

A: Oasi "Cana"
Oggetto: La fede e la teologia dei nostri giorni Il pensiero di Joseph Ratzinger

Viva la Famiglia Viva

Il pensiero di Joseph Ratzinger

La fede e la teologia dei nostri giorni

ROMA, martedì, 10 maggio 2005 ([ZENIT.org <http://www.zenit.org/>](http://www.zenit.org)).- Pubblichiamo il testo integrale dell'intervento tenuto dall'ex cardinale Joseph Ratzinger, durante un incontro tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e i Presidenti della omonima Commissione delle Conferenze Episcopali dell'America Latina, tenutosi a Guadalajara (Messico) nel maggio 1996, in cui veniva analizzata la situazione della fede e della teologia, nel contesto contemporaneo della vita della Chiesa.

* * *

La crisi della teologia della liberazione

Negli anni Ottanta la teologia della liberazione, nelle sue espressioni più radicali, costituiva la provocazione più incalzante alla fede della Chiesa, con la sua richiesta di una risposta e di una chiarificazione. Essa infatti offriva una risposta nuova, plausibile e nello stesso tempo pratica, al problema fondamentale del cristianesimo: la redenzione. Il termine liberazione era destinato ad esprimere, solo in una maniera diversa e più comprensibile, ciò che nel linguaggio tradizionale della Chiesa era stato chiamato redenzione.

In realtà, il problema fondamentale resta sempre lo stesso: siamo posti di fronte ad un mondo che non corrisponde alla bontà di Dio. La povertà, l'oppressione, le ingiustizie di ogni sorta, la sofferenza dei giusti e degli innocenti sono i segni del tempo, di ogni tempo. E ogni uomo soffre; nessuno può dire a questo mondo e alla propria vita: dura per sempre, perché sei così bella.

La teologia della liberazione, di fronte a queste nostre esperienze, si esprimeva nel modo seguente: una tale situazione, che non può perdurare, può essere superata solo con un mutamento radicale delle strutture del nostro mondo, che sono le strutture del peccato, le strutture del male. Se quindi il peccato fa sentire la sua forza sulle strutture e da queste ne deriva necessariamente una situazione di miseria, lo si può vincere non con una conversione personale, ma solo lottando contro le strutture dell'ingiustizia. Questa lotta però - così si diceva - doveva essere di ordine politico, poichè le strutture si consolidano e si sostengono attraverso la politica.

Pertanto la redenzione diventava un processo politico, al quale la filosofia marxista forniva gli orientamenti di fondo. Essa diventava un compito che gli uomini potevano, anzi dovevano assumersi direttamente, e si trasformava perciò nello stesso tempo in una speranza del tutto pratica: la fede da «teoria» si trasformava in una prassi, in un'azione concreta e liberatrice, attraverso il processo di liberazione.

La caduta dei sistemi di governo di ispirazione marxista nell'est europeo trasformò questa teologia, fondata su una prassi liberatrice di tipo politico, in una specie di crepuscolo degli dèi: proprio dove l'ideologia marxista della liberazione era stata adottata in maniera sistematica, si era instaurata una mancanza totale di libertà, i cui orrori stavano inesorabilmente davanti agli occhi di tutti.

Quando la politica vuole essere liberatrice, promette troppo. Quando vuole sostituirsi a Dio nel suo agire, diventa non divina ma demoniaca. Gli eventi politici del 1989 hanno mutato perciò anche lo scenario teologico. Il marxismo aveva rappresentato l'ultimo tentativo di fornire una valida formula generale, che intendeva dare al corso della storia la sua giusta configurazione. Riteneva di conoscere quale fosse l'impianto

della storia universale e di poter insegnare perciò come questa storia potesse essere condotta definitivamente sulla retta via. Il suo enorme fascino gli derivava dal fatto di fondarsi su metodi in apparenza strettamente scientifici e di sostituire la fede con la scienza, trasformando la scienza in azione pratica.

Tutte le promesse disattese delle religioni sembravano realizzarsi tramite una prassi politica scientificamente fondata. La caduta di questa speranza era destinata a provocare un enorme disinganno, che non si è ancora placato del tutto. Ritengo senz'altro possibile che si debba assistere ancora ad altre nuove manifestazioni di una concezione marxista del mondo. Il venir meno dell'unico sistema che proponeva una soluzione dei problemi umani su base scientifica poteva lasciare spazio solo al nichilismo, o per lo meno ad un relativismo totale.

