

Marco Vanzini

IL DIO DI OGNI UOMO

Una introduzione al mistero cristiano

EDUSC

Prima edizione 2018

Immagine di copertina:
Raffigurazione di Cristo buon samaritano

Impaginazione
Gianluca Pignalberi (in L^AT_EX 2_ε)

© Copyright 2018 – ESC s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-779-6

INDICE

<i>Al lettore</i>	11
-------------------------	----

PARTE I RELIGIONE, FILOSOFIA E RIVELAZIONE: LE DOMANDE DELL'UOMO E LA CONDISCENDENZA SALVIFICA DI DIO

I	L'UOMO, ESSERE RELIGIOSO	15
1.	Il senso religioso nel cammino dell'uomo	17
1.1.	Uno sguardo alla storia delle religioni.....	18
	<i>L'epoca primitiva</i>	19
	<i>Le religioni mitiche</i>	20
	<i>Il superamento delle religioni mitiche: mistica, monoteismo, illuminismo</i>	22
1.2.	Il senso religioso	32
2.	Elementi di riflessione teologica sulla religione	39
2.1.	Religione e ansia di salvezza	39
2.2.	Religione come apertura alla Rivelazione.....	46
	<i>Elementi di verità e di bene nelle religioni e nelle culture</i>	50
	<i>Rivelazione e religioni di rivelazione</i>	51
2.3.	Religione e idolatria.....	54
II	LA RICERCA FILOSOFICA DI DIO.....	57
1.	Il pensiero filosofico di fronte al problema di Dio.....	60
1.1.	I principali itinerari filosofici verso Dio.....	61
	<i>Le vie a priori</i>	61
	<i>Le vie a posteriori</i>	64

INDICE

1.2.	Le forme di ateismo e di agnosticismo	70
	<i>La ragione filosofica di fronte alla questione della verità</i>	71
	<i>Il pensiero ateo moderno</i>	75
	<i>L'ateismo nichilista di Friedrich Nietzsche (1844-1900)</i>	77
	<i>L'esistenzialismo ateo di Jean-Paul Sartre (1905-1980)</i>	79
	<i>Osservazioni</i>	79
	<i>L'affermazione filosofica della non conoscibilità di Dio: agnosticismo</i>	80
2.	Le immagini dell'Assoluto tematizzate dalla filosofia: virtualità e limiti.	83
2.1.	Le possibilità e i limiti della ragione.	84
2.2.	Le caratteristiche dell'Assoluto colte dalla ragione	86
	<i>Trascendente, Infinito, Assoluto</i>	87
	<i>Immanente</i>	88
	<i>Creatore e personale</i>	89
III DIO PARLA ALL'UOMO. LA RIVELAZIONE PERSONALE E STORICA DI DIO		
1.	La Rivelazione di Dio nella storia del popolo di Israele	95
1.1.	La Rivelazione consiste in eventi e parole strettamente correlati	97
1.2.	L'Alleanza, realtà centrale della Rivelazione biblica.	99
1.3.	L'oggetto della Rivelazione: Dio rivela Se stesso e il suo disegno di salvezza	102
1.4.	La promessa che percorre tutta la Rivelazione.	103
1.5.	La storicità della Rivelazione	105
2.	Cristo, compimento e pienezza della Rivelazione	109
2.1.	Eccedenza della salvezza in Cristo e appello alla conversione	110
2.2.	La ragione di fronte al mistero del Dio Trino	112
3.	La Rivelazione di Dio nel creato, alla luce della Rivelazione nella storia di Israele.	115

INDICE

IV	LA <i>LEX INCARNATIONIS</i> COME ESSENZA DEL CRISTIANESIMO	119
1.	La specificità della Rivelazione cristiana nel contesto delle tradizioni religiose extra-bibliche	119
1.1.	La singolarità del rapporto tra <i>Rivelazione</i> e <i>fede</i> rispetto a quello tra <i>sacro</i> ed <i>esperienza religiosa</i>	120
1.2.	La peculiarità del carattere storico della Rivelazione cristiana.	122
1.3.	Il problema della credibilità della Rivelazione <i>Preamboli della fede, credibilità del fatto della Rivelazione, credibilità del suo contenuto, credibilità del Rivelatore</i>	125 126
2.	Cristo e i filosofi	129
3.	La <i>lex incarnationis</i> come paradigma del rapporto tra Dio e il mondo.	134
3.1.	Il valore delle realtà create	135
3.2.	La forma filiale del rapporto tra Dio e l'uomo <i>La libertà dei figli di Dio</i>	137 138
3.3.	Il senso di un materialismo cristiano	140
3.4.	L'importanza della <i>lex incarnationis</i> nella comprensione cristiana del vissuto quotidiano	143

PARTE II

IL CRISTIANESIMO NELLA STORIA

V	LA CRITICA AL CRISTIANESIMO: LE NEGAZIONI DELLA PRETESA CRISTIANA LUNGO LA STORIA	147
1.	Sguardo storico alle principali forme di ateismo e di agnosticismo	147
1.1.	L'epoca patristica e medievale.	148
1.2.	La critica razionalista e illuminista	151
1.3.	La critica deista alla Rivelazione.	153
1.4.	L'ateismo <i>positivo</i> marxista	155
1.5.	Il cristianesimo come proiezione dell'umano <i>Ludwig Feuerbach</i> <i>Sigmund Freud</i>	156 156 158

INDICE

1.6.	Lo scientismo	160
	<i>La religione della scienza di Auguste Comte</i>	160
	<i>Il neopositivismo o positivismo logico</i>	162
	<i>L'ateismo scientifico moderno: la negazione di Dio nell'ambito cosmologico e biologico</i>	165
1.7.	Il problema del male	168
2.	Esame e critica degli argomenti dell'ateismo	169
2.1.	Quale idea di Dio?	170
2.2.	L'impianto gnoseologico e filosofico del pensiero ateo e agnostico	173
2.3.	Quali soluzioni al problema dell'uomo?	177
VI	LA PRETESA CRISTIANA DI FRONTE ALLE CONOSCENZE SCIENTIFICHE	181
1.	Il rapporto tra scienza e teologia	182
1.1.	Alcune precisazioni su religione, teologia, filosofia, scienza	182
1.2.	La conoscenza scientifica	184
1.3.	Ermeneutica biblica e interpretazione filosofica della scienza	187
2.	Due questioni oggetto di dialogo: origine del cosmo e comparsa dell'uomo	190
2.1.	Teorie sull'origine dell'universo e teologia della creazione	190
2.2.	Teorie dell'evoluzione e creazione dell'uomo	195
	<i>Evoluzione: aleatorietà e causalità divina</i>	198
	<i>La specificità dell'uomo</i>	202
VII	IL CRISTIANESIMO NEL CONTESTO SOCIO-CULTURALE CONTEMPORANEO	209
1.	La società secolarizzata	210
2.	Il cambiamento delle condizioni del credere	213
	<i>Il disincantamento del mondo</i>	214
	<i>Lo sviluppo della scienza moderna</i>	215
	<i>L'ordine razionale moderno</i>	216
	<i>Il deismo provvidenzialista</i>	216

INDICE

	<i>L'umanesimo esclusivo come prospettiva spirituale praticabile</i>	218
3.	Un profilo spirituale della nostra epoca.....	220
4.	L'annuncio cristiano nella società contemporanea.....	224
	<i>L'aspirazione umana alla pienezza</i>	225
	<i>Sete di un'esperienza spirituale completa</i>	227
	<i>Il desiderio di autenticità</i>	230
5.	Una riflessione sul rapporto tra "secolarità" cristiana e "secolarizzazione"	232
VIII IL PROBLEMA DELL'UOMO ALLA LUCE DEL MISTERO		
	CRISTIANO	235
1.	L'identità dell'uomo svelata in Cristo	236
	1.1. Creato e ricreato in Cristo	236
	1.2. In comunione con Dio e con gli uomini	241
	1.3. Il senso della vita umana.....	244
2.	Il problema del male e della sofferenza nell'esistenza storica dell'uomo	245
	2.1. La Croce di Cristo: luogo della vittoria sul male presente nel cuore umano	246
	2.2. La Croce di Cristo: presenza di Dio nella solitudine dell'uomo che soffre	249
	2.3. La Croce di Cristo: invito ad essere corredentori nel mondo	251
3.	Il compimento dell'esistenza umana e della sua storia	252
	3.1. La Risurrezione di Cristo: vittoria sulla morte e rivelazione del compimento della salvezza	253
	3.2. La Risurrezione di Cristo: conferma del valore della creazione	256
	<i>Riflessione conclusiva</i>	259
	<i>Bibliografia</i>	265

AL LETTORE

Il titolo di questo libro esprime l'essenziale del suo contenuto. Il Dio rivelatosi in Gesù Cristo è *il Dio di ogni uomo*. È così non solo perché la sua Rivelazione compie le attese dell'animo religioso e illumina le domande della ragione filosofica e scientifica, ma anche perché, nel suo farsi uomo, Cristo ha svelato il senso della vita di ogni persona, in ogni sua dimensione e in ogni sua fase storica, nella sua origine e nel suo compimento finale. La singolarità della fede cristiana sta in questo: nella concretezza della sua umanità, Gesù è Dio. Egli rivela così al contempo il mistero insondabile di Dio come comunione trinitaria di Padre, Figlio e Spirito-Amore e il mistero dell'uomo in quanto pensato e voluto per partecipare a quella stessa comunione. Nell'incarnazione l'Eterno ha fatto sua, in modo imprevedibile, la storia: si è fatto Egli stesso "storia" ed anche ora – come Risorto – è presente e fa sua la vita della Chiesa, di ogni cristiano e, in modo misterioso ma reale, di ogni uomo. Questo è in sintesi il *mistero cristiano* che cercheremo di tratteggiare in queste pagine.

Il sottotitolo del libro dice qual è il suo scopo principale, da cui derivano la sua struttura e la fisionomia. Si tratta di un testo nato e pensato come traccia per un percorso di *Introduzione al mistero cristiano* adatto ad essere svolto nel biennio filosofico degli studi istituzionali di teologia. Un percorso tra i tanti possibili in una disciplina in cui è ancora difficile trovare manuali di riferimento. Neppure questo si può definire propriamente un manuale: molte questioni potrebbero essere trattate in modo più esaustivo o approfondito ed altre potrebbero essere considerate. I temi qui sviluppati costituiscono ad ogni modo il nucleo di un futuro manuale che, insieme a quello di *Introduzione alla Teologia* (da pubblicare) e a quello di *Teologia Fondamentale* (già pubblicato: G. TANZELLA-NITTI, *La Rivelazione e la sua credibilità*, Edusc, Roma 2016), configurerà un "Percorso di Teologia Fondamentale" per il I ciclo degli studi teologici istituzionali.

Le tematiche affrontate in queste pagine intendono mettere a fuoco il mistero cristiano nei suoi nessi con le domande dello spirito religioso e

della ragione filosofica, tenendo presente il contesto culturale e religioso del nostro tempo, specie quello dell'Occidente secolarizzato.

Nella *Prima parte*, perciò, si presenta la specificità del cristianesimo in rapporto alle religioni dell'umanità e alla ricerca filosofica su Dio, così come si sono sviluppate nella storia. Nella *Seconda parte* si esaminano, come interlocutori nei confronti dell'annuncio cristiano, rispettivamente il pensiero filosofico agnostico e ateo, la visione scientifica del mondo e le istanze esistenziali e religiose che caratterizzano il contesto delle società secolarizzate occidentali.

In diversi momenti del percorso tracciato in queste pagine emerge, più come constatazione che come principio assunto a priori, l'evidenza della *profonda unità di fede e ragione*. Essa appare tanto nella forma del mutuo richiamarsi ed integrarsi di teologia e filosofia, o teologia e scienza, quanto nelle relazioni tra espressioni genuine di senso del sacro e religione cristiana. Costatare che è possibile l'armonia tra fede e ragione, tra Parola di Dio e parole umane, è un modo di dare testimonianza a ciò che si afferma nell'*incipit* di *Fides et ratio*: «È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso». L'auspicio è che questo libro possa fornire qualche strumento a coloro che desiderano oggi offrire questa testimonianza.

