi della singolare comunione tra Gesù e il Padre⁽³⁵⁾. Nell'avvicinarsi secolare e non sempre esaltante di modelli ben noti di prassi pastorale e di missione, il cristianesimo mai si è arreso a comprendersi come sostitutivo rispetto all'inevidenza dell'opera di Gesù. Il linguaggio certamente tradiva e tradisce la tentazione che fu già agli inizi: quella di «portare la salvezza alle genti»; che nasconde la diabolica presunzione di disporre della salvezza, il ribaltamento della causalità nel nesso «Gesù-Chiesa», la sconfessione dell'assolutezza della mediazione cristologica. Il cristianesimo deve ripristinare la percezione della causalità che lo origina (è la salvezza di Gesù che porta la Chiesa alle genti...), e lasciarsi disporre dallo Spirito della comunione tra il Padre e il Figlio a rappresentare pubblicamente e universalmente la singolare signoria di Gesù e le condizioni di verità, lì efficacemente e normativamente attuate, di ogni relazione con il Dio che vuole per tutti l'alleanza. Il cristianesimo vanterà pertanto l'evidenza della testimonianza, non estranea all'evento della signoria di Gesù e attendibile proprio in quanto non ne tace l'assoluta precedenza fondativa e l'assoluta insuperabilità. Il *proprium* del cristianesimo risiede nella dedizione a custodire la forma del suo principio, cioè a lasciarsi in-formare dall'evidenza dell'evento cristologico, saputa ed accolta come incondizionatamente degna di rappresentare la verità di Dio e di introdurre alla salutare relazione con lui. L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione si istituisce così nella delicata dinamica che l'esecuzione della testimonianza comporta. Infatti il compito della testimonianza implica la forma della religione e la implica proprio come destinata a dire l'assolutezza della fede che è incondizionatamente salutare per il giudeo come per il greco.

(35) Precisamente nel quadro della intelligenza teologica della «pro-esistenza» di Gesù crediamo che si possa legittimamente, anche se discutibilmente, ripresentare la posizione teologica classica secondo cui lo specifico del cristianesimo consisterebbe nei due misteri della Trinità e dell'Incarnazione. Un esempio di tale riproposizione nell'editoriale de «La Civiltà Cattolica», 457-471: «In che cosa consiste tale specificità assoluta [del cristianesimo]? Essenzialmente in due «misteri», cioè in due verità inattingibili dalla ragione umana e tali che possono essere conosciuti dall'uomo solo per rivelazione personale di Dio stesso. Consiste anzitutto nel mistero trinitario [e] il mistero dell'Incarnazione del Figlio eterno di Dio, della seconda Persona della Trinità, nella figura storica di Gesù di Nazaret» (464-467).

– *La destinazione universale della testimonianza cristiana e la sua imprescindibile determinazione antropologica: la necessità del «religioso».* Il cristianesimo, testimonianza dell'assolutezza dell'evento cristologico, non può prescindere dal «religioso»; questo, sinteticamente, per le ragioni che ci limitiamo ad appuntare. Anzitutto l'affermazione si giustifica poiché l'evidenza dell'evento rivelativo si dà nella storicità dell'esperienza della tradizione e dell'attesa di Israele; essa non può essere positivisticamente pensata⁽³⁶⁾. Il riconoscimento credente dell'assolutezza dell'evento cristologico non è accaduto e non accade che dentro la trama dell'esperienza religiosa, precisamente in rapporto all'esperienza religiosa di Israele. Del resto il riconoscimento credente si sa «autorizzato» in questo dall'evento rivelativo; infatti la fede comprende la propria evidenza come fondata da quella inedita storicità dell'evento cristologico che si modulava come assunzione singolare dell'esperienza religiosa di Israele, capace di denunciarne le sfigurazioni e di trasfigurarla quale obbedienza al Padre... «fino alla morte di croce». Insieme, l'affermazione è valida perché di quell'evento cristologico si confessa l'assolutezza, l'universale destinazione ad inverare ogni esperienza religiosa. Perciò la testimonianza, rappresentando universalmente l'evidenza dell'evento cristologico e della salutare relazione con Dio da esso attuata ed autorizzata, comporta la forma della religione, ovvero l'assunzione della grammatica religiosa (il simbolico, il rituale, l'etico, il narrativo) affinché risulti effettivamente notificata la parola-testimonianza della fede; l'assunzione dovrà *comunque* essere spiritualmente qualificata, cioè vantare la stessa qualità dell'assunzione dell'esperienza religiosa operata da Gesù Cristo⁽³⁷⁾. Sarebbe curiosa, ma alla fine inconcludente, una testimonianza delle condizioni della fede come verità dell'esperienza religiosa che pretendesse realizzare e dire queste condizioni a prescindere dalla determinazione antropologica della religione: incon-

