

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

Giuseppe Tanzella-Nitti*

Una domanda che soggiace a tutta la riflessione su cosa sia una religione è se si possa parlare di *verità* di una religione. La domanda è certamente impegnativa. Vi sarebbero a prima vista dei motivi sufficienti per non formularla o ritenerla inadeguata: la verità di una religione potrebbe essere reclamata contro altre religioni non considerate vere, divenendo così fonte di intolleranza; parlare di verità ci restringerebbe in fondo su categorie tipiche della logica o della filosofia, insufficienti ad esprimere una religione, per la quale termini come autenticità, testimonianza, sentimento, esperienza sembrerebbero più adatti. Se pensiamo al lungo cammino percorso dal pensiero e dalla cultura umana, incontriamo numerosi interrogativi che esprimono invece il nostro desiderio di indagare la verità delle cose, come mostrato dalla domanda sul cosmo e sull'uomo, posta oggi dalla scienza e, prima di essa, dalla filosofia naturale e dalla metafisica. Eppure, a ben vedere, tanto la religione quanto il pensiero filosofico-scientifico offrono le loro risposte ad una specifica lettura del mondo, e lo fanno secondo una istanza di universalità, che tende cioè a dare ragione, per quanto possibile, della totalità delle cose. Potrebbe allora un sapere critico che si occupa di cercare la verità delle cose chiarire il contenuto veritativo di una religione? La risposta del credente sarebbe in proposito, immaginiamo, piuttosto esitante, perché il pensiero andrebbe quasi immediatamente a quella critica della religione, della religione rivelata in particolare, che il pensiero filosofico e scientifico hanno realizzato con certa severità, specie ad opera dell'illuminismo e del razionalismo. Riteniamo che un più attento esame delle cose mostrerebbe invece la possibilità di condurre un confronto fruttuoso fra ragione e religione, capace di fornire almeno qualche elemento – fragile ma importante, necessario ma non sufficiente, come vedremo – per gettare luce sul problema della natura e, dunque anche della verità della religione.

Il titolo di questo saggio ci parla di due istanze di universalità, quella della religione e quella della ragione. A questo confronto aggiungiamo ora anche una ulteriore specificità, quella di valutarlo sullo sfondo della domanda sul cosmo, una domanda che, come sappiamo, appartiene tanto alla religione quanto alla filosofia. Diremo subito che la tesi che cercheremo di sostenere è, in fondo, la seguente: affinché l'istanza di universalità che una religione avanza al fornire una propria *narrazione* del cosmo sia pienamente coerente, essa deve sostenere l'onere di un confronto con quanto il sapere filosofico – e in parte lo stesso sapere scientifico –

* Pubblicato su G. TANZELLA-NITTI, G. MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 173-202.

concludono a partire dalla loro analisi sul reale. La possibilità, ma anche l'esigenza di un simile confronto riposa sulla convergenza esistente, a diversi livelli, fra religione e filosofia; una convergenza che può essere sostenuta sia in sede fenomenologia che teoretica, in contrasto con una visione puramente soggettivistica e autoreferenziale dell'esperienza religiosa. L'accordo che ci proponiamo di investigare intercetta il senso più profondo dell'atto religioso. Esso è infatti un atto che coglie il senso del tutto e pone il soggetto credente in relazione con il fondamento dell'essere. Un atto diverso non avrebbe come fine legarsi a Dio, ma a qualcos'altro.

Filosofia e religione: problematicità di un rapporto inevitabile

Non scopriamo nulla di nuovo se ricordiamo che il rapporto fra religione e filosofia si è sempre presentato in modo alquanto problematico. La tesi che un pensiero filosofico riflesso debba operare un controllo sull'autenticità dell'esperienza religiosa non è facile da accettare, e non ne mancherebbero le ragioni. La religione si presenta soprattutto come esperienza viva, colta da un soggetto, e come fonte di valori autonomi, mentre la filosofia procede mediante un'analisi razionale, per lo più obiettiva e oggettivante. Se ci dirigessimo poi alla razionalità scientifica come prolungamento di quella filosofica, le richieste di oggettività e di esclusione della sfera esistenziale si farebbero ancora più severe. Come potrebbe mai un discorso su Dio sviluppato in sede teoretica esercitare un controllo su un'esperienza di ambito esistenziale, in cui il rapporto con il divino sfugge a qualsiasi formalizzazione? Non equivarrebbe ad annullare ogni differenza fra *mythos* e *logos*, una differenza che andrebbe conservata, sia per il bene della religione che per il bene della filosofia? Come potrebbe un accesso all'Assoluto, incerto, non da tutti facilmente comprensibile ed anche piuttosto complesso come quello operato dalla razionalità filosofica, fornire un qualche elemento di chiarezza alla verità di una religione, le cui certezze sono tratte da ben altre fonti? Perché, poi, dirigere la discussione sul terreno cosmologico, quando l'esperienza religiosa parrebbe più consona ad essere valutata in ambito antropologico? Cercheremo di prendere in esame, ordinatamente, tali obiezioni.

Cominciamo con l'osservare che la fenomenologia dell'essere umano ce lo presenta sia come *naturaliter religiosus*, sia come colui che, per natura, *cerca la verità*¹. Tale corrispondenza viene manifestata dal modo stesso con cui una cultura si struttura al procedere della storia: nella letteratura come nel pensiero, nell'arte come nel rito, la cultura di un popolo si sviluppa attorno a domande che sono al tempo stesso filosofiche e religiose, in maniera praticamente, quasi indistinguibile². Un esempio del cammino, metafisico e antropologico, capace di dare ragione, in modo simultaneo, dell'essere umano come *naturaliter philosophus et naturaliter religiosus*, può ritrovarsi nella *Grammatica dell'assenso* di Newman. Nelle pagine conclusive che si riferiscono all'assenso in materia religiosa³, il teologo di Oxford utilizza la nozione di religione naturale – che oggi chiameremmo con maggiore pertinenza esperienza religiosa o religiosità – col significato di retta filosofia, allo scopo di mostrare che una religione *rivelata* deve essere in grado di dar ragione dell'una e dell'altra. La coscienza è per Newman sia il cuore della religiosità, sia il centro dell'incontro con la verità. Tanto l'amore alla verità come il senso della religione sono preparazione alla Rivelazione. Tommaso d'Aquino, ben noto per aver discusso in profondità come nell'essere umano sia presente un *desiderium naturale videndi Deum*, ha ugualmente, e diffusamente, riconosciuto nell'uomo anche un *desiderium naturale cognoscendi veritatis*.

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

In secondo luogo, occorre notare che l'atto religioso si configura, antropologicamente, come un atto e come un'esperienza di totalità. «Essa coinvolge totalmente il soggetto nell'interezza e nella profondità del suo essere e della sua esistenza. È l'esperienza qualitativamente più intensa che l'uomo possa fare in quanto investe la consapevolezza di sé, quell'autocoscienza immediata che è il sentire se stessi, prima ancora che l'elaborare una rappresentazione di sé mediata dalla considerazione di quanto si pensa, si vuole o si fa»⁴. È l'intera persona a venirne coinvolta, non solo i suoi aspetti esistenziali o emotivi, ma anche il suo intelletto e la sua razionalità. Affermava Albert Lang in uno dei testi più classici di filosofia della religione: «Quando l'uomo sta davanti a Dio in religiosa commozione, non alcune facoltà soltanto, ma tutte le forze dell'anima sua sono in quella tensione interessate e presenti, in guisa però da risultare fuse in una unità vivente. L'atto religioso non è una riflessione su Dio, ma una presa di posizione personale di fronte a Lui; non è un fatto etico della volontà, ma una palingenesi di tutto l'io; non tocca i singoli sentimenti, ma i fondamenti ultimi dell'intera esistenza»⁵. Per essere formulato, l'atto religioso reclama una certa unità dell'esperienza intellettuale del soggetto. L'opzione religiosa è, in fondo, l'espressione di una unificazione *in actu* delle varie conoscenze che si posseggono⁶. Sarebbe facile mostrare che più impegnativa è la prassi richiesta dall'agire religioso, più "antropologicamente completa" deve essere la risposta del soggetto. Se la ragione non offrissi anch'essa il suo consenso, nessuna scelta religiosa che risultasse umanamente impegnativa sarebbe di fatto praticabile.