Desidero ringraziare gli studenti che già da qualche anno seguono il corso di *Introduzione al mistero cristiano* per la loro comprensione e per i molteplici stimoli da loro ricevuti. Sono molto debitore al Prof. Giuseppe Tanzella-Nitti di tante idee presenti, in modo più o meno esplicito, in queste pagine. Un grande grazie, infine, a mia mamma Gigliola, per la paziente e accurata revisione stilistica del testo.

Marco Vanzini

Parte I

Religione, filosofia e Rivelazione: le domande dell'uomo e la condiscendenza salvifica di Dio

Nel mistero di Cristo è racchiusa la chiave per comprendere l'uomo e il suo rapporto con il mondo e con Dio. In Cristo culmina infatti la Rivelazione in cui Dio ha voluto donare Se stesso all'uomo invitandolo all'incontro e alla comunione. Tale Rivelazione non raggiunge però l'uomo cogliendolo totalmente impreparato: egli da sempre si interroga sulla realtà del cosmo in cui vive, sul senso della propria esistenza e si volge spontaneamente alla ricerca di un Volto da adorare e da cui attendere protezione e vita. È una ricerca che impegna ogni singolo uomo nel corso della propria esistenza e che ha lasciato imponenti tracce nella storia dell'umanità. Due sono le principali vie che tale ricerca ha seguito e che costituiscono anche oggi due percorsi di possibile accesso a Dio per l'uomo che lo cerca: il cammino religioso e la ricerca filosofica. Religione e filosofia – con le precisazioni che faremo – rappresentano i due modi principali attraverso i quali l'uomo volge se stesso verso il mistero, cercando di cogliervi i tratti di Dio. Il nostro percorso di avvicinamento al mistero di Cristo, perciò, comincerà con l'esaminare prima di tutto il cammino religioso e poi quello filosofico, come tentativi umani di accedere a Dio e come preparazione alla sua Rivelazione. Sarà possibile così cogliere, nella Rivelazione stessa, la risposta autentica e il compimento delle attese e delle domande dell'uomo: una risposta e un compimento eccedenti, sovrabbondanti (cfr. *Gv 10, 10*), come solo Dio può dare.

CAPITOLO I

L'UOMO, ESSERE RELIGIOSO

Da sempre l'uomo manifesta uno spirito religioso. Ovunque, fin dall'antichità più remota, egli ha coniato nomi e miti che designano gli esseri trascendenti ai quali vengono fatte risalire le origini del cosmo e della vita: il radicale indoeuropeo *deiwos*, che significa "cielo" si riconosce nei termini che indicano il "dio" in numerose lingue (il latino *deus*, il sanscrito *deva*, ecc.). La *trascendenza* della divinità è il carattere messo in risalto dal riferimento al cielo ed è normalmente un dio celeste, uranico, il dio supremo nella maggioranza delle tradizioni religiose dell'antichità. Nonostante tale percezione di trascendenza, il bisogno di legare la propria esistenza al divino ha sollecitato la creatività dell'uomo che si è espressa in simboli, miti, rituali i quali in vario modo affermano e tentano di stabilire e consolidare una *relazione* tra l'uomo e la divinità.

Nel suo approccio storico-ermeneutico al fenomeno religioso, Mircea Eliade giunge alla conclusione che lo spirito umano è costitutivamente caratterizzato dall'esperienza del *sacro*, ossia che «essere – o, piuttosto, divenire – un uomo significa essere 'religioso'»¹. Tale affermazione ricorda quella analoga che, in una prospettiva teologica, formulava Joseph Ratzinger in un saggio dedicato al rapporto tra fede nella creazione e teoria dell'evoluzione: «Il primo tu – come è sempre balbettante – che venne rivolto a Dio da bocca umana, indica il momento in cui lo spirito era sorto nel mondo. Qui si era superato il Rubicone del divenir uomo»². In altre parole l'uomo, sia ad un esame storico-fenomenologico che ad un'analisi teologica, sembra potersi definire tale – *uomo* appunto –

¹ M. ELIADE, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione* [1969], Morcelliana, Brescia 1972, 8.

² J. RATZINGER, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista* [1969], in *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 125-136, qui 136.

in quanto essere capace di relazione con Dio, in qualunque forma la coscienza di tale relazione emerga nel suo spirito e si esprima nei suoi atteggiamenti, nel suo modo di stare nel mondo.

Nel presente capitolo ci proponiamo di entrare nel merito di questa affermazione, cercando di comprendere la natura della religiosità umana e il suo significato. Le questioni che metteremo in luce e a cui cercheremo di dare risposta, almeno in termini essenziali, sono dunque: la religione è nell'uomo un'attività derivata oppure originaria, cioè irriducibile ad altre esperienze più fondamentali? E soprattutto: essa cosa significa, cosa "dice"? Dice solo dell'uomo, del fatto che egli è costitutivamente *aperto*, portato ad interrogarsi sull'essere (suo e del mondo) e sul senso della vita, o dice anche qualcosa sul reale, sul fondamento dell'essere? In altri termini, la religione, almeno in alcune sue realizzazioni, costituisce un accesso *vero* ad una Realtà ultima, all'Assoluto, oppure no? Essa è affermazione *valida* dell'esistenza del "totalmente Altro" che trascende e fonda il mondo e l'uomo, o è solo espressione del senso umano di dipendenza, o tentativo di auto-superamento della propria finitezza?³

Queste domande ci permettono di accostarci alla *nozione di Dio* così come emerge nel suo luogo primordiale: nello spirito religioso dell'uomo di ogni tempo. Ci sembra necessario innanzitutto un avvicinamento al fenomeno religioso di tipo storico-fenomenologico, per coglierne i caratteri essenziali così come si danno sia nell'ambito delle grandi tradizioni religiose dell'umanità, sia nelle domande esistenziali del singolo uomo, di ieri come di oggi. Solo in seguito svolgeremo una riflessione teologica sulla religione. Qui ci serviremo anche, giocando in un certo senso d'anticipo, della luce gettata dalla Rivelazione cristiana, sebbene di questa non potremo parlare più compiutamente che a partire dal terzo capitolo. D'altra parte ci sembra utile non lasciare domande irrisolte e questioni indeterminate quando è possibile chiarirle alla luce della fede, nella

³ La caratterizzazione del sacro come "totalmente Altro" è legata a Rudolf Otto (cfr. la sua opera fondamentale *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale* [1917], Morcelliana, Brescia 2011). Il concetto di esperienza religiosa come sentimento di *dipendenza* è stato approfondito particolarmente da Schleiermacher; mentre ipotesi di spiegazione della religione come pura creazione dello spirito umano nella sua tensione ad autotranscendersi sono, ad esempio, quelle di Feuerbach e di Freud (religione come proiezione dell'umano o dell'inconscio), o alcune teorie recenti nell'ambito delle scienze cognitive della religione (religione come prodotto dell'evoluzione biologica).

convinzione che questa non è che una (più) profonda comprensione di come stanno davvero le cose, della loro verità.

1. IL SENSO RELIGIOSO NEL CAMMINO DELL'UOMO

Allo sguardo dello storico o dell'antropologo delle religioni, la fenomenologia di credenze, riti e atteggiamenti verso il *sacro* appare diversificata e vastissima. Anche nell'attualità il panorama umano, dal punto di vista religioso, è quanto mai variegato, spesso anche nell'ambito di una medesima area geografica. Ciò può dare, di primo acchito, l'impressione che la verità su Dio sia in fondo irraggiungibile, che le modalità di accesso al mistero divino siano, seppur diverse, sostanzialmente equivalenti e che l'unico atteggiamento ragionevole sia quello di riconoscere la validità e al tempo stesso la relatività di qualunque espressione religiosa. Al di là dei problemi che una simile posizione lascerebbe aperti, l'affermazione di una sostanziale equivalenza dei diversi cammini religiosi non coglie correttamente la realtà delle cose. Si può certamente riconoscere un fondo comune nel *sensu religioso* che si riscontra nell'uomo di ogni epoca e che, quindi, appartiene all'uomo in quanto tale: lo manifestano ad esempio alcune domande fondamentali, alcune strutture comuni e alcuni valori presenti nelle dottrine o nei rituali delle diverse tradizioni religiose. Al tempo stesso però vi sono differenze, anche sostanziali, nella visione di Dio, del mondo e dell'uomo che caratterizzano le diverse religioni e, dobbiamo dirlo, anche errori che la ragione può e deve riconoscere, specie quando portano a conseguenze negative nei confronti dell'uomo stesso.

Appare anche chiaro che un relativismo che riduca la diversità religiosa a semplici variazioni su un unico tema – l'impossibilità di dare un vero volto o un nome al divino –, non si concilia con la comprensione di Dio e della verità propria del cristianesimo: l'affermazione secondo cui il Dio rivelatosi a partire da Abramo e manifestatosi compiutamente in Gesù Cristo, è l'unico *vero* Dio che chiama *ogni uomo* alla salvezza nella comunione con Sé, non lascia spazio ad una concezione relativista riguardo a Dio e al rapporto adeguato con Lui, ossia alla religione.

Ma non è solo il cristianesimo a rivendicare la conoscenza di qualcosa di autentico e di vero sul mistero divino e sul senso della vita umana. Nessun fenomeno religioso autentico accetta di essere interpretato come

qualunque altro prodotto culturale, come una pura espressione della fantasia e della capacità simbolica dell'uomo: come spiega Filoramo, «la religione ritiene di gettare le sue radici in qualcosa (il "sacro") o qualcuno (esseri sovrumani, dèi, Dio), che trascendono la pura dimensione umana, ponendosi nel contempo come il suo fondamento. [...] La peculiarità del fatto religioso... risiede proprio in questo scarto differenziale tra ciò che una religione è (prodotto umano puramente sociale culturale storico) e ciò che essa pretende di essere (realtà fondatrice e giustificatrice della società, della cultura, della storia)»⁴.

Il fatto religioso richiede dunque di essere considerato con onestà e attenzione, evitando facili generalizzazioni, affinché se ne possano riconoscere i caratteri genuini e peculiari. Pur nella sintesi che la nostra trattazione richiede, è questo ciò che ci proponiamo di fare, nell'intento di comprendere che cosa ci dicono le religioni sull'uomo e sul suo rapporto con il divino; se possiamo riconoscere in esse un *autentico senso religioso* e quale ne è il contenuto essenziale. In altre parole, cercheremo quali elementi di verità, sul divino e su di sé, sulla vita e la morte, sul bene e sul male, *l'homo religiosus* ha scoperto nel suo cammino.

Sui risultati di tale analisi di tipo storico-fenomenologico, oggetto di questo primo paragrafo, potremo formulare, nel secondo, alcune considerazioni di carattere teologico. Ci chiederemo come si può caratterizzare dal punto di vista teologico la religione, e come interpretare la presenza del senso religioso e di valori comuni in uomini di ogni epoca e cultura, alla luce della fede cristiana nella Rivelazione di Dio in Gesù di Nazaret. Avrà anche interesse, nell'ambito di tale riflessione, interrogarci nuovamente sul contenuto di verità presente in misura e in modi diversi nelle singole religioni, mettendolo in relazione con il valore salvifico che dal punto di vista della teologia cristiana si può eventualmente riconoscere ad esse.

1.1. *Uno sguardo alla storia delle religioni*

Per quanto lontano spingiamo il nostro sguardo nel tempo, si riscontrano nell'umanità di ogni luogo e di ogni epoca manifestazioni

⁴ G. FILORAMO, *Introduzione: Religione e religioni*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1994, vol. 1. *Le religioni antiche*, 3.

di un atteggiamento religioso, di una «percezione della dipendenza da potenze personali extramondane con le quali si entra in contatto in un rapporto reciproco»⁵. È assai interessante cercare di ricostruire, in base alle conoscenze acquisite grazie agli studi della storia delle religioni, le prime manifestazioni e i successivi sviluppi di tale atteggiamento religioso nella storia⁶.