(36) A riguardo di ciò il tema del riconoscimento pasquale di Gesù resta emblematico della resistenza di un modello gnoseologico dualistico nel discorso sulla fede: «Alla storicizzazione oggettivante della risurrezione di Gesù resta strettamente connessa la destoricizzazione della fede e della sua espressione testimoniale: esito peraltro ineluttabile nel processo di sistematica elisione della dimensione ermeneutica che ha caratterizzato il pensiero occidentale, più o meno rivolto a dissolvere la verità in una estrapolazione di questa dalla storia della libertà» (M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 121 [1993] 5-52: 20 s.).

(37) È quanto sottolinea A. BERTULETTI: «Poiché la testimonianza storica della fede implica di iscriverla la sua evidenza nel medio pubblico del senso, nelle strutture culturali di mediazione, essa non si sottrae alla condizione di ogni configurazione storica del senso, la quale realizza l'universale sempre e solo in una forma relativa e particolare» (*Fede e religione*, 111).

cludente perché radicalmente irrilevante, inevidente come testimonianza in quanto non esibisce pubblicamente la reale possibilità della fede come verità dell'esperienza religiosa. Rigorosamente parlando, essa sarebbe inevidente non per la miopia ermeneutica del destinatario del Vangelo, ma per la sua propria inconsistenza come riconoscimento credente responsabile della testimonianza.

– *La destinazione universale della testimonianza cristiana e la sua costitutiva qualità evangelica: la necessità relativa del «religioso».* La forma religiosa è l'imprescindibile determinazione antropologica del cristianesimo. Il compito costitutivo della testimonianza è veramente eseguito a condizione che quella forma religiosa sia declinata secondo la qualità della verità cristologica: la testimonianza insomma non deve tradire l'assoluta libertà con cui Gesù ha convertito e converte la forma religiosa rifiutandone la pretesa assolutezza e riconducendola al suo senso proprio⁽³⁸⁾. La testimonianza del cristianesimo apprende dalla memoria dell'evento cristologico questa cura nel distinguere la rivelazione di Dio da ogni forma storica del consenso ad essa, così che le genti e le coscienze si sappiano convocate alla fede (e non a qualcos'altro) e possa essere soltanto pretestuoso il sospetto di una sostituzione delle condizioni dell'accesso alla rivelazione di Dio con le regole dell'appartenenza ad una nuova religione, foss'anche quella vera. Il cristianesimo è tale poiché dice l'assolutezza della fede resa possibile dalla mediazione cristologica: la dice dentro una forma religiosa storicamente determinata. E se dice – e non può non dire – simultaneamente la modalità concreta dell'appropriazione di essa, è disposto a tutto pur di esibire quella salutare differenza tra l'evento rivelativo e la percezione-accoglienza di esso, sempre religiosamente caratterizzato. In questo senso la testimonianza canonica dei discepoli resta, monumentale, a dettare ogni responsabile dedizione alla missio-