Ciò resta vero anche di fronte al fenomeno del fanatismo religioso, che parrebbe mostrare l'apparente assenza, nell'atto religioso, di una riflessione razionale matura. In realtà, a ben vedere, l'impiego del termine "fanatismo", e non di un altro qualificativo che semplicemente indichi l'identità del fenomeno, benché formulato da un osservatore esterno, pone in luce che non vi è stato un "coinvolgimento antropologico completo", perché la razionalità del soggetto è stata giudicata penalizzata e, con essa, la stessa autenticità del fatto religioso. In termini più generali, ciò equivale ad affermare che è possibile riconoscere, nelle varie esperienze religiose e nella ritualità dei popoli, l'esistenza di atti "contro la ragione", distinguendoli da quelli che si presenterebbero invece come atti "al di là della ragione". Dare la propria vita in sacrificio per un motivo religioso non può qualificarsi come un atto "contro ragione", perché si tratta di un comportamento riscontrato anche in altri ambiti antropologici giudicati normali, come quelli dell'amore umano, dell'amore alla patria o dell'amicizia. Togliere la vita ad esseri umani innocenti, per motivi religiosi, si presenta invece come atto "contro ragione", non essendoci dei riscontri analoghi in altri ambiti comportamentali ritenuti umanamente accettabili, anche se, in presenza di particolari condizionamenti esistenziali, la natura contro ragione di tali atti potrebbe non essere percepita come tale dal soggetto che li compie.

In terzo luogo, come ricordavamo già all'inizio, l'esperienza religiosa punta verso una nozione universale di Dio, trattandosi qui della medesima universalità che viene colta dall'esperienza che facciamo del reale fisico. Eventuali tentativi di "ridurre" questa universalità terminerebbero con lo svuotare l'autenticità dell'esperienza religiosa. Un modo di "ridurre" tale portata sarebbe, ad esempio, quello di riferirsi agli dèi nazionali di cui anche la Scrittura e lo stesso pensiero antico spesso ci parlano, un carattere che secondo alcuni esegeti, in epoche primitive della storia di Israele sembrava potersi applicare allo steso Jahvè, Dio forte in guerra e difensore del suo popolo contro gli altri dèi. Eppure, a ben vedere, se la religiosità legata ad un Dio nazionale, che eserciti la sua influenza e il suo potere su una parte

limitata del reale per garantire di fronte ad altri dèi il futuro del popolo che egli protegge, potrebbe sostenerne la fede in merito a necessità primarie, quali la difesa di un territorio o la belligeranza orientata alla conquista di beni ritenuti indispensabili, tale fede non sarebbe però più sostenibile quando emergessero domande di carattere esistenziale più profondo. Di fatto, quando sorgono domande che coinvolgono non più l'origine e il destino di questo o di quell'altro territorio, ma l'origine e il destino del cosmo e dell'uomo in esso, allora non è più sufficiente che l'onnipotenza di Dio si manifesti su una regione o su un ambito limitato di realtà: non gli si chiede più solo di essere il Dio *su tutti*, ma di essere anche il Dio *di tutto*. La garanzia che Egli possa rispondere davvero alle domande di carattere antropologico-esistenziale sulla vita e sulla morte, sul destino e sulla colpa, deriva dal suo essere davvero "Altro dall'uomo", un'alterità e una trascendenza che possono essere colte e garantite solo in un contesto cosmologico totalizzante. Totalità di senso e totalità dell'essere si richiamano a vicenda. Una risposta di senso resterebbe insoddisfacente se fornisse solo il senso di una parte e non dell'intero, come resterebbe insoddisfacente una risposta cosmologica che fornisse la spiegazione solo di una parte dell'essere dell'universo e non dell'intero reale⁷. Nessun Dio potrebbe mai fornire risposte credibili sull'intero del senso se non fosse anche in grado di fornirle, al tempo stesso, sull'intero del reale.

La necessità di assegnare un orizzonte cosmologico alla domanda sui rapporti fra religione e ragione

Un discorso sul cosmo diviene pertanto necessario, perché è su questo terreno che una religione manifesta la sua istanza di universalità e può garantire la corrispondente universalità delle sue risposte. Non va dimenticato, inoltre, che storicamente è stato il riferimento cosmologico, prima ancora dell'ambito antropologico, a rappresentare il naturale contesto in cui l'essere umano coglieva storicamente i caratteri religiosi dell'infinito e della trascendenza, così come quelli della propria finitezza e contingenza. «La contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa [...]. Il cielo si rivela per quel che è in realtà: infinito, trascendente. La volta celeste è per eccellenza "cosa del tutto diversa" dalla pochezza dell'uomo e del suo spazio vitale»⁸. Nessuna religione potrebbe proporsi solo come risposta alle domande di senso dell'essere umano e non, anche, come risposta all'essere del mondo. Il comune riferimento cosmologico assicura che istanza di universalità della religione e istanza di universalità della ragione non riguardano due universi di senso diversi, ma sono in ultima analisi riconducibili ad un medesimo reale sotto gli occhi di tutti. Contemplare un qualche "principio di totalità dell'essere" – non ci riferiamo qui ancora a un principio di creazione in senso ebraico-cristiano – svolge un ruolo fondamentale per assicurare la stessa possibilità trascendentale di qualcosa che voglia chiamarsi religione e per conferire credibilità all'universalità di una dottrina di salvezza⁹. Orbene, proprio per questo, la "compiutezza antropologica" dell'atto religioso cui prima ci riferivamo, obbliga il soggetto che intende formularlo ad ascoltare previamente quanto la ragione ha da dire su quel cosmo di cui la religione non esita a professare la totale dipendenza da Dio. In definitiva, se accettiamo la possibilità di porre a tema la questione della "verità" di una religione, saper mostrare una convergenza, o almeno una compatibilità, con quanto la ragione filosofica può concludere sul problema cosmologico, diviene, per una religione, una *condizione necessaria, sebbene non sufficiente*, per la sua *verità*. È condizione necessaria perché Dio è Dio di tutto

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

l'universo o non è Dio¹⁰; non è, invece, condizione sufficiente, perché l'immagine di Dio cui una religione fa accedere interessa ambiti che trascendono l'analisi della razionalità filosofico-scientifica, e che restano perciò preclusi ad ogni confronto. Non va infatti dimenticato che esiste una congenita insufficienza della ragione filosofico-scientifica nei riguardi della religione, perché le risposte che quest'ultima può fornire alla domanda cosmologica possono giungere sì a dedurre l'esistenza di un *Logos*, di un fondamento e di una causa dell'essere, secondo modalità dipendenti dai diversi livelli di astrazione e di analogia consentiti dai rispettivi metodi impiegati, ma la ragione non può, senza l'aiuto della (o di una) Rivelazione, dedurre risposte alle domande di senso e di redenzione, all'invocazione di una Provvidenza o perfino alla ricerca *personale* di un volto, come queste emergono nell'esperienza religiosa di ciascuno.