L'epoca primitiva

Tra i reperti più antichi di attività umana che possediamo, risalenti al Paleolitico, vi sono utensili, tombe e rappresentazioni artistiche (su oggetti o in forma pittorica sulle pareti delle caverne) il cui significato religioso non è facilmente ricostruibile. Tuttavia, come afferma Mircea Eliade, soprattutto in alcuni casi – ad esempio le sepolture e le opere d'arte – «si è per lo meno sicuri di un'intenzione "religiosa"»⁷. Si possono anche formulare ipotesi su alcuni aspetti della religiosità preistorica: la credenza in una sopravvivenza dopo la morte e forse la speranza in una rinascita, la credenza in esseri sovrumani ai quali venivano offerti sacrifici sono rintracciabili già nel Paleolitico⁸. Alla stessa epoca si possono anche far risalire un certo numero di simboli e di miti arcaici, che costituiranno come un fondo comune per le elaborazioni formulate nelle epoche successive: in primo luogo i miti cosmogonici sull'origine del mondo e dell'uomo, quelli legati al simbolo dell'arcobaleno e alla sacralità del

⁵ W. SCHMIDT, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster 1930, 4; citato da G. LANCKOWSKI, *Il fenomeno religioso nella storia dell'umanità*, in W. KERN, H. J. POTTMEYER, M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1990, vol. 1, 15-16.

⁶ Classici testi di riferimento sono: per un approccio che unisce storia ed ermeneutica, M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose* [1975-1983], 3 voll., Sansoni, Firenze 1979-1983; per una lettura storico-antropologica della religione, J. RIES, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995³; per una visione filosofico-fenomenologica, G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione* [1956], Bollati Boringhieri, Torino 1992.

⁷ M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1984³, vol. 1: *Dall'età della pietra ai Misteri Eleusini*, 16. Tale affermazione è compatibile con la consapevolezza che è difficile dare una interpretazione sicura o univoca delle manifestazioni della religiosità primitiva. Cfr. P. ANTES, *La religione nelle teorie della scienza della religione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER, *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 1, 34-35.

⁸ Per quanto riguarda i sacrifici, sono attestati in modo piuttosto chiaro solo a partire dal tardo Paleolitico (cfr. ELIADE, *Storia delle credenze...*, vol. 1, 25).

cielo, i miti sull'origine degli animali e, nel successivo periodo Neolitico, quelli relativi all'origine delle piante e dell'agricoltura, ecc⁹.

L'origine di tale universo di credenze, simboli e miti va cercata nell'esperienza esistenziale dell'uomo preistorico a contatto con il cosmo in cui è immerso e con il mistero della vita e della morte, in cui egli scorge molteplici *ierofanie*, ossia manifestazioni del divino, del sacro¹⁰. Si tratta dunque di una religiosità *cosmica*. Nel contemplare il cielo, l'uomo vi coglieva la manifestazione dell'Essere supremo, trascendente e creatore. E analogamente, quando si volgeva con atteggiamento religioso alla terra o al fulmine, egli in realtà venerava la potenza superiore e misteriosa che in quei fenomeni si manifestava. La religiosità dell'uomo dell'età della pietra prendeva poi forma grazie alla sua capacità immaginativa, dotata, a differenza di quella dell'uomo di oggi, di una accentuata dimensione mitologica¹¹.

Le religioni mitiche

L'insieme di simboli e miti dell'epoca preistorica costituisce lo sfondo delle forme di religione sviluppatesi successivamente nelle diverse zone del mondo e delle quali possediamo conoscenze migliori, per il fatto che ne abbiamo tracce scritte o perché tuttora sussistono. Sebbene non si possano stabilire precisi rapporti di dipendenza tra le culture religiose dell'epoca storica e quelle più arcaiche, sono evidenti analogie e collegamenti. Le tradizioni religiose che troviamo in Mesopotamia, India o Iran, la religione greca o quella dell'antico Egitto, impiegano parte del materiale simbolico delle epoche più antiche, ma manifestano un'elaborazione mitica più raffinata. Si può dire, schematizzando un po' le cose, che «lo stadio delle antiche religioni... si sviluppa nello stadio

⁹ Con il progredire della civiltà nel Neolitico, grazie al sorgere di insediamenti stabili e allo sviluppo dell'agricoltura e della tecnologia, si ha di pari passo uno sviluppo delle idee religiose e dei miti: ogni nuova attività umana o innovazione culturale o sociale di rilievo veniva ricondotta ad un'origine mitica.

¹⁰ Il concetto di *ierofania* (da *hierós*, "sacro" + *pháinein*, "mostrare") è stato introdotto e impiegato estesamente da Mircea Eliade nei suoi studi di storia delle religioni. Un'ampia trattazione in M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* [1948], Einaudi, Torino 1954.

¹¹ Cfr. ELIADE, *Storia delle credenze...*, 47.

delle religioni mitiche, nelle quali le esperienze sparse dei primordi si raccolgono in una coerente visione unitaria»¹².

Il significato del *mito* merita di essere considerato attentamente, sia per identificare il suo carattere di verità, sia per poter apprezzare la peculiarità della rivelazione biblica, come vedremo in seguito. Il mito non è favola. Non è semplice invenzione di fantasia. Nelle società tradizionali, attraverso il mito si esprime la relazione tra la divinità da una parte e il cosmo e la vita dell'uomo dall'altra¹³. Esso afferma sostanzialmente che esiste un mondo di dèi o di eroi, che vive in un "tempo mitico" o "primordiale" diverso da quello profano, nel quale vengono compiute tutte le azioni significative della vita umana, in modo archetipico, esemplare. «Gli dei e gli eroi vi compiono le azioni eterne che gli uomini ricalcano, e le azioni degli uomini sono reali solo in quanto riproducono fedelmente quelle di questi esemplari preesistenti»¹⁴. Numerosi miti esprimono l'origine del mondo a partire dall'iniziativa di qualche divinità (miti cosmogonici); similmente tutte le attività fondamentali della vita umana (caccia, pesca, coltivazione della terra, mestieri artigianali) e i suoi momenti più significativi (nascita, ingresso nella vita adulta, matrimonio, morte) così come le origini di un clan o di un popolo, vengono ricondotte al tempo mitico e alle gesta degli dèi, degli eroi e degli antenati.

La spiegazione della relazione tra il divino e il mondo espressa dal mito non è di tipo causale, come saranno le spiegazioni elaborate dai filosofi. Il mito afferma piuttosto «una corrispondenza tra un mondo preesistente, la cui origine e natura non si discutono, e il nostro attuale»¹⁵. In questo senso il mito, pur con i limiti che lo caratterizzano, è affermazione di un principio che la filosofia può confermare, come pure la rivelazione biblica: il cosmo, le creature, riflettono in una certa misura la perfezione del loro artefice; come dirà il libro della Sapienza e più

¹² J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 26.

¹³ Cfr. J. DANÉLOU, *Dio e noi*, RCS, Milano 2009, 17-29; M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri* [1957], Rusconi, Milano 1976, 15 ss; per una trattazione estesa e dettagliata, cfr. IDEM, *Trattato di storia delle religioni*. Si può vedere anche J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1989, vol. 1, *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, 53-55.

¹⁴ DANÉLOU, *Dio e noi*, 23.

¹⁵ *Ibidem*, 24.

tardi riprenderà san Paolo, «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (*Sap* 13, 5; cfr. *Rm* 1, 19-20). M. Eliade ha messo in luce la specificità delle origini del cristianesimo, rispetto alle tradizioni mitiche: per il cristiano, Gesù Cristo è una persona storica, non un personaggio mitico¹⁶; il mito qui non è fondante, semmai se ne ritrovano alcune dimensioni nel culto cristiano laddove – nella celebrazione liturgica – si ha un’irruzione del sacro nel tempo profano e un’imitazione o attualizzazione dell’esemplare nel memoriale della morte e risurrezione di Cristo¹⁷.

Se il mito serviva per spiegare il cosmo, la vita dell’uomo e il suo significato grazie alla relazione con le divinità, il *rito* veniva impiegato per *attuare* tale relazione. Attraverso il rito, ossia attraverso un’azione simbolica che imita un gesto compiuto dagli dèi nel “tempo mitico”, tale tempo veniva portato nel presente, insieme con la sua forza. Così, per esempio, i riti primaverili non erano una semplice imitazione della nascita della natura, ma dovevano riattuarla anno dopo anno. L’efficacia del rito era attribuita all’azione della divinità. La convinzione che vi si esprimeva era che l’ordine del mondo è nelle mani della potenza divina: il rito aveva lo scopo di propiziare l’intervento di Dio nell’assicurare e nel difendere tale ordine.

Il superamento delle religioni mitiche: mistica, monoteismo, illuminismo

Il titolo di questo paragrafo si ispira ad alcuni interventi di J. Ratzinger pubblicati in anni diversi e poi raccolti nel 2003 nel volume *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*. In tali contributi egli mostra, tra l’altro, come il fenomeno religioso nella storia dell’umanità non sia qualcosa di statico, ma presenti un innegabile sviluppo, un dinamismo. Può essere particolarmente interessante osservare questo sviluppo, così come viene tratteggiato dall’autore, sia per comprendere alcuni degli aspetti peculiari delle grandi vie religiose dell’umanità, sia perché in tale movimento viene alla luce uno dei caratteri più importanti dello spirito religioso umano: la sua tensione alla verità.

¹⁶ Cfr. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, 22.

¹⁷ Lo spiega bene lo stesso Eliade: *ibidem*, 22-23.

Secondo Ratzinger, il primo stadio dello sviluppo storico è stato il passaggio, sopra ricordato, dalle esperienze religiose della preistoria alle religioni politeistiche più sviluppate, caratterizzate dall'impiego del mito "in grande stile"¹⁸; il secondo passo, invece, è rappresentato dall'uscita dal mito e dal superamento del politeismo. Storicamente, questo processo si è verificato secondo tre modalità diverse. La prima è quella della *mistica* tipica delle grandi religioni asiatiche (induismo, buddhismo, ecc.); la seconda modalità è quella del *monoteismo* affermatosi nel bacino del Mediterraneo e poi in alcune regioni dell'Asia con l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam; la terza via è quella dell'*illuminismo*, ossia, come lo intende Ratzinger, del progressivo abbandono del mito come forma di conoscenza che non soddisfa la ragione: gli inizi di tale processo si verificarono grazie ai filosofi greci, ma il suo pieno sviluppo si è dato soprattutto nell'epoca moderna ed è tuttora in auge.

Prima di entrare nel dettaglio della struttura delle tre vie menzionate, è fondamentale un'osservazione: alla base del processo di superamento del mito, oltre alla novità portata da ciascuno dei tre fenomeni spirituali, vi è innanzitutto la crisi delle stesse religioni mitiche sotto la spinta della ragione. Ciò è ben visibile nella crisi religiosa del mondo greco-romano, nella sua fase tarda, quando l'interrogativo sulla verità del mondo degli dèi si fa ormai più pressante. Si rafforza la consapevolezza delle contraddizioni a cui conduce una religione che venera divinità bellicose, spesso in lite fra di loro e caratterizzate dalle stesse virtù e vizi degli uomini. La religione, mentre sopravvive nell'immaginario delle persone incolte, viene vista sempre più dagli intellettuali come una *finzione* utile a scopi politici, per fondarvi l'ordine dello Stato. Per un certo tempo perdura una situazione ambigua, in cui vige una sorta di "doppia verità", emblematicamente rappresentata dalla posizione di Marco Terenzio Varrone (116-27 a. C.): di fatto gli dèi non esistono (egli sposa la concezione stoica secondo cui Dio è l'anima del mondo, tutt'uno con esso, e come tale non può ricevere alcun culto); la religione dunque è una pura questione di *mores*, di costumi umani, volti ad esprimere e a garantire un ordine sociale¹⁹. Ma una simile situazione non poteva durare a lungo. Si può

¹⁸ Cfr. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza, Il cristianesimo e le religioni del mondo* [2003], Cantagalli, Siena 2012, 26.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, 173-177.

sintetizzare così tale processo: «I miti, che inizialmente esprimono l'esperienza del mondo e della vita. . . perdono – proprio nel corso della loro concreta assunzione di una forma – sempre più credibilità. Lo sviluppo dell'antichità greco-romana ci mostra in maniera esemplare il processo per il quale la maturazione della coscienza comune inevitabilmente conduce con insistenza sempre maggiore alla domanda, se poi sia tutto vero. La questione della verità. . . insorge immancabilmente quando la coscienza raggiunge una certa maturazione»²⁰.

a) La via della mistica

La via della *mistica*, nel senso che il termine possiede nelle grandi tradizioni asiatiche, si fonda sull'esperienza dell'ascesi che porta a superare il mondo della molteplicità e della provvisorietà, per giungere alla fusione con il divino. In questo modo la via della mistica intende superare l'apparenza (*maya*) rappresentata dalla distinzione tra gli esseri che costituiscono il mondo. Tale distinzione sarebbe solo apparente, poiché la realtà più profonda e più vera è che tutto è "Uno". Il mistico giunge, attraverso cammini e tecniche di interiorità opportuni, all'esperienza della vera realtà, ossia dell'*in-distinzione* tra sé e l'Uno-Tutto²¹.