Il relativismo come filosofia dominante

Il relativismo è diventato perciò effettivamente il problema fondamentale della fede dei nostri giorni. Esso non si esprime solo come una forma di rassegnazione di fronte alla verità irraggiungibile, ma si definisce anche positivamente ricorrendo alle idee di tolleranza, conoscenza dialogica e libertà, che erano state coartate dalla concezione di una verità universalmente valida.

Il relativismo si presenta inoltre come la base filosofica della democrazia, la quale si fonderebbe appunto sul fatto che nessuno può pretendere di conoscere la strada giusta, la democrazia deriverebbe cioè dal fatto che tutte le strade si riconoscono reciprocamente come tentativi parziali di raggiungere ciò che è migliore e ricercano nel dialogo una qualche comunione, alla quale arreca il proprio contributo anche la conoscenza, che però in ultima analisi non si può ricondurre ad una forma comune.

Un sistema di libertà dovrebbe essere per sua natura un sistema di posizioni relative che comunicano tra loro, che dipendono inoltre da varie combinazioni storiche e restano aperte a nuovi sviluppi. Una società liberale dovrebbe essere una società relativista; solo a queste condizioni essa è in grado di rimanere libera e di mantenersi aperta.

In ambito politico questo modo di vedere è esatto fino a un certo punto. Non vi è un'opzione politica che possa dirsi esclusivamente giusta. Ciò che è relativo, ossia l'instaurazione di un'ordinata convivenza umana su basi liberali, non può essere assoluto: l'aver pensato il contrario è stato appunto l'errore del marxismo e delle teologie politiche. Certo, anche sul piano politico con il relativismo totale non si risolve nulla: vi è un'ingiustizia che non può mai diventare giusta (per esempio l'uccisione degli innocenti o il negare alle persone o ai gruppi il diritto della dignità umana e di ciò che essa comporta) e vi è una giustizia che non può mai diventare ingiustizia.

In ambito politico-sociale non si può pertanto negare al relativismo una qualche legittimità. Ma il problema deriva dal fatto che esso non si pone dei limiti. Infatti viene adottato espressamente anche sul piano della religione e dell'etica. Su questo punto, posso accennare solo a qualche fattore che condiziona in tal senso il dialogo teologico. La cosiddetta teologia pluralista delle religioni si era già affermata gradualmente fin dagli anni Cinquanta, ma solo oggi ha assunto un'importanza fondamentale per la coscienza cristiana (1).

Per la rilevanza della sua problematica e per la sua presenza nei più diversi settori culturali essa assume ora il posto che nel decennio scorso spettava alla teologia della liberazione; del resto spesso si riallaccia a quest'ultima e tenta di presentarne un volto più nuovo ed attuale. Le sue configurazioni sono molto diverse, per cui è impossibile ridurla ad una formula unica e delinearne brevemente i tratti essenziali.

Da un lato essa è un prodotto tipico del mondo occidentale e delle sue concezioni filosofiche, ma dall'altro si pone in contatto con le intuizioni filosofiche e religiose dell'Asia, soprattutto con quelle del subcontinente indiano, ed è proprio anzi il collegamento tra questi due mondi ciò che determina la sua particolare influenza sul momento storico che stiamo vivendo.

Il relativismo in teologia: l'abolizione della cristologia

Questa situazione può essere colta con particolare evidenza nelle affermazioni di uno dei fondatori ed

esponenti principali di tale teologia, il presbiteriano americano J. Hick, che prende le mosse dalla distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno: non siamo in grado di raggiungere la realtà ultima in se stessa, ma possiamo solo vederla con «diverse lenti» nel suo apparire, attraverso il nostro modo di percepire. Tutto quello che percepiamo non è la realtà vera e propria, come è in se stessa, ma solo il suo riflesso nel nostro sistema di misura.

Questo principio, che Hick in un primo tempo aveva tentato di formulare ancora in un contesto cristocentrico, dopo un soggiorno in India, durato un anno, con una rivoluzione copernicana del suo pensiero (come egli stesso afferma) è stato da lui trasformato in una nuova forma di teocentrismo. L'identificazione di una singola figura storica, Gesù di Nazareth, con la «realtà» stessa, ossia con il Dio vivente, viene respinta come una ricaduta nel mito; Gesù viene espressamente relativizzato come uno dei tanti geni religiosi.

Ciò che è assoluto, oppure Colui che è l'assoluto, non può darsi nella storia, dove si hanno solo modelli, solo figure ideali che ci rinviano al totalmente altro, il quale non si può afferrare come tale nella storia. Chiaro che anche la Chiesa, il dogma, i sacramenti non possono più avere il valore di necessità assoluta. Attribuire a questi mezzi finiti un carattere assoluto, considerarli anzi come un incontro reale con la verità, valida per tutti, del Dio che si rivela, significherebbe collocare su un piano assoluto ciò che è particolare e travisare perciò l'infinità del Dio totalmente altro.