La necessità di stabilire un rapporto fra ragione filosofica e religione allo scopo di assicurare la piena "umanità" dell'atto religioso, non va intesa – né qui la sosteniamo – come tesi astratta, bensì come condizione antropologica che accompagna l'essere umano lungo tutta la sua crescita storica in esperienza, cultura e razionalità. Affinché si possa parlare di umanità, di ragionevolezza e di autenticità dell'atto religioso – e dunque, almeno in questo senso, di verità della religione alla quale esso lega – non si richiede che sia una conoscenza filosofico-scientifica, estrinseca all'esperienza del soggetto, a dover esercitare una sorta di controllo razionale dall'esterno. Si richiede invece – ed è questo che intendiamo dire – che la conoscenza riflessa operante nel soggetto eserciti essa stessa tale controllo, e dovrà farlo in base al grado di razionalità filosofico-scientifica posseduta dal soggetto al momento in cui la sua opzione religiosa viene formulata o confermata. Ma tale conoscenza razionale progredisce con la crescita intellettuale, quella di ciascuno di noi come quella di un intero popolo, di una cultura o di una società, e pertanto l'opzione religiosa che caratterizza un individuo, un popolo o una cultura, dovrà confrontarsi continuamente, lungo le varie tappe della sua storia, con quelle conoscenze certe che la razionalità filosofica o scientifica, come patrimonio individuale o comune, è in grado di raggiungere di volta in volta.

In relazione alla necessità di una convergenza fra religione e filosofia, richiesta dalla compiutezza antropologica dell'atto religioso in quanto atto *umano*, va ricordato che il magistero cattolico ha parlato negli ultimi decenni, in più occasioni, della convenienza di una "purificazione della religione" grazie al contributo che potrebbero offrirle, appunto, la filosofia e la scienza¹¹. La tradizione classica aveva in fondo già indicato quale fosse la prima, necessaria purificazione che la ragione poteva operare, opponendo il monoteismo filosofico al politeismo idolatrico. Sebbene il confronto dialettico fra il *Logos* dei filosofi e le divinità politeiste fosse già presente, in parte e non senza qualche ambiguità, nel dibattito interno alla *polis* greca, l'accesso all'unico Dio, come questo era disponibile alla ragione filosofica, diverrà esplicito, sulla scorta della predicazione apostolica¹², soprattutto nei primi secoli dell'era cristiana grazie ai Padri della Chiesa. La critica alla *falsa* religione del politeismo sarà uno dei loro punti di forza, critica vivace e coraggiosa nelle opere dei primi Padri Apologeti, per divenire poi sistematica, matura e documentata nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea o nel *De civitate Dei* di Agostino. Fine dichiarato della trattazione di questi autori non era quello di presentare la maggiore convenienza, utilità od efficacia del culto cristiano, bensì quello di dimostrare in primo luogo la falsità del politeismo e la verità della rivelazione ebraico-cristiana; da questa fondamentale difesa nascevano poi, come conseguenza, le considerazioni atte

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

a mostrare la consonanza del messaggio cristiano con le ansie esistenziali di ogni persona umana e l'apprezzamento delle virtù cristiane in ordine al buon funzionamento della società.

Realizzato un primo importante chiarimento a sostegno del monoteismo, perché maggiormente in grado di soddisfare gli interrogativi della ragione sul cosmo e sull'intero del reale, la ragione filosofica potrebbe offrire ulteriori elementi di discernimento. Una teologia comparata delle religioni potrebbe giovare, ad esempio, per enucleare con l'aiuto delle scienze storiche quale insieme di verità filosofiche, *cioè universali*, siano contenute nel cuore delle varie tradizioni religiose. La natura *filosofica* dei contenuti da enucleare impone che essi mantengano un necessario collegamento con il reale, concedendo tuttavia che tale collegamento venga mostrato attraverso ermeneutiche non sempre omogenee, ma pur sempre riconducibili, in ultima analisi, all'esperienza della realtà come questa viene percepita dalla comune natura umana: diverse forme di razionalità, possibili all'interno di popoli e culture diverse, non saranno infatti mai totalmente incommensurabili, perché esse richiedono il consenso di uomini che partecipano della medesima esperienza, in un mondo che è sotto gli occhi di tutti.

Pur possedendo dimensioni evidentemente metastoriche, ogni religione si esprime attraverso modalità soggette alla storia ed è diretta ad uomini che vivono nella storia. Come ben sappiamo, il vaglio della storia ha reso il cristianesimo oggetto di analisi critica da parte delle scienze della natura e delle scienze umane, sottoponendolo agli accertamenti del razionalismo, dell'illuminismo e all'ateismo positivo, o permettendo che le sue fonti documentali fossero analizzate dalla critica letteraria, dalla psicologia e dalla storia. Non si tratta di esigere che tutte le religioni della terra debbano necessariamente sottostare al medesimo scrutinio che la storia del pensiero occidentale ha riservato al cristianesimo, in circostanze che spesso non avevano alcuna intenzionalità costruttiva; si tratta invece di osservare che ogni religione potrebbe, forse dovrebbe, avere analoghe occasioni di poter esplicitare, in dialogo critico con la filosofia e con le scienze, le ragioni universali che sostengono il suo credo. Svolta in termini costruttivi, una simile analisi comparata delle religioni non avrebbe il carattere di un confronto dialettico, ma piuttosto quello di porre le basi di un autentico dialogo, perché aiuterebbe ciascuna di esse a dirigersi verso una verità riconoscibile nel mondo e nella storia, come parte irrinunciabile della verità del proprio Dio. Un dialogo interreligioso che prescindesse a priori da questo ponte verso l'universalità della ragione potrebbe certamente percorrere il cammino della cooperazione sociale o anche quello dell'opportunità politica, ma non starebbe percorrendo la strada che porta all'unico vero Dio.

Resta tuttavia insoluta una ulteriore domanda: cosa accadrebbe se, nonostante tutto, l'universalità che una religione intendesse soddisfare non convergesse con l'istanza di universalità della domanda filosofica? In realtà, una religione potrebbe rifiutare tale corrispondenza, poggiando la *sua* "soluzione universale" sull'universalità assicurata dal mito oppure dalla estensione generale del suo appello kerigmatico, perché rivolto a tutta l'umanità. Una simile scelta potrebbe perfino sembrare ragionevole. Nell'epoca moderna, infatti, la ricerca di "istanze universali" di natura strettamente filosofica aveva condotto al deismo e alla svalutazione delle religioni rivelate, o aveva favorito un loro assorbimento, in prospettiva storico-evolutiva, da parte dell'idealismo.

Respingendo collegamenti con la ragione giudicati troppo vincolanti, una religione sceglierebbe in tal caso di elaborare e di sostenere la propria "narrazione"

del mondo e dell'origine del genere umano, una narrazione cosmogonicamente esaustiva ma filosoficamente irrilevante. In una simile prospettiva, la relazione con il divino andrebbe cercata prevalentemente nell'orizzonte di senso del soggetto, mentre il mondo sensibile, sebbene continui apparentemente a dipendere dal divino attraverso l'esposizione del mito, perderebbe progressivamente in oggettività e comunicabilità. Ci troveremmo in fondo in una situazione non molto diversa da quella odierna, ove a ciascuna religione viene riconosciuta la dignità di essere uno fra i molti possibili racconti fondativi, lasciando che ognuno scelga in libertà la narrazione che considera maggiormente adeguata alla propria sensibilità, convincimento o cultura. Ma un cosmo la cui universalità si poggia esclusivamente sull'universalità del mito, eludendo ogni collegamento con l'universalità della ragione, finirebbe col divenire, prima o poi, il cosmo *del soggetto*, con tutti i rischi che ne derivano. Un vero principio di totalità dell'essere, quale fonte e garanzia della totalità di senso, non sarebbe allora più praticabile, perché la ragione ultima dell'intero sarebbe data, in definitiva, dalla completezza della *cosmogonia* prescelta, molto prossima ad una *teogonia camuffata*, ovvero una descrizione non più dell'origine del cosmo, bensì *dell'origine degli dèi*. A differenza di una *cosmologia*, che offrirebbe sempre la possibilità di un logos sul cosmo, e quindi l'apertura ad un implicito confronto con il logos della riflessione filosofica, una *cosmogonia* si auto-circosciverebbe in una descrizione mitologica del mondo, preoccupata di dare ragione della sua genesi attraverso gli dèi, ma non della sua dipendenza da Dio. La Rivelazione ebraico-cristiana, offrendo invece attraverso il "principio di creazione" una *Genesi* che è primariamente rivelazione di una dipendenza e non semplice descrizione di una origine, non correrà più il rischio di proporre alcuna teogonia. Solo nell'universo ebraico-cristiano il mondo è creazione *dal nulla*, un mondo nel quale Dio non ha di fronte nessuno come Lui, e perciò si può parlare di un Dio senza origine.