Possiamo dire che, nell'orizzonte religioso della mistica, la questione della verità è affermata nei seguenti termini:

²⁰ *Ibidem*, 233.

²¹ Va tenuto presente che è difficile, per non dire impossibile, sintetizzare in poche righe un intero universo filosofico-religioso come quello delle tradizioni asiatiche, sia per la diversità delle sue concretizzazioni (induismo, buddhismo, jainismo, tradizioni cinesi e giapponesi, ecc.), sia per lo sviluppo che ciascuna di esse ha conosciuto nel corso dei secoli. Qui ci riferiamo ad un nucleo di dottrina fortemente condiviso che rappresenta uno stadio maturo della concezione religiosa, specialmente indiana. Tale dottrina consiste nell'affermazione della sequenza *avidya-karman-samsāra*: l'ignoranza (*avidya*) delle conseguenze delle proprie azioni (*karman*) spinge gli uomini a vivere perpetuando il ciclo delle reincarnazioni (*samsāra*); il rimedio, la liberazione (*moksha*) da tale sequenza, può avvenire mediante la conoscenza metafisica (*vidya*) o altri mezzi di liberazione. Sebbene i germi di tale dottrina siano presenti nei testi più antichi (*Veda* e *Brahmana*), essa acquisisce una forma matura a partire dalle *Upanishad*, tra l'800 e il 500 a.C. (cfr. ELIADE, *Storia delle credenze. . .* vol. I, cc. VIII-IX; in particolare 262-264). Una sintesi chiara ed essenziale della concezione induista su Dio, il cosmo e l'uomo, in H. BÜRKLE, *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, Jaca Book, Milano 2000, 120-138.

- viene attribuito un valore assoluto all'*esperienza spirituale* della fusione con il tutto (anche quando ciò è affermato in termini negativi, come nel buddhismo, ove il tutto appare più come il nulla; si tratta in ogni caso dell'esperienza del superamento radicale di ogni distinzione e di ogni apparenza): tale esperienza è considerata «come l'unica realtà vincolante nell'ambito del religioso»²²;

- la teologia sottostante una simile concezione asserisce l'identità tra Dio, il mondo e l'anima umana. Si tratta in fondo di una visione *monistica*. In tale visione il divino, che si identifica con il tutto, non può avere propriamente un carattere personale²³; e così neppure dell'uomo, che nella sua condizione definitiva è destinato a immergersi e diventare tutt'uno con Dio, si può affermare una natura personale: essa al più è un aspetto transitorio. La concezione dell'in-distinzione radicale dell'essere, in altre parole, non permette di fondare in modo coerente una concezione personalistica di Dio, né tantomeno dell'uomo. Anche il problema del male non può ricevere un inquadramento molto soddisfacente, poiché esso, in definitiva, viene considerato come parte del tutto: la differenza tra bene e male viene relativizzata, ed essi sono considerati in un certo senso in dipendenza reciproca²⁴.

- In fondo *esiste un'unica esperienza spirituale dell'in-distinzione*, che può essere raggiunta attraverso molteplici vie. In quanto *ultima*, tale esperienza non è propriamente dicibile, non è esprimibile in alcun modo. Pertanto vengono ritenuti possibili e in fondo validi tutti i cammini religiosi che conducano ad essa, così come diversi possono essere i simboli e le immagini impiegati per rappresentarla. Pertanto, se da un lato viene affermata «l'assolutezza dell'ineffabile *esperienza vissuta*. . . poi la mistica si dimostra custode dei miti, rifonda il mito, che spiega come

²² RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 31.

²³ Il pensiero orientale, in particolare indiano, è comunque complesso e sfugge ad una espressione compiuta in termini di categorie filosofiche "occidentali": il divino, almeno in alcune concezioni, ha carattere al tempo stesso trascendente e immanente, assoluto e relativo, spirituale e materiale, personale e impersonale. Cfr. ELIADE, *Storia delle credenze. . .*, vol. I, 266-267.

²⁴ Una certa ambivalenza del carattere divino, in cui si verifica una sorta di *unione degli opposti*, è tipica del pensiero indiano fin dalle sue origini e sarà sempre oggetto di riflessione nel corso della tradizione. Cfr. *ibidem*, 224.

simbolo della verità»²⁵. Così, ad esempio, nell'insieme pluriforme di dottrine che possiamo indicare con il termine induismo, insieme all'idea del *Brahman* come del Tutto di cui fa parte anche l'anima individuale (*ātman*), troviamo numerose divinità che lo personalizzano, i cui caratteri sono espressi mediante poemi e racconti mitici.

b) Il monoteismo

Il cristianesimo, che soppianderà i culti del mondo greco-romano nell'area del Mediterraneo, affonda le sue radici nel *monoteismo* ebraico. A differenza della via precedente – quella della mistica – in questo caso il politeismo della religione mitica non viene superato mediante la ricerca dell'assoluto da parte dell'anima religiosa, bensì grazie all'esperienza di un agire concreto, storico, di Dio che viene così riconosciuto come il Creatore. La coscienza del popolo ebraico è di essere il popolo che Dio stesso ha fatto sorgere da un uomo, Abramo, a cui Egli ha donato una discendenza; il popolo liberato dalla schiavitù dell'Egitto non grazie all'abilità di un condottiero, Mosè, ma grazie alla manifestazione tangibile della forza di Dio; il popolo che ha ricevuto su tavole di pietra la Legge dal suo Signore come segno di Alleanza e che ha continuato ad essere istruito per bocca di uomini – i profeti – da Lui scelti e consapevoli di parlare in Suo nome²⁶. Il monoteismo di Israele – possiamo affermarlo su base storica e fenomenologica – non è frutto di un'evoluzione del pensiero, né una conquista dello spirito religioso, bensì una vera e propria rivoluzione: «il monoteismo sorse in Israele per via di una rivoluzione, quella di pochi uomini, che, animati da una nuova coscienza religiosa, distrussero il mito e abbattono gli dèi di cui parlava il mito»²⁷. Nel

²⁵ RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 26 (il corsivo è dell'originale).

²⁶ Tale coscienza di essere oggetto di un'iniziativa peculiare da parte di Dio intesse la trama di tutta la Scrittura. Un testo del Deuteronomio la esprime con religioso stupore: «Interroga pure i tempi antichi, che furono prima di te: dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra e da un'estremità all'altra dei cieli, vi fu mai cosa grande come questa e si udì mai cosa simile a questa? Che cioè un popolo abbia udito la voce di Dio parlare dal fuoco, come l'hai udita tu, e che rimanesse vivo? O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni, prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece per voi il Signore, vostro Dio, in Egitto, sotto i tuoi occhi?» (*Dt* 4, 32-34).

²⁷ RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 34.

momento in cui Dio si rivela con parole e opere come l'*unico* Dio, che ha creato dal nulla tutto ciò che esiste, viene eliminata ogni possibilità di affermare l'esistenza di altri dèi, o di confondere Dio con il mondo.

Non è questo il luogo in cui occuparci di mostrare come tale rivoluzione sia fondata su una *reale* rivelazione di Dio: questo è il compito della Teologia fondamentale e in particolare dell'Apologetica²⁸. Ci interessa invece rilevare alcune delle caratteristiche peculiari del monoteismo, in particolare del cristianesimo, mettendole in rapporto a quanto visto poc'anzi per la mistica:

- il rapporto tra Dio e l'uomo, nel cristianesimo, è causato dall'*iniziativa di Dio*. Così come la rivelazione è vista come un irrompere di Dio nella storia con azioni singolari che ne cambiano il corso, analogamente è la sua chiamata, il suo appello, quello che raggiunge l'uomo e lo stimola a una risposta (cfr. *Gn* 12, 1-3; *Es* 3, 1 ss; *Lc* 1, 26-38). Rispetto alla mistica, ove il divino è sostanzialmente passivo in rapporto allo sforzo umano di giungere a una identificazione e fusione, il Dio cristiano viene incontro all'uomo per invitarlo alla comunione con Sé²⁹.

- L'atteggiamento fondamentale del cristiano è dunque quello di un *ascolto fiducioso* della Parola che gli viene rivolta da Dio. Tale atteggiamento non richiede particolari doti o capacità spirituali, né un sapere da iniziati. In tal senso si spiega come possano perfettamente esservi dei non cristiani con una attitudine religiosa ben più spiccata o profonda di quella di tanti cristiani. È indubitabile la grandezza di personalità religiose come Buddha, Confucio o Shankara, rispetto alla "normalità" spirituale di molti dei protagonisti della storia biblica. E tuttavia, nella prospettiva inaugurata dalla rivelazione ebraico-cristiana, la salvezza non si raggiunge tanto con lo sforzo per raggiungere grandi vette di interiorità, bensì accogliendo con fede umile la Parola di Dio: la

²⁸ Rimandiamo in proposito al primo capitolo della *Dei Verbum*, Costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II, testo significativo sia per il suo carattere magisteriale, sia per la chiara espressione che vi si trova della coscienza cristiana sulla Rivelazione di Dio nella storia.

²⁹ «Si potrebbe dire che la "mistica" biblica non è una mistica dell'immagine ma della parola, la sua rivelazione non è visione dell'uomo, bensì parola e atto di Dio. Essa non è primariamente il trovare una verità, ma l'agire di Dio stesso che dà forma alla storia». RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 41.

fiducia del bambino diviene, nell'insegnamento di Gesù, il paradigma dell'atteggiamento giusto di fronte a Dio che si rivela.

- Nella Rivelazione ebraico-cristiana non si trova alcuna concessione ad una visione di in-distinzione tra Dio e il mondo. In più modi, la Bibbia afferma l'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo: la sua gloria è inaccessibile, le sue vie e i suoi pensieri imperscrutabili. E soprattutto, il mondo e l'uomo sono frutto della sua sovrana decisione di creare dal nulla. Proprio la *radicale distinzione* tra Dio che è eterno e il mondo che è sua creatura, spiega lo stupore di fronte alla condiscendenza di Dio nel rivelarsi e nello stringere alleanza con l'uomo. Tale distinzione differenzia il monoteismo biblico dal monismo e dal panteismo e consente di non cadere nell'affermazione dualista e manichea che vede anche il male come originariamente presente nel tutto. Il Dio che è distinto dal mondo, sua creatura, è pura luce e pura bontà; il male presente nell'uomo e nel mondo è originato dall'abuso della libertà delle creature razionali.