In base a questa concezione, che ha assunto oggi una posizione rilevante, anche al di là delle tesi di Hick, il ritenere che vi sia realmente una verità, una verità vincolante e valida nella storia stessa, nella figura di Gesù Cristo e della fede della Chiesa, viene ritenuto un fondamentalismo che si presenta come un autentico attentato contro lo spirito moderno e come una minaccia multiforme contro il suo bene principale, la tolleranza e la libertà. Anche il concetto di dialogo, che nella tradizione platonica e cristiana aveva acquisito una funzione significativa, assume ora un senso diverso.

Diventa addirittura l'essenza del Credo relativista e l'opposto della «conversione» e della missione: in una concezione relativista dialogo significa porre su uno stesso piano la propria posizione o la propria fede e le convinzioni degli altri, e in linea di principio non ritenerla più vera della posizione dell'altro. Solo se suppongo veramente che l'altro abbia tanto ragione quanto me, o anche di più, sono realmente all'altezza del dialogo.

Il dialogo dovrebbe essere uno scambio tra posizioni fondamentalmente paritetiche e perciò tra loro relative, con lo scopo di raggiungere il massimo di cooperazione o d'integrazione tra le varie concezioni religiose (2). Il dissolvimento relativista della cristologia e quindi anche dell'ecclesiologia diventa perciò un precetto fondamentale della religione. Per tornare a Hick: la fede nella divinità di uno solo, così egli dice, condurrebbe al fanatismo e al particolarismo, alla dissociazione tra fede e amore; ma questo è appunto ciò che si deve evitare (3).

Il richiamo alle religioni asiatiche

Secondo J. Hick, che qui consideriamo in particolare come l'esponente di maggior spicco del relativismo religioso, la filosofia post-metafisica dell'Europa si collega meravigliosamente alla teologia negativa dell'Asia, per la quale il divino, in se stesso e direttamente, non può mai entrare nel mondo delle apparenze, nel quale viviamo: si mostra solo nei riflessi relativi e resta al di là di tutte le parole e al di là di ogni pensiero nella sua trascendenza assoluta (4).

Queste due filosofie sono radicalmente diverse nei loro presupposti fondamentali e per i principi su cui regolano l'esistenza umana. Ma nel loro relativismo metafisico e religioso esse sembrano confermarsi a vicenda. Il relativismo areligioso e pragmatico dell'Europa e dell'America può ricevere dall'India una specie di consacrazione religiosa, che sembra conferire alla sua rinuncia al dogma la dignità di un timore più nobile di fronte al Mistero di Dio e dell'uomo.

Viceversa, l'appellarsi del pensiero europeo ed americano alla visione filosofica e teologica dell'India rafforza la relativizzazione di tutte le figure religiose, caratteristica per la cultura indiana. Sembra perciò necessario che in India anche la teologia cristiana debba privare la figura di Cristo, considerata occidentale,

del suo carattere di unicità e la debba collocare quindi sullo stesso piano dei miti indiani di salvezza: il Gesù storico (così si pensa ora) non è il Logos, come non lo è qualunque altra figura di salvatore che appartenga alla storia (5).

Il fatto che il relativismo si presenti, all'insegna dell'incontro delle culture, come la vera filosofia dell'umanità, gli conferisce (come già abbiamo accennato) una grande forza di persuasione, che in pratica non ammette rivali. Chi vi si contrappone non prende solo posizione contro la democrazia e la tolleranza, che sono i precetti fondamentali della convivenza umana, ma si irrigidisce anche ostinatamente nella preminenza della propria cultura, quella occidentale, e rifiuta l'incontro tra le culture, che è oggi l'imperativo più urgente. Chi vuol rimanere nella fede della Bibbia e della Chiesa si trova relegato anzitutto in una terra di nessuno, e deve orientarsi nuovamente nella «stoltezza di Dio» (1 Cor 1,18), per potervi riconoscere la vera sapienza.

Ortodossia e ortoprassi

Per ricercare questa sapienza, che si trova nella stoltezza della fede, possiamo tentare di chiarire, almeno per sommi capi, a che cosa serva la teoria relativista della religione, sostenuta da Hick e quali strade essa indichi all'uomo. In ultima analisi, per Hick la religione significa che l'uomo passa dalla self-tredness, che caratterizza l'esistenza del vecchio Adamo, alla reality-centredness che contraddistingue l'esistenza dell'uomo nuovo, e quindi si proietta al di fuori del proprio Io verso il Tu del prossimo (6).