Sarebbe tuttavia ancora possibile collegare l'universalità dell'istanza della religione all'universalità del mito nel caso ci si dirigesse a quelle visioni del mito che intendano consapevolmente sfuggire al soggettivismo, facendo ad esempio appello all'esistenza di un *plafond* di verità che accomunano popoli, epoche e culture. Anche se si tratta di un'operazione oggi certamente percorribile, alla luce di quella nuova ermeneutica del mito disponibile agli studi antropologici come a quelli biblici¹³, va comunque osservato che essa non scalza il ruolo della ragione filosofica. Infatti, lo stesso manifestarsi di un simile *plafond* rimanderebbe ad un ancoraggio veritativo che confluisce verso una fondazione antropologica, perché riconosciuta eredità della natura umana come tale, e dunque verso un pensiero propriamente filosofico, non più meramente mitologico, attraverso la mediazione della riflessione sapienziale e di quella del senso comune¹⁴.

Infine, va anche brevemente esaminato cosa accadrebbe se fosse invece la ragione a porsi come *unica* istanza universale di un discorso su Dio, lasciando alla religione, sul piano antropologico ed esistenziale, un discorso su Dio di carattere soggettivo e indipendente. Questa situazione si è storicamente data, nel passato, con il deismo illuminista e si presenta in buona parte ancora nel presente con il neo-panteismo contemporaneo, proposte che di fatto sono sorte e sorgono proprio in un contesto vicino a quello scientifico (nel caso del neo-panteismo, la prospettiva oggi maggiormente diffusa è debitrice a proposte religiose mutate da tradizioni orientali, di matrice buddista e induista¹⁵). Il deismo illuminista, di cui fu espressione precoce l'Enciclopedismo ancor prima che le formulazioni di Toland e di Voltaire, così come

il neo-panteismo contemporaneo, hanno elaborato ciascuno nella propria epoca una dottrina religiosa che non rifiutava la ragione scientifica né il suo discorso sul cosmo, ma anzi si sforzava, a suo modo, di darne ragione. Il punto in questione, però, è qui chiedersi se la nozione di Dio cui, rispettivamente, accedono il deismo e il panteismo, per quanto rispettosa della prospettiva scientifica sul cosmo, risulti adeguata a soddisfare non solo la domanda *cosmologica*, bensì anche quella *antropologica*. Per entrambi i modelli di religiosità esistono forti perplessità che ciò sia possibile. Nel caso del deismo perché si tratta di un'immagine di Dio che radicalizza la trascendenza e il distacco da ogni relazione esistenziale, di cui l'essere umano sarebbe invece desideroso; nel caso del panteismo, perché una totale immanenza di Dio nel mondo non assicura che i problemi esistenziali fondamentali siano risolvibili da una divinità questa volta incapace di presentarsi come "altro dall'uomo". L'autenticità e la compiutezza dell'atto religioso, in quanto atto umano, risultano pertanto penalizzate: il discorso appare ora capovolto rispetto all'approccio prima seguito, ove la penalizzazione derivava dallo scarso ruolo della ragione filosofico-scientifica, ma la sostanza resta la medesima.

Cristianesimo e domanda cosmologica

Come annunciato nell'introduzione, dopo aver discusso la necessità, per una religione in genere, di una convergenza fra la sua istanza di universalità e l'universalità della ragione, esaminata sullo sfondo della domanda sul cosmo, resta adesso da chiarire se e come il cristianesimo abbia soddisfatto tale richiesta. A motivo della scansione storico-dinamica, e non meramente astratta o concettuale, che il confronto fra religione e ragione richiede, andrebbero anche segnalati quali compiti la teologia cristiana dovrebbe assolvere affinché tale convergenza, se soddisfatta in passato, venga assicurata anche in futuro, specie nel contesto della razionalità scientifica. In rapporto a quest'ultimo punto, mi limiterò qui a ricordare ciò che in fondo già appartiene al patrimonio teologico comune, sottolineandone però le applicazioni specifiche al nostro problema.

Buona parte della teologia del XX secolo non pare aver dedicato particolare interesse ad esplicitare quali risposte di ordine cosmologico fossero contenute nell'annuncio cristiano. La comprensione della Rivelazione come storia della salvezza, e la rivalutazione dell'antropologia come snodo ermeneutico essenziale per comprendere tanto la logica della Rivelazione quanto la sua credibilità, hanno probabilmente contribuito ad un certo oblio della dimensione cosmologica, tanto nel trattato sulla Rivelazione come in quello sulla Creazione¹⁶. Anzi, tale dimensione è stata spesso giudicata fonte di interrogativi difficili da maneggiare, e per questo volutamente trascurata. Le poche eccezioni a questa regola hanno avuto scarsa incidenza o sono state impiegate in modo conforme al *trend* appena citato. Può essere emblematico, ad esempio, che il pensiero di un autore come Teilhard de Chardin sia stato impiegato o discusso con un'implicita riduzione antropologica (limitandolo cioè, entro i canoni del dibattito sull'evoluzione biologica), trascurando quasi sempre il respiro cosmico di cui era depositario. In ambito più specificamente teologico, il ritardo della prospettiva cosmologica si è manifestato, fra l'altro, nelle divergenze emerse al momento di interpretare il rapporto fra creazione e alleanza in teologia biblica, o nelle incertezze sul ruolo da dare alla sacramentalità della natura in teologia sacramentaria e in liturgia.

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

Fin dal suo sorgere il cristianesimo, per dirlo in qualche modo, ha consapevolmente offerto il fianco al vaglio critico della ragione, proprio perché la sua istanza di universalità è stata sempre professata anche sul piano oggettivo, cosmico; su quel piano, cioè, sul quale anche la razionalità filosofico-scientifica avrebbe avuto qualcosa da dire. Come è noto, nell'incontro con la filosofia greco-romana l'appello alla ragione fu decisivo per l'avvio dell'evangelizzazione. Nel *De civitate Dei*, Agostino sottoscriverà l'opzione del cristianesimo in favore della *theologia naturalis*, e non della teologia civile o di quella mitica, secondo la nota tripartizione di Terenzio Varrone¹⁷. Se i cristiani entrarono in conflitto con l'impero romano è perché non accettarono di collocare "un dio in più" nel Pantheon, ma ebbero l'ardire di parlare del cristianesimo come della *vera* religione, ovvero di una religione con istanza universale¹⁸. Collocato pienamente nell'alveo della prospettiva ebraica e del suo monoteismo, con il cristianesimo le categorie del vero e del falso entrano per la prima volta nel discorso sulla religione. Se prima di allora le categorie essenziali della religione restavano il puro e l'impuro, il sacro e il profano, ora si afferma con vigore che esistono falsi dèi di fronte all'unico e vero Dio. Alla equivocità del sincretismo religioso, che surclassava il problema della verità perché inessenziale al suo culto, il cristianesimo opponeva l'idea di una verità analoga e partecipata, espressa attraverso la sua dottrina dei "semi del Verbo". Per la verità, questa fu inizialmente elaborata in un contesto filosofico prima che religioso, e se divenivano possibili delle sue applicazioni strategiche anche nel contesto del politeismo – come ebbe modo di fare lo stesso Paolo ad Atene – ciò avveniva per mettere in luce i riflessi di una verità filosofica che vi potevano essere presenti. Sebbene venga oggi conosciuta maggiormente nell'ambito del dialogo inter-religioso, originariamente la dottrina dei semi del Verbo intendeva dimostrare l'apertura del cristianesimo ad una filosofia in ricerca della verità e l'apertura della filosofia nei confronti delle risposte del cristianesimo¹⁹.