(38) La dinamica che qui viene richiamata è stata tematizzata, e talora trascurata, nel dibattito circa il senso dell'Eucaristia: «La rivalutazione del naturale-storico spessore simbolico del rito del pane e del vino costituisce un innegabile guadagno in quanto fissa una condizione essenziale per l'intelligibilità dell'evento sacramentale; eppure il senso proprio del rito eucaristico non è ultimamente determinato dalla natura-finalità riconosciuta al pane e al vino, nella storia della fede del popolo ebraico e/o nella storia globale dell'esistenza umana, dalla strutturale-storica intenzionalità dell'uomo. Il senso proprio del rito eucaristico è ultimamente determinato dall'intenzione di Gesù Cristo di offrire la vita per gli uomini, istituendo la nuova alleanza; esso non è in alcun modo deducibile dalle dinamiche della ritualità antropologica, che pure l'Eucaristia compie [ridefinendola e convertendola]; tale senso dipende invece radicalmente dall'iniziativa assolutamente *nuova* di Gesù Cristo» (M. ANTONELLI, *L'Eucaristia quale fonte della razionalità*, 394).

ne testimoniale della Chiesa ⁽³⁹⁾. Non è che dentro una concreta articolazione di forme religiose che il cristianesimo predica e attesta la necessità della Pasqua di Gesù e la necessità e le condizioni della vera relazione con il Dio di Gesù; riferisce che non v'è alcuna condizione etnica, sociale, religiosa che possa rendere impraticabile questa relazione. E si astiene ad ogni costo dal raccomandare o dall'ingiungere surrettiziamente forme religiose (magari le proprie...) come pregiudiziali per la conversione al Vangelo, cioè in ordine alla pratica di questa salutare relazione con Dio.

Il cristianesimo si comprende quindi come comunione degli uomini che sperimentano, confessandola e testimoniandola, la signoria di Gesù; e nella confessione-testimonianza rende grazie per quella relazione salutare con Dio che sperimenta in quanto da Gesù singolarmente realizzata e partecipata nel suo Spirito. Alla misura della gratitudine corrisponderà l'incondizionatezza della raccomandazione a tutti di quella relazione salutare con Dio e la premura della cura delle condizioni del suo costituirsi. E a tutto ciò sarà semplicemente coerente il sincero godimento nel vedere quella salutare relazione fruttificare, grazie *sempre* allo Spirito di Gesù, anche «fuori»; ...ed in forme talora «magistrali» per il cristianesimo stesso.

– *La necessità relativa del «religioso» e il senso della memoria cristiana.* In effetti la qualità evangelica della testimonianza è garantita dalla stessa mediazione assoluta dell'evento cristologico; per cui il cristianesimo non si pensa come sostitutivo rispetto ad una tempo-

(39) La necessità di attendere premurosamente alla Scrittura che attesta *canonicamente* la testimonianza dei discepoli viene ribadita da P.A. SEQUERI nel recente *Dossier de «La Scuola Cattolica»* 125 (1997) 363-558 dedicato al tema della credibilità del cristianesimo: «Il cristianesimo autenticamente "credente" in effetti sa – incomparabilmente meglio di chiunque altro – "quanto" e per quali "ragioni" possa risultare *inattendibile* la sua attestazione/rappresentazione (testimonianza) della *fides*. Su questo punto non sarà mai considerata con sufficiente ammirazione la forma canonica della testimonianza apostolica sigillata nella scrittura evangelica della *memoria Jesu*. Essa infatti tiene fermi per noi la stupefacente bellezza e lo straordinario rigore di una fede testimoniale impegnata a confessare una volta per tutte e per sempre la duplice *disaequatio* che istruisce il discepolato dei credenti. L'integrazione della *memoria Jesu* con la memoria degli *acta apostolorum*, fissata quale principio normativo della fede testimoniale, svolge la solida confessione della credibilità dell'evento fondatore della fede insieme con il limpido riconoscimento della insuperabile differenza e inadeguatezza dei discepoli» (501 s.). Cf anche A. BERTULETTI, *Fede e religione*, 111: «L'assolutezza è qualità esclusiva dell'evento cristologico e l'universalità appartiene alla fede testimoniale unicamente in ragione della qualità che essa mutua dall'evento cristologico e per la quale lo significa come dotato di un'evidenza non riducibile né subordinata alla forma storica della sua appropriazione».