- La stessa distinzione permette anche di comprendere il rapporto tra Dio e l'uomo come una relazione tra persone e la comunione alla quale l'uomo è chiamato come *unità dell'amore*, radicalmente diversa dalla fusione nell'Uno-tutto che è il fine della via mistica. Mentre quest'ultima comporta il dissolversi del soggetto personale nell'in-distinzione del tutto, quella costituita dall'amore è un'unità di due soggetti personali che si donano e si accolgono reciprocamente nella loro alterità. Tale è la relazione tra l'uomo e Dio propria del monoteismo cristiano³⁰. E solo in un simile contesto il concetto di persona e la sua dignità vengono affermate in modo assoluto³¹, poiché

³⁰ Data l'importanza dell'affermazione del valore della persona che qui si manifesta, Ratzinger suggerisce di designare la via del monoteismo in modo più corretto proprio come via della "comprensione di Dio come persona", in opposizione alla "mistica dell'in-distinzione" in cui l'idea di personalità (umana e divina) è secondaria rispetto a quella dell'unitotalità dell'essere. Cfr. *ibidem*, 45.

³¹ Come osserva H. Bürkle riguardo alla concezione induista dell'identità *ātman-Brahman*, essa «non è in grado di dare fondamento alla validità permanente e alla dignità dell'unicità individuale di ogni singolo uomo», tanto che «le riforme dell'induismo in epoca moderna partono quindi conseguentemente dalla questione della dignità dell'uomo». L'autore osserva che la visione cristiana della persona viene assunta nel complesso della comprensione induista, ma senza trovare un adeguato fondamento nella concezione di Dio. BÜRKLE, *L'uomo alla ricerca di Dio*, 129.

non destinate a scomparire nella condizione definitiva dell'esistenza umana.

• Mettiamo in luce un'ultima caratteristica della concezione cristiana: il valore che in essa viene attribuito alla *storia*. Nel suo rivelarsi attraverso eventi e parole collocati nel tempo e nello spazio, Dio mostra di volere la storia come il luogo della sua relazione con l'uomo, con ogni singolo e con l'umanità. Se per le antiche religioni era il tempo mitico, con le azioni che lì si compivano, ad avere il carattere più reale, mentre la temporalità umana non era vera storia ma continua imitazione di quel tempo archetipico, ora che l'Eterno è entrato nel tempo, questo ha assunto consistenza e valore³². La chiamata di Dio al profeta, così come all'uomo comune, giunge nella storia ed è la storia il luogo della risposta personale. Anche per quanto riguarda la mistica orientale è facile notare il suo carattere astorico, in cui ciò che conta non è il momento concreto in cui avviene l'esperienza dell'unione dell'uomo con il divino, ma solo il contenuto di quell'esperienza e il superamento di ogni temporalità che in essa è cercato. È precisamente il superamento del tempo che essa persegue mentre, per usare l'espressione di un santo dei nostri giorni, il cristiano è chiamato da Dio a dare "vibrazione di eternità" ad ogni gesto, ad ogni istante³³.

c) L'illuminismo

La terza via attraverso cui si compie storicamente il superamento del mito è quella che Ratzinger definisce *illuminismo*. A differenza della via mistica in cui il valore assoluto di verità risiede nell'ineffabile esperienza spirituale dell'indistinzione con il divino e diversamente dalla rivoluzione monoteistica, inaugurata nella storia del popolo ebraico grazie alla

³² Eliade riconosce la specificità del cristianesimo, oltre che nella peculiarità della sua esperienza religiosa (che consiste nella *fede*), proprio nella valorizzazione della storia: «Eccettuato il giudaismo, nessun'altra religione precristiana ha valorizzato la storia come manifestazione diretta e irreversibile di Dio nel mondo. . .». ELIADE, *Miti, sogni e realtà*, 21.

³³ Così esprimeva il valore del tempo come luogo di un personale incontro con Dio nello svolgimento del proprio dovere, san Josemaría Escrivá (1902-1975). Si veda ad esempio J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 2009, n. 239; IDEM, *Forgia*, Ares, Milano 2012, n. 917.

Rivelazione, in questa terza via *si riconosce come assoluta la conoscenza razionale*. Tale via ha avuto il suo primo grande momento grazie ai filosofi greci, ma solo nell'epoca moderna essa si è caratterizzata in modo specifico come concezione in cui il sapere scientifico è elevato a unica forma valida di conoscenza. Valore di verità è assegnato *solamente* a ciò che è conoscibile mediante il metodo della scienza empirica, basato sull'esperimento e la misura di quantità fisiche. In base a tale postulato, non solo ogni spiegazione sul mondo della natura è ritenuta possibile esclusivamente grazie alla scienza, ma anche ogni espressione umana, comprese le attività più spirituali, viene ricondotta a dinamismi fisico-chimici, per quanto elaborati e complessi. Se, nella sua prima fase, tale via ha trovato un incontro fecondo con il cristianesimo³⁴, nella sua versione *scientista*, come l'abbiamo sommariamente descritta, essa piuttosto si oppone alla religione e in particolare alla concezione di un Dio personale propria del monoteismo. È chiaro infatti che diviene impossibile, secondo tale paradigma, riconoscere alcuna validità al pensiero filosofico metafisico e, a maggior ragione, alle concezioni religiose³⁵.

³⁴ Stiamo così designando come forma originaria di *illuminismo* il pensiero dei filosofi greci, con la sua critica razionale nei confronti della religiosità del tempo. Ebbene, con quel pensiero i Padri della Chiesa stabilirono un intenso dialogo. I pensatori cristiani «riuscirono... a far emergere in pienezza quanto risultava ancora implicito e propedeutico nel pensiero dei grandi filosofi antichi. [...] Essi accolsero in pieno la ragione aperta all'assoluto e in essa innestarono la ricchezza proveniente dalla Rivelazione. [...] Dinanzi alle filosofie, i Padri non ebbero tuttavia timore di riconoscere tanto gli elementi comuni quanto le diversità che esse presentavano rispetto alla Rivelazione». GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 41. Per un approfondimento sulla storia dell'incontro fra pensiero cristiano e tradizione filosofica greca, si veda W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca* [1961], La nuova Italia, Firenze, 1997.

³⁵ La caratterizzazione così fatta dell'*illuminismo* come visione *scientista*, non si riferisce evidentemente al sapere scientifico nel suo insieme. Una discussione più ampia riguardo alla scienza e al suo rapporto con la filosofia e la religione (e la teologia) sarà oggetto del capitolo VI, a cui rimandiamo. Qui anticipiamo solo che la scienza può e dovrebbe essere concepita come un'attività conoscitiva aperta – come ogni altra disciplina – a questioni di fondamento, che ne costituiscono i presupposti e ne superano le possibilità di indagine: tra queste, la causa ultima dell'esistenza del cosmo, la sua conoscibilità e la razionalità delle sue leggi, l'irriducibilità del fenomeno umano a dinamismi naturali, ecc. Tale concezione aperta, non ideologica, è condivisa da un buon numero di uomini di scienza. Per approfondimenti, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 82-91, e la bibliografia ivi indicata.

Nella sua forma più radicale, la visione scienziata è alla base dei cosiddetti “nuovi ateismi” sorti di recente³⁶. Essa tuttavia può essere compatibile con un’idea di religione intesa come pura espressione soggettiva, come manifestazione dei sentimenti e dei bisogni dell’uomo, senza alcuna pretesa di verità riguardo al divino. Anche una concezione del divino come assolutamente ineffabile, colto esclusivamente nell’esperienza interiore, può essere accettata come scelta individuale che non abbia pretese di proporsi come oggettivamente valida. Si comprende invece che è del tutto incompatibile con il dogma dello scientismo l’idea di Dio propria del monoteismo e in particolare del cristianesimo: un’idea che, non potendo essere “provata” con i criteri della scienza positiva, tuttavia si propone come vera conoscenza su Dio, sul Dio che in Cristo si è rivelato personalmente come l’unico Dio, il Dio di tutti e il Signore del cosmo.

Delle tre vie attraverso le quali lo spirito umano si è emancipato dallo stadio delle religioni mitiche, dunque, quella che Ratzinger designa come *illuminista* non è in realtà una via religiosa. Solo le prime due lo sono. Le grandi tradizioni asiatiche caratterizzate dal valore attribuito all’esperienza mistica dell’*in-distinzione* e le tradizioni monoteistiche che riconoscono un *Dio personale* attraverso i segni della sua rivelazione nella storia sono a tutt’oggi le due modalità fondamentali in cui si esprime lo spirito religioso.

Eravamo partiti dall’osservazione che oggi il pluralismo delle religioni sembra imporre di rinunciare a ogni tentativo di comprendere cosa sia la religione e ad ogni discorso veritativo riguardo al divino in essa ricercato. Giungiamo invece alla constatazione che sono relativamente poche le forme essenziali dello spirito religioso, sebbene all’interno di ciascuna vi siano molteplici differenze e suddivisioni di carattere secondario³⁷.

³⁶ Per una sintetica presentazione critica, si veda J. F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, Queriniana, Brescia 2009.

³⁷ Sarebbe interessante dedicare attenzione anche ai nuovi fenomeni che segnano il panorama religioso contemporaneo, caratterizzato da una proliferazione e frammentazione delle proposte religiose. Non possiamo occuparcene in questo spazio. Ci limitiamo ad osservare che scientismo, pensiero debole, relativismo anche esteso all’ambito del religioso, creano l’ambiente favorevole per una simile frammentazione. Sembra che la questione della verità sia divenuta secondaria per molte di tali realtà, ma questo fatto è comprensibile più come effetto dell’indebolimento della ragione che caratterizza il contesto culturale postmoderno che come perdita di tensione verso la verità da parte del senso religioso. Rimane invece vero che, anche nell’attuale *supermercato del sacro*,

Abbiamo anche rilevato che la storia delle religioni manifesta un dinamismo, che non è statica: non possediamo conoscenze molto precise riguardo alle religioni dei tempi preistorici, ma possiamo dire che il politeismo delle religioni mitiche dell'antichità è entrato in crisi sotto la spinta della ragione che tende alla verità. Nell'ambito religioso, tale tensione alla verità è motivata non da un puro interesse speculativo: il fatto è che l'uomo non vuole affidare il proprio vivere e il proprio morire a delle favole. *La questione della verità* appartiene intrinsecamente all'esperienza religiosa dell'uomo ed è all'origine del dinamismo che abbiamo notato nella storia delle religioni. Tale questione non può dunque essere eliminata dall'orizzonte della religione.

Anticipando ciò che vedremo nelle prossime pagine possiamo dire che, dal punto di vista cristiano, il dinamismo religioso che abbiamo descritto appare come una storia, come un cammino delle religioni verso la verità, quella verità di Dio che si è rivelata pienamente in Cristo³⁸.

1.2. *Il senso religioso*

Il fenomeno religioso e il suo dispiegarsi storico mostrano che un "senso religioso" è presente nell'uomo, nell'uomo di ogni tempo e di ogni cultura. Si tratta cioè di una *costante antropologica*: il senso religioso appare come un modo essenziale in cui l'uomo vive la relazione con il mistero della propria esistenza nel mondo, della propria origine e del proprio destino futuro.

Vi sono stati molti tentativi di spiegare l'origine del senso religioso³⁹. Tra le prime ad essere formulate agli albori degli studi sulla storia delle religioni, nel XVIII secolo, le *teorie evoluzionistiche* ipotizzavano uno svi-

è ben vivo un bisogno di senso e di salvezza che è una caratteristica autentica dello spirito religioso. Inoltre, le coordinate fondamentali nelle quali si collocano la maggior parte delle proposte religiose, sono le due sopra delineate, quella della tensione alla fusione mistica con il tutto e quella della ricerca di un "Tu", di un Volto personale al quale rivolgere il proprio appello e a cui affidarsi. Riprenderemo il discorso sulle manifestazioni dello spirito religioso nel contesto culturale contemporaneo nell'ambito del VII capitolo.

³⁸ Cfr. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 43.