A partire dall'epoca moderna si assiste ad un indebolimento, quando non ad un vero e proprio strappo, nei confronti della dimensione cosmica dell'evento e del messaggio cristiani. Ciò fu probabilmente dovuto a diversi fattori. La teologia subì il contraccolpo delle scienze naturali, mostrandosi incapace di offrire nuove sintesi in tempi ragionevolmente brevi. Il "caso Galileo" resterà a lungo emblematico da questo punto di vista, ma è pur vero che esso poteva sorgere, come sorse di fatto, solo in un contesto religioso, quello cristiano, che restava sempre esposto al confronto con la ragione, anche nelle risposte alla domanda sul cosmo. In tal senso, andrebbe perfino rivalutata, da parte della teologia, la portata *positiva* del Caso Galileo, non limitandosi soltanto ad offrire contestualizzazioni e chiarimenti ermeneutici allo scopo di ridurre l'impatto con la Chiesa. Pur con tutte le precisazioni che il *Caso* richiede, per il quale vanno certamente evitate semplificazioni e luoghi comuni, sta di fatto che tale impatto poteva darsi, e poteva risolversi — come di fatto si risolse — solo in una religione, quella cristiana, che accettava il confronto con la razionalità filosofico-scientifica, a differenza di quanto poteva accadere in altre religioni che non presentavano un sufficiente spazio di confronto e di dibattito con la ragione. Se sottrarre uno spazio intellettuale o anche istituzionale per questo tipo di confronti ha certamente il vantaggio di evitare dei "casi Galileo", esso possiede il più grave svantaggio di dover rinunciare *a priori* a sintesi conoscitive che coinvolgano in modo reale anche altre fonti positive di conoscenza, chiedendo al contempo che ogni elaborazione teologica associata a quella religione "rinunciataria" escluda ogni possibile progresso o approfondimento proveniente da contesti esterni alla propria esperienza religiosa.

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

Non più reclamata dalla teologia cattolica (almeno in modo scientificamente significativo), l'istanza di universalità a partire da un discorso sul cosmo fu presto catturata dalla religione del deismo, proprio in polemica verso la religione rivelata. Dal canto suo, l'istanza di universalità del pensiero filosofico si spostò progressivamente dal terreno cosmologico (un terreno che le avrebbe assicurato un maggior legame con il reale, ma che fu lasciato sempre più alle scienze empiriche) al terreno antropologico e a quello della storia, principalmente ad opera dell'idealismo, divenendo, da istanza di universalità aperta al reale, istanza di totalizzazione, *Weltanschauung*, ideologia. L'epistemologia kantiana contribuirà poi in modo determinante a collocare definitivamente la religione nell'ambito della *pietas* e dell'obbedienza, e non più in quello in cui una domanda sulla verità di una conoscenza potrebbe ancora avere senso, come invece continuerà ad accadere, in sede di ragion pura, per una analisi sul cosmo. A partire dall'epoca moderna, chiedersi se una religione sia vera, come potrebbe essere vera una nostra conoscenza sul mondo, è una domanda che perderà completamente di attualità.

L'appello alla universalità della ragione contenuto nella Scrittura e i suoi contesti principali

Come si collocherebbe oggi il cristianesimo in questa temperie filosofica e culturale?, può il suo accordo con l'istanza di universalità della ragione reclamato nell'epoca patristica essere ancora riproposto?, e se ci riferissimo invece alla sintesi medievale, in cui l'istanza razionale era pure ben presente, ciò non ricondurrebbe il cristianesimo entro l'angusto spazio concettuale dell'onto-teologia, dal quale la sensibilità religiosa contemporanea e la stessa teologia hanno inteso giustamente emanciparlo? Di fronte a questi dilemmi, compito del teologo è rivolgersi in prima battuta alla Rivelazione. Il problema della conformità del messaggio ebraico-cristiano con quanto la ragione filosofica avrebbe da dire sul cosmo, non è un problema filosofico, ma biblico-dogmatico, ed è in questa linea che esso andrebbe prima di tutto investigato. Riteniamo che la Rivelazione ebraico-cristiana posseda le risorse necessarie per assicurare l'universalità del suo messaggio religioso anche sul piano cosmologico, consentendo così alla teologia di restare disponibile – nella misura in cui essa saprà o vorrà farlo – all'elaborazione di nuove sintesi capaci di porla in dialogo, come già avvenuto in epoche passate, con altre fonti di sapere che esplorano il reale. Proveremo qui a riepilogare i principali contesti biblico-dogmatici ove queste risorse andrebbero a nostro avviso esplicitate e valorizzate.

Un primo ambito riguarda la rivalutazione della originalità e della consistenza della fede in un Dio creatore, quando paragonata alla fede in Dio in quanto soggetto dell'alleanza. Esauritasi l'oscillazione pendolare fra teologia neoscolastica (che aveva portato ad assorbire l'immagine del Dio dell'alleanza in quella di un Dio creatore caratterizzato principalmente per i suoi attributi filosofici) e teologia luterana del Novecento (che aveva condotto ad assorbire completamente la fede in un Creatore nella fede nel Dio dell'alleanza), la teologia cattolica sembra oggi più incline a riconoscere che, nella storia di Israele, la fede in un Dio creatore del cielo e della terra abbia svolto un ruolo centrale al momento di confermare la fede nelle promesse²⁰. E ciò non solo all'epoca del secondo esilio, come ben rilevato dalla presenza di significativi passi sulla creazione in Isaia e in Geremia²¹, nonché dalla stessa redazione sacerdotale del Genesi, sorta nel contesto dell'esilio babilonese quando Israele temeva per il futuro dell'alleanza; il contesto cosmico compare infatti, e perfino più originariamente, anche nell'esperienza religiosa di Abramo. È al cielo

stellato che Abramo viene invitato a guardare per comprendere che Chi ha creato le stelle innumerevoli del cosmo sarà anche capace di moltiplicare la discendenza promessa. E sarà ancora un riferimento al Dio Altissimo, creatore del cielo e della terra, come mostrato dal suo singolare incontro con Melchisedek²², l'unico modo per riconoscere Chi sia il Dio che lo ha chiamato dalla terra di Ur, quando egli ancora non ne conosce il nome. I "giusti" dell'Antico Testamento, che alcuni Padri della Chiesa non esitarono a chiamare i "veri Ebrei", ebbero nell'adorazione a Dio attraverso le opere della creazione il primo contesto del loro culto²³.

Non va neanche dimenticato, in linea più generale, che nella storia di Israele esiste una precisa corrispondenza fra parola creatrice e parola dell'alleanza. La parola che ha creato tutte le cose è la medesima parola che interpreta il significato della storia e ne guida il corso degli eventi verso il suo compimento salvifico. Tale corrispondenza non dipende solo dal fatto che la creazione sia presentata dal testo biblico come l'effetto di *ciò che Dio dice*, realtà carica di senso, il cui contenuto dialogico, noetico ed estetico, è capace di sorprendere e interpellare²⁴. C'è qualcosa di più: creazione e alleanza fanno parte di un unico progetto divino. Esiste un linguaggio comune capace di annunciare le meraviglie di Dio nella creazione e le opere di Dio nella storia della salvezza; esiste una musicalità capace di ritmare, come avviene nel salmo 136, una lode a Dio «perché ha creato i cieli con sapienza» ed una lode a Dio «perché nella nostra umiliazione si è ricordato di noi», una lode per «aver fatto la luna e le stelle» ed una «per aver dato la terra promessa in eredità a Israele suo servo», intercalando ciascuna di queste lodi con una sola, incessante giustificazione: «perché eterna è la sua misericordia».