ranza assenza del Salvatore, ma costituito nella sua storicità testimoniale dalla grazia dell'evento cristologico. In questa linea andrebbe ripresa e sviluppata l'intuizione di Marlé secondo cui «il luogo del generarsi e del mantenersi dell'irriducibile rapporto tensionale religione-fede è con ogni probabilità da trovare nella coppia parola-sacramento, costitutivo del cristianesimo» (40). Parola e sacramento assicurano l'esecuzione della testimonianza, anzi ne fondano efficacemente la possibilità. Semplicemente istituiscono il cristianesimo come testimonianza, identificandolo nella memoria di Gesù Cristo: essi rappresentano il luogo del continuo accendersi e maturare della percezione della differenza salutare tra la forma dell'evento cristologico e la forma della testimonianza; «segno» dell'assoluta precedenza e dell'assoluta insuperabilità dell'evento cristologico che è fondatore unico della testimonianza e assolutamente inconfondibile con la testimonianza.

Sappiamo peraltro come l'esercizio religioso dell'ascolto e della celebrazione sia esposto all'infruttuosità, quindi all'impoverimento della testimonianza, in quanto disposto a pregiudicare ascolto e celebrazione secondo l'istanza antropologica concretamente inscritta nelle forme religiose del racconto fondatore e del rito, sempre resistente a praticarli invece secondo l'intenzione efficace e nuova di Gesù. Da questo punto di vista l'attuale transizione religiosa e più globalmente culturale presenta uno smarrimento del valore della memoria e del senso storico che non favorisce certamente l'edificazione del cristianesimo e la sua concreta autocoscienza nella tensione tra fede e religione (41). Tale smarrimento sembra accompagnare la rincorsa di una religione *ab-soluta*, sciolta dai suoi ancoraggi tradizionali; dove anche la pratica religiosa della fede cristiana, destinata a percepire e accogliere il principio cristologico della testimonianza, rimane esposta a congelare l'ascolto della Parola in una assolutizzazione di paradigmi etico-prassistici e la celebrazione del sacramento in una sacralizzazione di atti culturali. Dopo tutto, se l'attuale transizione religiosa non può essere stimata come favorevole, «giudei» e «greci»

(40) *Religion et foi*, 333; l'ancoramento del cristianesimo alla Parola e al Sacramento rappresenta per l'Autore la ragione della specificità del cristianesimo nel panorama delle religioni: «Ainsi la foi résiste à devenir seulement une forme entre autres de la religion [...]. Mais elle résiste en même temps aux tentatives qui, pour la purifier, voudraient la couper de ses assises sociales, qui conduiront toujours à l'appartenir à ce à quoi renvoie, dans toute sa complexité et avec toutes ses ambiguïtés, l'idée de religion. Sur le sol de la religion, en en utilisant même plusieurs éléments, elle demeure, comme la Parole de Dieu dont elle est l'oeuvre et la réplique, une instance critique» (334 s.).

(41) Sembra di assistere ad un inesorabile affievolirsi della percezione della storia come totalità; corrispondentemente pare diventare pressoché esclusivo il senso della storia come decisione esistenziale-individuale.

dei tempi antichi, con le loro esperienze religiose, non brillavano certo per una pacifica e scontata docilità al Vangelo; il quale, se racconta la Verità, interpella *quelle* coscienze di «giudei» e «greci» (e non presunte immacolate o neutre coscienze) e le provoca ad una accoglienza che è tanto gratuita quanto laboriosa. E soprattutto di questo i «giudei» e i «greci» che per grazia hanno accolto il Vangelo devono ancora rendere testimonianza; sempre, gratuitamente e laboriosamente.

MARIO ANTONELLI
Seminario Arcivescovile di Milano
Piazza del Santuario, 7
21047 Saronno