³⁹ Una sintetica presentazione delle principali teorie si trova in P. ANTES, *La religione nelle teorie della scienza della religione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER, *Corso di Teologia*

luppo del senso religioso in senso ascendente (da una forma semplice, a forme più complesse: dal feticismo o dall'animismo, all'adorazione di più esseri divini, fino allo stadio del monoteismo) o discendente (ricordiamo l'ipotesi formulata da W. Schmidt di un monoteismo originario, indebolitosi nel corso del tempo, fino a dare origine alle molteplici espressioni religiose riscontrabili della storia). Più moderne sono le *interpretazioni di tipo psicologico*, ove la spinta all'atteggiamento religioso è individuata non tanto in motivi esterni (la paura o la meraviglia di fronte alle forze della natura, ecc.) bensì in cause interne all'uomo: ricordiamo, per la loro influenza, la proposta di Sigmund Freud, secondo cui la religione è un fenomeno patologico riconducibile al problematico rapporto padre-figlio, e quella di Carl Gustav Jung, che identifica nella psiche collettiva dell'uomo di ogni tempo, alcuni *archetipi* comuni, simboli originari che si ritrovano nelle più diverse espressioni religiose.

Un'altra classe importante di teorie sull'origine della religione comprende le *spiegazioni di tipo sociologico*, in cui si sottolinea il legame tra fenomeno religioso e struttura della società. Così, per Emile Durkheim la religione è un fenomeno sociale e la società è un fenomeno religioso: le manifestazioni religiose sono espressioni simboliche della società. Karl Marx ha visto nella religione una forma di alienazione prodotta dalla società, che la impiega come oppio destinato alle classi più deboli, al fine di conservare la propria struttura di potere. Degna di nota è anche la tesi di Max Weber sul ruolo giocato dall'etica protestante nello sviluppo del sistema capitalistico.

Da menzionare, per la sua influenza, è la *spiegazione antropologica* della religione formulata da Ludwig Feuerbach: per il filosofo tedesco il contenuto della religione non è altro che una proiezione delle aspirazioni umane. Invece che esprimere la grandezza di Dio, la religione esprime piuttosto la grandezza dell'uomo: essa in realtà è una antropologia.

Sebbene ognuna delle teorie formulate contenga in misura maggiore o minore elementi validi, nessuna è pienamente soddisfacente e in grado di resistere a tutte le critiche. Infatti, in qualche modo, esse comportano una *riduzione* del fenomeno religioso, un tentativo di spiegarlo

Fondamentale, vol. 1, 33-59. In una prospettiva fenomenologica, si veda anche G. MORRA, Voce *Religione (Fenomenologia della)*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, vol. 3, 43-55.

riconducendolo a cause ad esso estrinseche, psicologiche, sociologiche, filosofiche, ecc⁴⁰. L'esperienza religiosa invece manifesta, ad un'analisi fenomenologica più rispettosa della sua realtà, di essere «una disposizione originaria dello spirito [che] non deriva se non da se stessa, in quanto è tipica di ogni uomo e di ogni epoca storica; la religione è un apriori, che non può essere confutato con nessun'altra sfera della coscienza»⁴¹. Dobbiamo dire dunque che la religione ha la sua origine in «quel fondo più profondo dell'uomo»⁴² ove risiedono i suoi bisogni radicali, le domande, le aspirazioni ultime e le decisioni fondamentali rispetto alla vita e al suo mistero. E tuttavia il senso religioso non è qualcosa che ha semplicemente origine nell'uomo: infatti esso si manifesta sempre come un rapporto, una relazione tra l'uomo e ciò che egli intuisce o comprende come divino. Il senso religioso comprende cioè *due poli* in rapporto reciproco: l'uomo e Dio. Il senso religioso è coscienza dell'uomo di trovarsi, per più motivi, di fronte a Dio e in rapporto con Lui.

Non è solamente coscienza della propria finitezza: è anche percezione di una realtà superiore da cui si dipende e a cui ci si può rivolgere per ottenere "salvezza": «è dalla relazione salvifica all'Oggetto o Realtà ultima che l'esperienza viene definita "religiosa"»⁴³. In altri termini, il senso religioso così come si manifesta nello spirito umano, esprime al

⁴⁰ Cfr. MORRA, *Religione (Fenomenologia della)*, 45.

⁴¹ *Ibidem*, 54. Guardini sottolinea che la religiosità «è più una vibrazione, una tensione, un movimento della vita nel suo complesso, che un "atto" particolare»; l'esperienza religiosa è resa possibile da «una particolare recettività che l'uomo vivente, nella sua interezza, possiede per l'appello di quella qualità numinosa, la quale, per parte sua, può emergere ad ogni singolo momento sia in rapporto alla totalità del mondo che alla totalità dell'esistenza umana». R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede* [1934], in S. ZUCAL, A. AGUTI (a cura di), *Opera omnia*, II/1, Morcelliana, Brescia 2008, 248.

⁴² FILORAMO, *Introduzione: Religione e religioni*, 4.

⁴³ G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Cittadella, Assisi 1999, 281. L'autore distingue anche in modo netto tale Realtà ultima o Oggetto con cui l'uomo vive il suo rapporto, dal carattere "sacro" con cui esso appare agli occhi dell'uomo. Anche Peter Antes, al termine di un'attenta analisi storica del fenomeno religioso, conclude con un pensiero di A. Antweiler che esprime la presenza, nel senso religioso, di un essenziale rapporto tra l'uomo e una realtà assoluta: «la religione si fonda sulla percezione riflessa dell'assoluta fugacità del presente; ha come contenuto la conoscenza del presupposto necessario dell'unità nascosta e vive nel rispetto della sovranità dell'assoluto» (ANTES, *La religione nelle teorie della scienza della religione*, 56).

contempo: 1) la sua domanda e la sua apertura a ciò che è oltre se stesso, nel desiderio di trovare senso all'enigma della propria esistenza e della morte; 2) la percezione di una risposta nel divino, nell'Oggetto o Realtà che l'uomo intravede o crede di intravedere dietro il velo dei fenomeni, di ciò che appare: una risposta di senso, una risposta di *salvezza*.

Cerchiamo ora di caratterizzare in modo un po' più preciso il contenuto della domanda religiosa dell'uomo, e della relativa risposta che abbiamo appena definito come una risposta di "salvezza". È utile a questo proposito riprendere un passo dell'Enciclica *Fides et ratio* di san Giovanni Paolo II: «Un semplice sguardo alla storia antica... mostra con chiarezza come in diverse parti della terra, segnate da culture differenti, sorgano nello stesso tempo le domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono? da dove vengo e dove vado? perché la presenza del male? cosa ci sarà dopo questa vita?* Questi interrogativi sono presenti negli scritti sacri di Israele, ma compaiono anche nei Veda non meno che negli Avesta; li troviamo negli scritti di Confucio e Lao-Tze come pure nella predicazione dei Tirthankara e di Buddha; sono ancora essi ad affiorare nei poemi di Omero e nelle tragedie di Euripide e Sofocle come pure nei trattati filosofici di Platone ed Aristotele. Sono domande che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza»⁴⁴.

Si può dire che la *ricerca di senso* è manifestazione del *bisogno di salvezza* dell'uomo. Tale ricerca viene tematizzata, come osservava il pontefice, da parte di ogni cultura e tradizione religiosa ed è espressa in alcune domande fondamentali. Essa affiora già come *stupore* per il fatto stesso di trovarsi nel mondo, un mondo che affascina e sembra portare la firma di un Autore sommamente sapiente, ma che rimane velato. Fascino e smarrimento colgono l'uomo di fronte alla creazione e al mistero della propria esistenza:

E quando miro in cielo arder le stelle;
Dico fra me pensando:
A che tante facelle?
Che fa l'aria infinita, e quel profondo

⁴⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 1.

Infinito Seren? che vuol dir questa
Solitudine immensa? ed io che sono?⁴⁵

La domanda di senso emerge prepotente nel cuore dell'uomo soprattutto di fronte al *mistero della morte*; questa infatti sembra drammaticamente assimilare il destino dell'uomo a quello degli esseri non razionali, che non decidono, non progettano, non costruiscono e soprattutto non amano: «L'uomo non ha alcun vantaggio sulle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso il medesimo luogo: tutto è venuto dalla polvere e nella polvere tutto ritorna» (Qo 3, 19-20). Ma a ben vedere, la domanda di senso accompagna ogni azione dell'uomo, poiché egli ha esperienza del fatto che tutto è transitorio: che fin d'ora ogni istante passa irrimediabilmente, portando con sé ciò che si è vissuto e realizzato. Per questo, già nelle religioni arcaiche la concezione mitico-rituale della vita può essere letta come un tentativo di risposta a tale esigenza di significato: come abbiamo accennato in precedenza, per il primitivo, non solo qualsiasi rituale, ma anche qualsiasi gesto significativo è un inserirsi nel "tempo mitico", è cioè un radicare il senso del proprio agire nelle azioni imperiture compiute dagli eroi e dagli dèi⁴⁶.

La *questione del male*, poi, si presenta all'uomo come particolarmente oscura e lo stimola a cercare una risposta. Perché esiste il male, nelle sue diverse forme di sofferenza, malattia, morte? E perché il male come forza che l'uomo sperimenta in se stesso, che lo seduce inducendolo a volere ciò che non è il bene? «Questa contraddizione interiore del nostro essere non è una teoria. Ognuno di noi la prova ogni giorno. E soprattutto vediamo sempre intorno a noi la prevalenza di questa seconda volontà. Basta pensare alle notizie quotidiane su ingiustizie, violenza, menzogna, lussuria. Ogni giorno lo vediamo: è un fatto. Come conseguenza di questo potere del male nelle nostre anime, si è sviluppato nella storia un fiume sporco, che avvelena la geografia della storia umana»⁴⁷. I tentativi di risposta al problema del male sono stati numerosi nella storia del

⁴⁵ G. LEOPARDI, *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*.

⁴⁶ Così, ancora ai nostri giorni, nella Nuova Guinea, quando un capo marinaro va in mare a pescare, si identifica con il mitico eroe Aori, ne indossa il costume e ripete i suoi gesti, rivivendo il suo tempo, rendendolo presente. Cfr. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, 406.

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Udienza generale*, 3 dicembre 2008.

pensiero filosofico e religioso⁴⁸. Ma tale questione rimane come una delle principali testimonianze del bisogno di salvezza dell'uomo: come di fronte alla morte, così di fronte alla presenza del male dentro di sé, l'uomo non trova soluzioni all'interno del proprio orizzonte umano e mondano. Non è un caso che tutti i principali cammini religiosi di ricerca di liberazione dalla sofferenza, dal male morale e dalla morte, richiedano un intervento salvifico da parte di Dio (ciò è chiaro nel monoteismo e in particolare nel cristianesimo, con la centralità della figura di Gesù, Verbo incarnato, come salvatore dell'uomo) oppure il raggiungimento di una condizione che si colloca *al di là* della situazione terrena con i suoi dinamismi opprimenti (si pensi al cammino buddhista di illuminazione, per giungere al *nirvana*, spezzando il ciclo necessario – *samsāra* – di morte e rinascita; analoghe concezioni si trovano in diverse correnti induiste).

Quest'ultima osservazione ci permette di mettere in luce un fatto fondamentale: la domanda di senso non può ricevere risposta adeguata che nell'affermazione di una *reale possibilità di salvezza*, ossia della possibilità di raggiungere una condizione in cui l'esistenza umana sia compiuta e posta per sempre al riparo dal male che la minaccia. Altrimenti l'uomo continua ad essere tormentato dal dubbio angosciante che la vita sia un assurdo agitarsi verso il nulla. Una caratteristica del senso religioso che lo distingue, in un certo modo, dall'indagine filosofica sulla questione dell'origine e del senso della vita umana, è pertanto il forte *accento esistenziale*: lo spirito religioso percepisce che non si tratta di risolvere problemi intellettuali, teorici, ma di comprendere il *mistero* della propria esistenza⁴⁹; si tratta, in altri termini, della *propria salvezza*, del compimento e della conservazione della propria esistenza personale e delle relazioni (familiari, sociali, ecc.) che la rendono significativa.

⁴⁸ Cfr. E. J. YARNOLD, Voce *Male*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1985, 815-834.