Un secondo ambito di universalità da rivalutare è rappresentato dalla "rivelazione sapienziale", la cui consistenza non andrebbe eclissata né dalla parola dell'alleanza, né da quella profetica. Contenuta principalmente, ma non esclusivamente, nei libri chiamati, appunto, sapienziali, questa tradizione partecipa di un corpo di valori di grande antichità, estensione geografica e importanza²⁵. La presenza di una tradizione sapienziale all'interno della rivelazione biblica mostra che la Parola di Dio si può comprendere anche *ascoltando le cose*. Tale ascolto necessita raccoglimento e riflessione, anzi la parola stessa che viene ascoltata procede da tale riflessione. A differenza del profeta, al sapiente non viene consegnata o affidata una parola, ma gli viene richiesto l'impegno della meditazione e della ricerca, per trovare ciò che Dio vuol dire agli uomini: «Mi sono impegnato a indagare e a riflettere, mediante ragione e esperienza, su tutto ciò che avviene sotto il sole» (*Qo* 1,13). «Avendo visto, rifletto; avendo contemplato, ricavo un insegnamento» (*Prv* 24,32). La tradizione sapienziale testimonia la dimensione creaturale dell'essere umano e la lode che questi tributa al suo Creatore partendo dalla natura; essa mostra ancora il significato della preghiera, il valore delle virtù e delle tradizioni umane, del lavoro e della famiglia, della giustizia e della solidarietà, perfino l'importanza della sana ironia e del buon senso; e lo fa secondo canoni che vanno ben al di là della storia di Israele, perché partecipano dell'esperienza morale di tutti i popoli. Va inoltre sottolineato che proprio nel celebre contesto anti-idolatrigo del cap. 13 del Libro della Sapienza, il testo raccolto dal canone cristiano non avrà timore di affermare che dalle creature, per analogia, possiamo giungere proprio a "Colui che è", impiegando qui la stessa espressione greca con la quale, nella versione dei LXX, veniva tradotto Jahvè, il nome di Dio proprio della rivelazione mosaica²⁶. La rivelazione di Dio nella Sapienza appartiene in sostanza alla logica del rapporto fra fede e ragione²⁷ e fornisce così, in

Il cristianesimo fra universalità della ragione e universalità della religione

modo naturale, un importante raccordo fra antropologia e cosmologia, accomunandole in una medesima istanza di universalità²⁸.

Un terzo aspetto che meriterebbe di essere evidenziato è che il riferimento ad attributi cosmici di Dio, ovvero la fede in "Dio Padre onnipotente, Creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili" inaugura, con lievi differenze, praticamente tutti i simboli della fede, a partire dalle formule battesimali più antiche. La preghiera cristiana per eccellenza si apre anch'essa con un analogo riferimento di respiro cosmico, dirigendo l'invocazione dell'orante al Padre nostro *che sei nei cieli* (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Non sarebbe esagerato affermare che tale "contestualizzazione" del Dio di Gesù Cristo giace anch'essa nel cuore del *kérygma* apostolico e che, in certo modo, *colloca cosmologicamente* il messaggio cristiano. Risulta di grande interesse notare che la liturgia della Chiesa ha da lungo tempo applicato le parole del salmo 19 al messaggio salvifico proclamato dagli apostoli. I versi di questo salmo legano la lode a Dio per la creazione dell'universo con quella per la sublimità della legge morale e salvifica consegnata a Israele. L'ancoraggio cosmologico diviene qui esplicito: «I cieli narrano la gloria di Dio, e l'opera delle sue mani annunzia il firmamento. Il giorno al giorno ne affida il messaggio e la notte alla notte ne trasmette notizia. Non è linguaggio e non sono parole di cui non si oda il suono, per tutta la terra si diffonde la loro voce e ai confini del mondo la loro parola»²⁹. Nella liturgia delle ore, così come nel salmo responsoriale della Messa a loro dedicata, «il linguaggio di cui non può non udirsi il suono», e che «si diffonde fino ai confini della terra» è proprio l'annuncio evangelico degli apostoli, la cui capacità di interpellare e di essere compreso da ogni uomo viene ora paragonata all'universalità con cui il firmamento stellato, il sole e la luna possono stare sotto gli occhi di tutti.

Infine, un quarto ed ultimo ambito, il più importante per il suo valore ermeneutico e rivelativo, è senza dubbio rappresentato dal ruolo che il Verbo incarnato riveste nella logica della creazione e dalle risonanze cosmologiche del Suo mistero pasquale, capace di ricapitolare e di riappacificare tutte le cose nei cieli come sulla terra. L'attenzione che la teologia ha rivolto in questi ultimi decenni al recupero del cristocentrismo, e i numerosi approfondimenti che ne sono derivati, ci dispensa dal darne qui puntuale riscontro. Basti solo ricordare che la dimensione cosmica della mediazione creatrice di Cristo – inedita per il pensiero filosofico perché esercitata sia nell'Alfa che nell'Omega, ovvero sia al principio che al termine della storia – ha accompagnato fin dalle origini l'esposizione dogmatica delle conseguenze salvifiche della morte e resurrezione di Gesù di Nazaret. Esse risultavano così applicabili a tutto il genere umano e lungo tutta la storia, come solennemente esposto da Paolo nelle lettere agli Efesini e a i Colossesi, ma secondo una prospettiva certamente nota anche all'autore della Lettera agli Ebrei, presente in Giovanni e non estranea neanche ai sinottici. Accanto alla sua universalità soteriologica, non va dimenticato che il *Logos* cristiano è anche fonte di una universalità gnoseologica che fornisce all'intero cosmo intelligibilità e razionalità, illuminando sia la storia passata, ovvero il significato dei lunghi tempi cosmici che ne hanno reso possibile l'incarnazione sul pianeta degli uomini, sia la storia futura, che condurrà l'intero universo verso una rinnovata creazione³⁰. Nell'annuncio cristiano del mistero del Verbo incarnato, pertanto, non è solo il senso dell'uomo a venire rivelato, ma anche il senso del cosmo.

Universalità del cristianesimo e razionalità delle scienze

Le considerazioni fin qui svolte ci consentono di sostenere che la Rivelazione ebraico-cristiana ha ancorato l'universalità del suo messaggio salvifico in un contesto, quello cosmologico, sul quale anche la ragione poteva liberamente confrontare le proprie specifiche istanze di universalità. Nella enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II ricordava che, lungo la storia, il cristianesimo aveva sempre offerto una garanzia, quella che l'universalità della verità cristiana si apriva al confronto con l'universalità dell'essere e della ragione³¹. La medesima notazione guida la riflessione, seppure più breve ma non meno incisiva, offerta da Benedetto XVI nella lezione tenuta all'Università di Regensburg: l'aggancio dell'intelligibilità della nozione di Dio, propria della rivelazione mosaica, al *Logos* della ragione intravisto dalla filosofia greca – aggancio esplicito nel Nuovo Testamento ma che aveva trovato la sua preparazione già nella letteratura sapienziale di Israele e nel lessico della traduzione greca dei Settanta – è una condizione intrinseca al messaggio cristiano, provvidenzialmente datasi nella storia della salvezza, non qualcosa ad esso giustapposto. Quando l'uomo si accosta al Dio di Israele e alle sue opere salvifiche, gli si può garantire di non dover rinunciare alla ragione, ma piuttosto di farne uso, perché «non agire con il Logos è contrario alla natura di Dio»³². Il contenuto della Rivelazione biblica e quello della Tradizione che ce l'ha consegnata racchiudono risorse sufficienti per mostrare che tale garanzia continua a valere anche nei confronti delle contemporanee forme di razionalità, non esclusa quella scientifica, sebbene resti compito della teologia esplicitarle con rigore e con pazienza. E senza un simile confronto, condotto nello spirito di quella “purificazione” della religione prima menzionata, riteniamo diverrebbe più difficile anche un autentico sviluppo dottrinale della stessa comprensione della Rivelazione.

Ma quali sono, in concreto, le questioni che la teologia cristiana dovrebbe essere disposta ad affrontare per ribadire l'universalità del *kérygma* cristiano anche nel contesto della razionalità delle scienze? Ci limitiamo qui ad enunciarle, ben sapendo che ciascuna di esse meriterebbe opportuni approfondimenti; ad essi la teologia dedica oggi maggiore attenzione e consapevolezza, anche alla luce della crescente letteratura interdisciplinare al riguardo, alla quale anche noi, in altra sede, abbiamo contribuito³³.

Compito della teologia cristiana è quello di offrire un raccordo soddisfacente fra *storia della salvezza* e *storia del cosmo*, consapevole che quest'ultima assume oggi contorni e scenari che solo pochi decenni fa erano impensabili. Il significato e la logica della storia della salvezza – che è la storia della libertà di Dio e della libertà dell'uomo – superano certamente quanto significato dalle storie evolutive del cosmo e della vita o dalle possibili ricostruzioni che di esse possono fare le scienze. Eppure, la storia della salvezza si dà, cioè ha luogo, in quelle storie e si interseca con loro. Il realismo del mistero dell'Incarnazione, con il quale il Verbo assumendo su di sé la natura umana ne ha assunto anche tutte le relazioni con il creato, comporta dover prendere sul serio tale intersezione, esplorandone fino in fondo le conseguenze.

Affermare una universalità sul piano cosmologico implica, per ogni religione, fornire anche una propria teodicea. Se al male non compete nessun ruolo originario, perché la portata universale della dipendenza di ogni cosa da Dio lo esclude, allora è all'unico Dio che ne viene chiesta una giustificazione. Così come in passato la teologia cristiana ha cercato di dar ragione del problema del male fisico in un mondo creaturale, così anche oggi occorre fornire nuove risposte sulla portata e sul reale significato del “male cosmico”, intendendo con questa espressione eventi e rotture

appartenenti alla storia naturale che non consentono più di vedere la graduale ascesa del cosmo verso la vita e verso l'uomo come un armonico e pacifico processo di ornamento del creato, ma come un itinerario arduo, segnato anch'esso da quei caratteri che la teologia ci presenta quali conseguenze del peccato, come sono il disordine, lo scontro, l'estinzione. Mi riferisco in particolare alle forme in cui esso si è manifestato nel lento e drammatico sviluppo della geologia del nostro pianeta, nella lotta per la sopravvivenza delle diverse specie biologiche, e nella faticosa, ma insieme straordinaria, progressiva ascesa dell'*Homo sapiens*.

La teologia, infine, è chiamata ad elaborare sintesi che mostrino la non conflittualità fra un canone di singolarità/unicità, tipico dell'evento cristiano, e un canone di pluralità reclamato in un contesto planetario da un confronto con le religioni della terra, e che potrebbe essere in futuro reclamato perfino in un contesto cosmico, quando indotto dalla eventuale scoperta di forme di vita diverse da quelle oggi conosciute sulla terra. Compito di tali sintesi, che si presentano probabilmente fra le sfide più grandi mai presentatesi al pensiero teologico, non potrà essere mai quello di relativizzare l'evento cristiano, ma piuttosto quello di approfondire la dimensione cristologica presente sia in ogni rivelazione di Dio nella natura, sia in ogni sotteriologia che a tale rivelazione risulterebbe associata.

Riteniamo che nessuno possenga oggi gli argomenti risolutivi per mostrare come rispondere a tali ambiziose, eppur necessarie domande. Ciononostante, il teologo sa che il terreno su cui operare questo approfondimento esiste ed è molto solido: è il rapporto fra Cristo e la creazione. Quell'*universale* cui la teologia associa il *concretum* dell'evento storico di Gesù Cristo, non è un'idea astratta, né un semplice "valore" trascendentale: tale universalità rimanda, in ultima analisi, all'universalità dell'essere, quell'Essere di cui Gesù non ha timore di attribuirsi la più profonda espressione verbale: «Io Sono – Εγὼ ἐμὶ»³⁴. L'universalità del suo influsso causale e la portata della sua ermeneutica pasquale si estendono quanto l'universalità del reale che cade sotto gli occhi delle scienze. Certamente presente nel Nuovo Testamento, nel *mistero paolino*³⁵ in modo particolare, la profonda convinzione della centralità che il mistero pasquale occupa in un contesto cosmico veniva così espressa da Ireneo di Lione, con un linguaggio di validità perenne: «Poiché è il Verbo di Dio, pure lui Onnipotente, che, secondo la sua condizione invisibile, è presente in noi in tutto l'universo, comprendendone la lunghezza, la larghezza, l'altezza e la profondità — perché è dal Verbo di Dio che tutte le cose di quaggiù sono state ordinate e sono governate— anche la crocifissione del Figlio è avvenuta attraverso queste dimensioni, quando egli ha tracciato sull'universo la forma della croce. Poiché, divenendo visibile ha dovuto manifestare la partecipazione di questo universo alla sua crocifissione, allo scopo di dimostrare, in virtù della sua condizione visibile, per far sapere che è lui che illumina ciò che è nei cieli; è lui che domina la profondità e ciò che si trova nelle regioni sotterranee; è lui che dilata lo spazio dal levante fino all'occidente, e che governa come un pilota le regioni di Arturo e la vastità del mezzogiorno, e che chiama da ogni parte alla conoscenza del Padre coloro che sono dispersi»³⁶.

La verità più profonda della natura creata, anche nei suoi aspetti più materiali, contingenti e finiti, giace misteriosamente nella verità del Verbo incarnato, crocifisso e risorto, perché chiunque è dalla verità ascolta la sua voce³⁷, e chiunque entra in rapporto con l'essere può entrare in rapporto con il mistero del Cristo, centro del cosmo e della storia.

¹ Come tale, l'espressione compare in GIOVANNI PAOLO II, litt. enc. *Fides et ratio*, 14.9.1998, n. 28, ma può considerarsi senza difficoltà un'espressione che riassume il pensiero filosofico e antropologico classico. Sulla convergenza fra vera filosofia e vera religione come rapporto fra ortodossia e ortoprassi, si veda ad esempio AGOSTINO DI IPPONA, *De vera religione*, V, 8. La *Fides et ratio* qualifica la ricerca del fondamento naturale del senso dell'esistenza come compito irrinunciabile della filosofia e, al tempo stesso, come religiosità costitutiva di ogni persona (cfr. n. 82). Sulla circolarità fra filosofia e religione nella *Fides et ratio*, si veda P. SELVADAGI, *L'enciclica "Fides et ratio" e il dialogo interreligioso*, in "Il desiderio di conoscere la verità", a cura di A. Livi e G. Lorizio, Lateran University Press, Roma 2005, 305-327 e quanto da noi affermato in *L'enciclica "Fides et ratio": alcune riflessioni di teologia fondamentale*, «Acta Philosophica» 9 (2000) 87-109, spec. 101-109.

² Cfr. R. GUARDINI, *Fenomenologia e teoria della religione*, in *Scritti filosofici*, tr. it. a cura di G. Sommovilla, Fabbri Editori, Milano 1964, vol. II, 325-327. Il legame fra origine della religione e origine della cultura è stato più volte sottolineato anche dal magistero di Giovanni Paolo II: cfr. *Discorso agli intellettuali e gli universitari*, Yaoundé, Camerun, 13.8.1985, in *Insegnamenti*, VIII,2 (1985), 367; *Allocuzione all'O.N.U.*, 5.10.1995, in *Insegnamenti*, XVIII,2 (1995), 730-744, n. 9.

³ Cfr. J.H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso* (1870), Jaca Book - Morcelliana, Milano 1980, 253-305.

⁴ G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, in *Teologia Fondamentale*, a cura di G. Lorizio, vol. III, Città Nuova, Roma 2005, 18.

⁵ A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1959, 69.

⁶ Sull'atto religioso come atto di unificazione del sapere del soggetto, cfr. G. TANZELLA-NITTI, *Unità del sapere in Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, Città Nuova 2002, 1410-1431, spec. 1426-1427.

⁷ Sulla necessità che la risposta di senso coinvolga l'intero del reale e non solo isole parziali di esso, soggettivamente significative, cfr. H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 30-43.

⁸ M. ELIADE, *Trattato di Storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976³, 43. In prospettiva teologico-fondamentale, si veda anche H. FRIES, *Teologia fondamentale*, 216-224.