⁴⁹ Può essere interessante ricordare qui la distinzione evidenziata da Gabriel Marcel tra "problema" e "mistero": «Un problema è qualcosa che incontro, che trovo davanti a me ma che posso delimitare e trasformare; mentre un mistero è qualcosa in cui sono impegnato e che quindi è possibile soltanto come una sfera in cui la distinzione fra lo "in me" e il "davanti a me" perde il suo significato...» (G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Abete, Roma 1966, 112). Si tratta, come è chiaro, di una distinzione basata sul coinvolgimento esistenziale del soggetto nella questione affrontata.

Una seconda caratteristica, connessa con la precedente e non meno rilevante, è che il senso religioso è teso a *dare un nome al divino*, a poterlo interpellare e ad ottenerne una risposta o almeno un aiuto. L'approccio religioso al divino non mira cioè solamente a trovare risposta alla domanda sul fondamento del mondo, sulla causa prima, sull'origine dell'ordine del cosmo e così via; l'anelito religioso porta l'uomo a rapportarsi personalmente con il divino. Se un motivo di tale rapportarsi è senz'altro la necessità di ottenere aiuto e protezione nelle difficoltà della vita presente, il desiderio più profondo dell'uomo è però quello di giungere ad una qualche forma di *comunione con Dio*. La salvezza, evidentemente, appare all'uomo non solo come la conservazione della propria condizione di vita terrena, ma richiede un superamento, un perfezionamento, una *pienezza di vita*, come solo può darsi nella partecipazione a ciò che è divino. Certamente diversa è la modalità di unione con il divino a cui le diverse vie religiose tendono. La diversità, anche sostanziale, è legata all'idea di Dio che una determinata religione possiede: basti ricordare la differenza, osservata in precedenza, tra l'unione come in-distinzione, come immersione nell'Uno-Tutto impersonale, tipica della mistica orientale, e l'unione nella visione e nell'amore, come realizzazione compiuta della personalità umana che entra nell'intimità delle Persone divine, propria del cristianesimo⁵⁰. Tali differenze non cancellano il dato fondamentale per cui nella religione l'uomo cerca un rapporto autentico con la divinità. Esse piuttosto spingono a riflettere sulla *verità* dell'immagine del divino di cui si tratta, e quindi della relazione che ad esso lega l'uomo. Questa considerazione richiede un'analisi propriamente teologica, che svolgeremo nel prossimo paragrafo.

⁵⁰ Interessante a tale proposito è la discussione di Ratzinger riguardo al carattere essenziale del monoteismo nel confronto con il politeismo. La novità non è tanto nel fatto di affermare l'esistenza di un solo Dio. Anche certi politeismi (come alcune forme dell'induismo) ammettono in fondo che l'Assoluto sia uno solo. Esso tuttavia, proprio in quanto tale, non è ritenuto "interpellabile" dall'uomo, il quale è perciò costretto ad invocare le sue immagini riflesse, limitate, ossia "gli dèi". Il monoteismo invece "osa interpellare" l'Assoluto: l'Assoluto si fa conoscere e si lascia interpellare, si rende Dio per gli uomini, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Cfr. J. RATZINGER, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi* [1959], Marcianum Press, Venezia 2007, 41-43.

2. ELEMENTI DI RIFLESSIONE TEOLOGICA SULLA RELIGIONE

Nell'ambito della storia e della filosofia delle religioni è tutt'altro che chiuso il dibattito su quali criteri si debbano adottare per definire e comprendere i fenomeni religiosi. Si vuole giustamente evitare di definire la religione in base a una particolare precomprensione o sensibilità, o semplicemente di delimitarne l'ambito in modo arbitrario, escludendo manifestazioni che potrebbero invece essere intese come genuinamente religiose⁵¹. Tale preoccupazione è sentita anche da parte della teologia, specie in un contesto come l'attuale, in cui è evidente l'importanza del dialogo e della comprensione reciproca tra culture e religioni. Tuttavia, proprio in vista di un autentico dialogo, che sia ricerca comune della verità nel pieno rispetto reciproco, la teologia cristiana è chiamata a riflettere sulla religione *alla luce della fede*. La fede, infatti, intesa sia come insieme di verità conosciute grazie alla rivelazione divina, sia come luce che illumina la ragione dell'uomo, è aiuto alla comprensione della verità e non ostacolo. Se la teologia vi rinunciasse, oltre a smettere di essere teologia, perderebbe anche quella capacità di penetrazione della verità che è invece la sua peculiarità. Caratteristico di un'autentica teologia è, d'altra parte, un confronto completamente onesto con la ragione, con il *logos* umano, nella consapevolezza che la fede non è altro che partecipazione al *Logos* divino.

2.1. Religione e ansia di salvezza

A partire dall'immagine di Dio e dell'uomo che le viene grazie alla Rivelazione⁵², la teologia può definire la religione come *ordo hominis ad Deum*, come relazione dell'uomo con Dio. Con ciò si intende che la religione non è mero fenomeno umano (come già lascia intuire un'attenta analisi fenomenologica), ma una relazione in cui il Dio unico e vero si fa raggiungere dall'uomo che lo cerca; o meglio – secondo la visione propria del cristianesimo – una relazione in cui Dio stesso viene incontro all'uomo, facendosi conoscere, rivelandosi, e rispondendo alla domanda

⁵¹ Discute tali difficoltà e possibilità R. SCHAEFFLER, *Verso un concetto filosofico di religione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER, *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 1, 61-79.

⁵² Indicheremo nel seguito con maiuscola la Rivelazione ebraico-cristiana.

religiosa presente nel suo cuore. Come spiega Seckler, «*il rapporto con Dio* deve essere l'intima e vera essenza di ogni prassi che in senso strettamente *teologico* deve chiamarsi "religione"»⁵³.

Tale concetto di religione deve essere però precisato ulteriormente, poiché un rapporto con Dio può realizzarsi in diversi modi. In un senso generale, ogni cosa esistente, per il fatto stesso di essere creata, è in relazione con Dio, fonte dell'essere e suo fine ultimo. Inoltre, negli esseri personali, si può anche dare un rapporto con Dio di segno negativo, come nel caso del demonio o dell'uomo che coscientemente si oppone a Lui. È evidente che, in senso stretto, né la relazione creaturale, né una relazione di opposizione a Dio sono designabili come religione. La religione è invece *un rapporto salvifico dell'uomo con Dio*, un rapporto in cui l'uomo cerca e ottiene salvezza, redenzione, dall'Unico presso cui può trovarla⁵⁴.

Un bel compendio di quanto appena detto si trova nella questione con cui san Tommaso inizia la trattazione della virtù della religione, nella *Summa Theologiae*:

Come scrive S. Isidoro nelle sue Etimologie, "a detta di Cicerone, religioso, da religione, è chiamato colui che torna a trattare e come a rileggere le cose relative al culto di Dio". Cosicché religione sembra che derivi da *relegere* le cose attinenti al culto; poiché codeste cose vanno riconsiderate di frequente nel cuore, secondo le parole di *Prov. III*: "Pensa a lui in tutti i tuoi passi". Tuttavia religione si può anche far derivare, come fa S. Agostino (*X de Civ. Dei*), dal fatto che "siamo tenuti a rieleggere [*reeligere*] Dio, che con la negligenza avevamo abbandonato". Oppure si può far derivare da *religare*, cioè da legare strettamente; infatti S. Agostino dice (*De vera relig.*): "La religione ci leghi [*religet*] all'unico onnipotente Dio". Ebbene, sia che religione derivi dalla frequente considerazione, oppure da una rinnovata elezione, o da un rinnovato legame, la religione propriamente comporta ordine a Dio [*religio proprie importat ordinem ad Deum*]. Egli infatti è colui al quale principalmente dobbiamo legarci come a un principio indefettibile; e verso cui dobbiamo dirigere di continuo la nostra elezione, come ad ultimo fine; è colui che perdiamo con la negligenza del peccato, e che dobbiamo recuperare credendo e prestando la nostra fede⁵⁵.

⁵³ M. SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, in KERN, POTTMEYER, SECKLER, *Corso di Teologia Fondamentale*, vol. 1, 203-228, qui 211; il corsivo è dell'autore.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, 213.

⁵⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 1, co. La traduzione sopra riportata e il corsivo sono nostri.

Ricollegandosi alla tradizione e dopo aver ricordato le definizioni date da Cicerone e da sant'Agostino, Tommaso identifica il "nucleo" del concetto di religione: essa, propriamente, comporta [*importat*] il rapporto con Dio [*ordinem ad Deum*]⁵⁶. E, come spiega immediatamente, il motivo per cui la religione è un rapporto con Dio e non un altro genere di relazione, è che Dio è colui al quale dobbiamo legarci poiché è il nostro principio e il nostro fine ultimo, ossia la nostra salvezza.

Nel seguito della trattazione nella *Summa*, come pure in altri luoghi, Tommaso specifica che la religione è la virtù mediante la quale l'uomo offre a Dio il culto che gli è dovuto (per questo motivo essa rientra nell'ambito della virtù cardinale della giustizia). La religione, così intesa, ha il suo fondamento nelle *virtù teologali* – fede, speranza e carità – poiché è grazie ad esse che l'uomo si orienta direttamente a Dio. Infatti gli atti propri di tali virtù hanno Dio stesso come oggetto. Negli atti propri della religione (come il sacrificio), invece, l'oggetto è il culto da prestare, mentre Dio è il fine⁵⁷. Dunque possiamo dire: è propriamente negli atti delle virtù teologali – atti di fede, di speranza, di amore – che si realizza essenzialmente l'*ordo hominis ad Deum*, il rapporto salvifico con Dio; gli atti di culto della religione sono invece intesi da san Tommaso come *annuncio*, manifestazione mediante segni esteriori di quel rapporto⁵⁸. Max Seckler individua pertanto, nella trattazione di san Tommaso, la possibilità di distinguere: 1) un significato fondamentale di *religio* come *ordo hominis ad Deum*, consistente nell'atto elementare e personale del rapporto con Dio che si realizza grazie alle virtù teologali: credere (e amare) Dio; 2) la religione come insieme di manifestazioni di tale rapporto in forme visibili, storicamente e culturalmente determinate (dottrina, pratiche di culto individuali e comunitarie, prassi di vita)⁵⁹.

Esiste dunque una dimensione più profonda della religione – il rapporto personale e salvifico con Dio – e una dimensione visibile, oggettiva, costituita dalla forma storica e sociale in cui si esprime tale

⁵⁶ Un'esposizione completa circa la nozione di religione in san Tommaso si trova in A. STRUMIA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006.

⁵⁷ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 81, a. 5, co.

⁵⁸ In questo senso l'Aquinata afferma: «Religio non est fides, sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa». TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 94, a. 1, ad 1.

⁵⁹ Cfr. la trattazione di SECKLER, *Il concetto teologico di religione*, 214-218.

rapporto. Le diverse religioni riflettono precisamente diversi modi di concretizzare il rapporto fondamentale con Dio. Le due dimensioni non si possono separare, poiché l'una influenza l'altra. Un uomo infatti abitualmente vive il suo rapporto personale con Dio all'interno di una religione concreta, grazie alla quale tale rapporto è nato e si è sviluppato. Ma d'altra parte quella religione non ha (o non dovrebbe avere) altra ragion d'essere che il rendere manifesto (in dottrine, simboli, gesti) il fondamentale atto religioso del credere e amare Dio. La priorità, tuttavia, è chiaramente quella che indica Seckler: «la verità di una religione si misura sul modo in cui si esprime in essa *adeguatamente* il rapporto, che cerca e trova la redenzione, con Dio, e pertanto la verità della religione è sottoposta alla verità dell'esistenza davanti a Dio»⁶⁰. In altre parole, è l'autenticità del rapporto con Dio – la fede e l'amore a Lui – che definisce il carattere più o meno autentico di una religione, la sua *verità*.