⁹ Cfr. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1991³, 296-297. Si veda anche l'impiego in chiave fenomenologica offerto da G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, spec. 39.

¹⁰ «Dio è Dio di tutto l'universo o non è Dio, anche se la parte essenziale della sua preoccupazione è per l'uomo. Perché Dio sia il Dio dell'uomo occorre ch'egli sia Dio, e dunque che non sia soltanto il Dio dell'uomo», A. GESCHÉ, *Il cosmo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 27.

¹¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 7; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Direttore della Specola Vaticana*, 1.6.1988, «L'Osservatore Romano», 26.10.1988; GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 36.

¹² Cfr. *At* 14,8-18; 17,22-34.

¹³ Per quelle specifiche comprensioni del mito che non lo oppongono al logos, il riferimento obbligato è a L. BOUYER, *Cosmos*, Cerf, Paris 1982. In quest'opera il teologo francese intende mostrare che il linguaggio/pensiero del mito non è pre-logico ma, piuttosto, meta-logico. Non si tratta neanche di collocare cronologicamente il mito rispetto al logos, perché la forma mitica accompagnerebbe la forma logica durante tutto il suo sviluppo. Sia la

sapienza logica, riflessa, sia la narrazione mitologica, poggerebbero entrambe sulla convinzione che l'universo custodisca un senso.

¹⁴ In tal senso andrebbe recuperata la distinzione fra falsi miti e veri miti proposta da Joseph Pieper (cfr. *Über die platonischen Mythen*, in *Werke*, a cura di B. Wald, F. Meiner, Hamburg 1995, vol. I, 332-374), collegando la verità del mito al suo legame con tale fondamento filosofico.

¹⁵ La cosiddetta "Gnosi di Princeton" ne rappresenta forse l'esempio più illustrativo: cfr. R. RUYER, *La gnosi di Princeton. La scienza alla ricerca di una religione*, Nardini, Firenze 1980. Sul neo-gnosticismo come sottofondo generale dell'epoca contemporanea, si veda G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990.

¹⁶ Circa la scarsa presenza del riferimento al cosmo nella Teologia della rivelazione del Novecento, cfr. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella Teologia della Rivelazione del XX secolo*, «Annales Theologici» 20 (2006) 289-335.

¹⁷ Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, VI, 5, 1-3 e il commento fornito da J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza*, Cantagalli, Siena 2003, 177-179.

¹⁸ Cfr. GIUSTINO, *I Apologia*, XXIII; Tertulliano, *Apologeticum*, X, 2-4 e XI, 1-9. Cfr. anche AGOSTINO DI IPPONA, *De vera religione*, I, 1. Il riferimento cosmologico ad una natura sotto gli occhi di tutti verrà impiegato da Tertulliano per affermare il vero Dio e smascherare i falsi dèi: «Pertanto, se fin dalle origini l'universo è stato costituito in maniera perfetta e già disposto secondo leggi prestabilite all'esercizio delle sue funzioni, non esiste sotto questo aspetto alcun motivo per ammettere degli uomini tra gli dèi, perché quegli uffici e quei poteri che avete ad essi assegnato furono già fin dall'inizio, come sarebbero stati, anche se voi non aveste creato tali dèi», TERTULLIANO, *Apologeticum*, XI, 5-6.9.

¹⁹ Cfr. GIUSTINO, *II Apologia*, VIII, X e XIII. Osservava Joseph Ratzinger: «La predicazione cristiana esige fin dall'inizio dai popoli dell'Europa (che per altro come tale non esisteva prima della missione cristiana), "l'abbandono [...] di ogni Dio autoctono degli Europei, molto prima che apparissero sulla loro scena le culture extraeuropee" [R. Schäffler, *Ent-europäisierung des Christenismus?*, «Theologie und Glaube» 88 (1990) 121-131]. A partire di qui si può comprendere perché l'annuncio cristiano cerca un collegamento con la filosofia, e non con le religioni. Dove quest'ultimo collegamento fu tentato, dove ad esempio si volle interpretare Cristo come il vero Dioniso, Asclepio o Eracle, tali tentativi sono stati presto considerati come sorpassati. Non si è cercato un collegamento con le religioni, ma con la filosofia, appunto per il fatto che non si è canonizzata una cultura, ma si è potuto penetrare al suo interno, là dove essa aveva cominciato ad uscire da se stessa, si era messa in cammino per aprirsi alla verità comune a tutti e aveva abbandonato dietro di sé la chiusura entro la sua particolarità», J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 211-212.

²⁰ Sulla complessa tematica del rapporto fra creazione e alleanza nella teologia del Novecento, si veda lo studio di S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2003.

²¹ Cfr. *Ger* 31,35-36; 32,17 e 33,25-26; *Is* 40,22-28 e 44,24-28.

²² Cfr. *Gen* 14,18-19; *Gen* 15,5-6. Così il commento di Scoto Eriugena: «Nam et Abraham non per literas scripturae, quae nondum confecta fuerat, verum conversione siderum Deum cognovit», *De divisione naturae*, III, 35 (PL 122, 724).

²³ Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, I, VI, 2.

²⁴ Cfr. *Gen* 1,1.3.6.9; *Sal* 33,6; *Sir* 42,15; *Gv* 1,1-3.

²⁵ In sede di teologia biblica, una rivalutazione del ruolo della tradizione sapienziale nel corpo della rivelazione ebraico-cristiana viene fornita da G. VON RAD, *La Sapienza in Israele*, Marietti, Casale Monferrato 1975. Cfr. anche B. CHILDS, *Teologia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 211-214; G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, in *Teologia fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. II, 54-71.

²⁶ *Sap* 13,1: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio e dai beni visibili non riconobbero colui che è (τὸν ὄντα - l'essente)». Cfr. sul tema G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, Paideia, Brescia 1999, vol. III, 71-76; M. GILBERT, *La critique des diex dans le Livre de la Sagesse, Sg 13-15*, Analecta biblica 53, Roma 1973.

²⁷ Si veda il cap. II della *Fides et ratio*, in particolare i nn. 16-21.

²⁸ «La visione dei Libri sapienziali, che congiunge Dio e mondo mediante l'idea della sapienza, che concepisce il mondo come riflesso della razionalità del Creatore, consente poi al tempo stesso il collegamento fra cosmologia e antropologia, fra comprensione del mondo e moralità; poiché la Sapienza, che costruisce la materia e il mondo, è anche una sapienza morale, che dà le direttive morali dell'esistenza», J. RATZINGER, *Fede, Verità, Tolleranza*, 159.

²⁹ *Sal* 19, 1-5.

³⁰ Alcuni spunti sulle risonanze cosmologiche del mistero del Logos cristiano, anche in vista delle loro potenzialità di dialogo con le scienze naturali, sono presentate nel nostro contributo G. TANZELLA-NITTI, *Gesù Cristo: Rivelazione e incarnazione del Logos*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 693-710.

³¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, spec. nn. 70-72. Cfr. anche nn. 23, 27 e 44.

³² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso al mondo della scienza all'Università di Ratisbona*, 12 settembre 2006, «L'Osservatore Romano» 13.9.2006.

³³ Spunti di riflessione sono contenuti in numerose voci redatte per il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e fede*; sulle sfide, ma anche sulle opportunità della teologia cristiana, si veda ad esempio, G. TANZELLA-NITTI, *Creazione*, spec. 319-320 e *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, spec. 1282-1288.

³⁴ Cfr. *Gv* 8,24; 8,28; 8,58; 13,19.

³⁵ Cfr. *Rm* 16,25-26; *Ef* 1,3-23; *Ef* 3,9; *Col* 1,13-20.

³⁶ IRENEO DI LIONE, *Epideixis o esposizione della predicazione apostolica*, 34, «Sources Chrétienne» 406 (1995) 131-133. Prima di lui, Giustino aveva inteso mostrare la presenza della *figura* della croce in molteplici realtà terrene della vita umana, esaltandone il valore simbolico: cfr. *I Apologia*, LV.

³⁷ Cfr. *Gv* 18,37.