La distinzione teologica appena delineata, tra il significato fondamentale di religione come rapporto autentico tra l'uomo e Dio (potremmo anche dire che in questo modo parliamo di *religione* al singolare) e quello di religione come sistema storico, oggettivo, sociale (e in questo senso possiamo parlare di *religioni* al plurale) pone diverse questioni: il rapporto con Dio si esprime sempre in modo *adeguato*, qualunque sia la religione concreta? E dunque, ogni religione ha una concezione ugualmente valida di Dio e di cosa significa per l'uomo *salvezza*? La risposta a queste domande rientra in quella parte della teologia che, sviluppatasi soprattutto negli ultimi decenni, ha preso il nome di *teologia delle religioni*. Nel prossimo paragrafo toccheremo alcune tematiche relative a tali questioni, riflettendo sulle diverse espressioni storiche della religione dal punto di vista della Rivelazione cristiana. Qui vogliamo invece collocarci a livello del significato fondamentale di religione come rapporto tra l'uomo e Dio (*ordo hominis ad Deum*), domandandoci se e come esso sia possibile per ogni uomo, al di là della religione concreta cui aderisce, e quali ne siano le condizioni.

Ebbene, nella coscienza cristiana è presente da sempre la consapevolezza che il progetto salvifico di Dio è universale, che la salvezza

⁶⁰ *Ibidem*, 217. Il corsivo è nostro.

realizzata da Dio in Cristo è offerta ad ogni uomo (cfr. *1Tm* 2, 4)⁶¹. La solidarietà tra il Verbo incarnato e ogni uomo è infatti più radicale e più forte della solidarietà degli uomini in Adamo (cfr. *Rm* 5, 15). Nel riflettere sulla portata della salvezza realizzata da Cristo – salvezza nei confronti del male e della morte – il Concilio Vaticano II, nella costituzione *Gaudium et spes*, afferma che il cristiano «associato al mistero pasquale, diventando conforme al Cristo nella morte, così anche andrà incontro alla risurrezione fortificato dalla speranza». E di seguito aggiunge: «E ciò vale non solamente per i cristiani, ma anche per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia. Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale»⁶².

La volontà salvifica di Dio nei confronti di tutti gli uomini, manifestata nel dono del Figlio, Gesù Cristo, per tutti (cfr. *Gv* 3, 16; *Rm* 8, 32), è il *motivo teologico* per cui si può affermare che la grazia di Dio opera nel cuore di ogni uomo. Ciò significa che è possibile, per ogni uomo, un autentico rapporto con Dio⁶³. Tale rapporto è frutto dell'iniziativa gratuita di Dio (grazia) ed ha come condizione la libera e amorosa accoglienza del dono di Dio da parte dell'uomo. In tal senso si deve dire

⁶¹ La difficoltà, su cui tutt'ora il dibattito teologico è aperto, è semmai comprendere quale sia il ruolo della Chiesa in rapporto alla salvezza dei non cristiani. La formula divenuta tradizionale "Extra Ecclesiam nulla salus" è stata interpretata in alcuni periodi storici in modo limitativo, ma negli ultimi secoli la riflessione teologica si è sviluppata, portando frutto nell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II, che contiene formule decisive in merito alla salvezza dei non cristiani. Cfr. *Lumen gentium* 14-16; *Gaudium et spes*, 22. Per una discussione dell'interpretazione della formula tradizionale nel corso della storia e la sua attualizzazione, va senz'altro letto J. RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, in IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 365-389.

⁶² CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁶³ In modi diversi, ma con un sostanziale accordo sull'affermazione fondamentale della possibilità concreta di un rapporto autentico con Dio per ogni uomo, si esprimono teologi come Bernard Lonergan, Karl Rahner, Max Seckler, Gerald O'Collins e altri. Con parole di Ratzinger nel saggio poc'anzi indicato: «La questione primaria non è più la salvezza degli altri [ossia i non cristiani; ndr], la cui possibilità di principio è al di sopra di ogni discussione» (RATZINGER, *Nessuna salvezza fuori della Chiesa?*, 366).

che la grazia opera nel cuore di «tutti gli uomini di buona volontà», per riprendere le parole di *Gaudium et spes*⁶⁴.

Da ciò risulta che l'instaurarsi del rapporto tra Dio e l'uomo – che costituisce la *religio* nel suo senso primario e fondamentale – è in un certo senso indipendente dall'adesione dell'uomo ad una determinata forma di religione e può avvenire anche al di fuori di una esplicita appartenenza religiosa. Diciamo "in un certo senso" per vari motivi: 1) in primo luogo perché, normalmente, la religione con cui una persona viene a contatto in modo significativo nel proprio contesto di vita, è precisamente l'occasione per acquisire consapevolezza di quell'amore che nascostamente Dio pone nel suo cuore e perché a sua volta il suo cuore si accenda per Lui. 2) In secondo luogo perché la religione concreta con cui entra a contatto può aiutare, ma può anche ostacolare l'autentico rapporto di amore fra l'uomo e Dio: ciò dipende dalla misura in cui essa riflette o meno, nella sua dottrina e nella sua prassi, la vera immagine di Dio e quella dell'uomo⁶⁵. 3) Anche se influenzato dalle mediazioni concrete della religione e della cultura, il rapporto fondamentale dell'uomo con Dio è irriducibile ad esse, poiché la sua origine è l'amore che Dio stesso – in modo non mediato – pone nel cuore umano, la parola interiore che Egli sussurra nella coscienza. 4) Un *singolare* rapporto tra la parola interiore con cui Dio parla al cuore dell'uomo e la parola esteriore

⁶⁴ La necessità dell'apertura del cuore da parte dell'uomo può essere indicata da queste parole di Gesù: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (*Gv* 14, 23; cfr. anche il noto passo di *Ap* 3, 20).

⁶⁵ Così un testo della CTI descrive alcune modalità con cui un sistema religioso può favorire il rapporto autentico con Dio: «Le religioni possono... aiutare la risposta umana, in quanto spingono l'uomo alla ricerca di Dio, a operare secondo coscienza, a condurre una vita retta (cf. *Lumen gentium*, n. 16; cf. anche Giovanni Paolo II, lettera enc. *Veritatis splendor*, n. 94: il senso morale dei popoli e le tradizioni religiose mettono in rilievo l'azione dello Spirito di Dio). La ricerca del bene è, in ultima analisi, un atteggiamento religioso (*Veritatis splendor*, nn. 9 e 12)» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, n. 84). Ma è possibile anche che, come nota Ratzinger, in alcuni aspetti le religioni siano di ostacolo: «La salvezza ha inizio quando l'uomo diviene giusto in questo mondo... Vi sono forme di condotta che non possono mai servire al cammino in cui l'uomo diviene giusto e altre che rientrano sempre nella giustizia o rettitudine dell'uomo. Ciò significa che la salvezza non sta nelle religioni in quanto tali, ma è collegata con esse, nella misura in cui portano l'uomo al Bene unico, alla ricerca di Dio, alla verità e all'amore» (RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, 216-217).

della religione, che lo raggiunge dall'esterno, si può riconoscere nel caso della *religione cristiana*. Qui infatti la parola esteriore – la dottrina su Dio e sull'uomo trasmessa dalla religione – proviene essa stessa da Dio. Non è cioè solo, né soprattutto, espressione esterna e oggettiva dell'intima esperienza di Dio da parte dell'uomo, ma è in primo luogo la parola stessa di Dio rivolta agli uomini nella storia, la parola rivelata nei profeti e, in modo compiuto, in Gesù Cristo, Verbo incarnato.

L'affermazione teologica di un fondamentale rapporto religioso esistente tra ogni uomo e Dio, per quanto tale rapporto possa assumere forme diverse da persona a persona – a seconda della storia, delle circostanze esistenziali e delle condizioni culturali di ciascuno –, è in accordo con il dato fenomenologico rilevato nel primo paragrafo sul senso religioso. Questo, in molte sue manifestazioni, non è solo *domanda di salvezza* da parte dell'uomo, motivata dai suoi limiti e dai suoi bisogni, ma anche percezione di una *risposta*, o coscienza di essere oggetto di un'iniziativa misteriosa e gratuita da parte di Colui che può davvero salvare⁶⁶. Non è quindi un caso che, pur in mezzo ad evidenti differenze, la concezione di Dio e della salvezza presente nelle diverse religioni (ma anche nelle diverse culture) storiche, manifesti anche numerosi tratti comuni: la salvezza è intesa come approdo ad una condizione di pienezza e di libertà nei confronti dell'ignoranza, del male fisico e morale, della colpa⁶⁷. Tali aspetti, non è difficile riconoscerlo, costituiscono anche altrettanti elementi della visione cristiana della salvezza. Colti come in chiaroscuro dall'animo religioso, essi brillano nella Rivelazione che raggiunge il suo culmine in Gesù Cristo risorto e nella promessa, rivolta all'uomo, di partecipare della sua stessa gloria.

⁶⁶ Bernard Lonergan definisce l'esperienza religiosa fondamentale come uno stato di innamoramento senza limiti o condizioni, non prodotto dall'iniziativa umana ma dal dono dell'amore di Dio; uno stato dinamico che si esprime in atti di benignità, bontà, fedeltà, mitezza, temperanza. È uno stato di cui la persona è conscia ma che non può tematizzare, oggettivare adeguatamente poiché il suo oggetto è ultramondano: è Dio stesso nel suo mistero. Si tratta cioè dell'esperienza di un mistero di amore. Cfr. B.J.F. LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 138; IDEM, *Lecture 6: Analysis of Meaning and Introduction to Religion*, in IDEM, *Early Works on Theological Method* 1, 551.

⁶⁷ Si veda ad esempio P. ROSSANO, Voce *Salvezza*, II. *Salvezza nelle religioni*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, S. Paolo, Cinisello Balsamo 1985, 1407-1414.

Mettere in rilievo il rapporto tra il mistero di Cristo e la salvezza dell'uomo è il motivo di fondo di questo libro. Ciò apparirà più esplicitamente nei capitoli III, IV e specialmente nell'VIII, dedicato ad illuminare il problema dell'uomo alla luce di Cristo. Per il momento, nel prossimo paragrafo, ci occuperemo di considerare, dal punto di vista della Rivelazione cristiana, i diversi modi – le *religioni* – nei quali il rapporto fondamentale dell'uomo con Dio – la *religione* – ha trovato le sue espressioni storico-culturali.

2.2. *Religione come apertura alla Rivelazione*

Cominciamo gettando uno sguardo alla storia della considerazione cristiana verso l'atteggiamento religioso dell'uomo nelle sue diverse manifestazioni concrete.

Nella Sacra Scrittura, sebbene non vi sia una esplicita tematizzazione della religione, sono presenti elementi per una sua comprensione teologica. L'Antico Testamento considera *l'atteggiamento religioso come il più naturale e ragionevole per l'uomo*, tanto che chi pensa che Dio non esista è definito stolto, poco intelligente, così come colui che cerca di sottrarsi all'obbligo di una condotta moralmente retta pensando che Dio non veda (cfr. *Sal 14, Sal 53*, e i numerosi riferimenti nel libro dei *Proverbi*). I libri sapienziali manifestano un grande apprezzamento per la sapienza, presente certamente in Israele, ma riscontrabile anche in uomini appartenenti ad altri popoli (è il caso ad esempio di Giobbe)⁶⁸. Degno di nota è il rilievo attribuito alla figura di Melchisedek, «sacerdote del Dio altissimo» (*Gn 14, 18-20*), a cui il padre del popolo di Israele, Abramo, tributa un'offerta: la *Lettera agli Ebrei*, appoggiandosi sull'AT (cfr. anche *Sal 110*), vedrà rappresentato nel suo sacerdozio addirittura quello di Cristo. D'altra parte la predicazione profetica, in modo par-

⁶⁸ È interessante notare che, prima ancora di sorgere in Israele, una riflessione ed una letteratura sapienziali erano già patrimonio di alcune delle grandi civiltà del mondo extra-biblico, come quelle mesopotamica ed egizia. Tale ricchezza di sapienza, che tematizzava l'esperienza morale e le grandi questioni dell'esistenza in un contesto di comprensione chiaramente religioso, riecheggia nei Libri sapienziali della Bibbia, dimostrando così la sua universale validità. Per un approfondimento circa la letteratura sapienziale si veda G. RAVASI, *L'Antico Testamento e le culture del tempo*, Borla, Roma 1990.