Questo è bello a parole, ma a ben guardare nel suo contenuto è insignificante e vuoto, come già l'appello di Bultmann all'autenticità, che egli aveva tratto da Heidegger. Per questo non c'è bisogno della religione. P. Knitter, ex sacerdote cattolico, avvertendo questa difficoltà, ha cercato di superare il vuoto di una teoria della religione, che si riduce in sostanza all'imperativo categorico, con una nuova e più concreta sintesi tra Asia ed Europa, più ricca nel suo contenuto (7).

La sua proposta è quella di dare una nuova concretezza alla religione collegando la teologia pluralista della religione con le teologie della liberazione. In tal modo il dialogo interreligioso viene semplificato radicalmente e nello stesso tempo viene reso efficace sul piano pratico, in quanto resta fondato su di un'unica premessa: «il primato dell'ortoprassi sull'ortodossia» (8).

Questa preminenza accordata alla prassi rispetto alla conoscenza è anch'essa un'eredità marxista, ma il marxismo da parte sua concretizza soltanto ciò che si presenta come una conseguenza logica, una volta che si è rinunciato alla metafisica: se la conoscenza diventa impossibile rimane solo l'agire. Per Knitter, l'assoluto non lo si può pensare, ma solo fare. La questione però è: è vera questa affermazione? Da dove mi può venir suggerito il retto agire, se non so che cosa è giusto? Il fallimento dei regimi comunisti è dovuto proprio al fatto che si è cambiato il mondo senza sapere ciò che è buono per il mondo e ciò che non lo è, senza sapere in quale direzione esso deve essere mutato, per diventare migliore. La semplice prassi non è una luce.

E' allora opportuno chiarire criticamente il concetto di ortoprassi. La storia delle religioni tradizionale aveva sostenuto che le religioni dell'India non conoscono in genere un'ortodossia, ma solo un'ortoprassi; di qui probabilmente questo concetto è passato alla teologia moderna. Ma in riferimento alle religioni dell'India esso aveva un senso ben preciso: si voleva dire per suo tramite che queste religioni non conoscono una concezione della fede che sia fundamentalmente vincolante e che l'aderirvi non è condizionato dall'accettazione di un Credo particolare.

Queste religioni conoscono però senza dubbio un sistema di pratiche rituali, che viene considerato necessario per la salvezza e distingue i «fedeli» dagli infedeli. Esso non è caratterizzato da particolari contenuti dottrinali, ma dall'adesione scrupolosa ad un rituale che interessa tutta quanta la vita. Ciò che l'ortoprassi significa, ciò che è dunque un «retto agire», viene definito in modo molto preciso: si tratta di un codice di riti.

Del resto il termine ortodossia nella Chiesa primitiva e nelle Chiese orientali aveva più o meno lo stesso significato. In questa parola infatti l'elemento -dossia si riferisce a doxa, che non veniva certo inteso nel senso di «opinione» (la giusta opinione): per i Greci le opinioni sono sempre relative. Doxa era inteso invece

nel senso di «gloria», «glorificazione». Essere ortodosso significa perciò conoscere e praticare il modo esatto in cui Dio deve essere glorificato. Si riferisce al culto e dal culto viene proiettato nella vita. In questo senso si getterebbe certo un ponte solido per un dialogo fruttuoso tra l'Oriente e l'Occidente.

Ma torniamo all'adozione del termine ortoprassi nella teologia moderna. Qui non si è più pensato al fatto di seguire un rituale. La parola ha assunto un significato del tutto nuovo, che non ha nulla a che fare con le concezioni autentiche dell'India. Resta però una cosa: se l'esigenza di un'ortoprassi deve avere un suo significato e non serve solo a mascherare l'arbitrio, vi deve essere allora anche un'ortoprassi comune, riconosciuta da tutti, che va al di là di un semplice parlare dell'incentrarsi sull'Io e del relazionarsi ad un Tu. Se si esclude il significato rituale, come lo si intendeva in Asia, il termine «prassi» può essere adottato in senso etico o politico.

L'ortoprassi richiederebbe, nel primo caso, un'etica chiaramente definita nel suo contenuto. Questo però viene espressamente escluso nella discussione sull'etica di impronta relativista: non esisterebbe ciò che è bene in sé e ciò che è male in sé. Se si intende ortoprassi in senso politicosociale, sorge analogamente il problema di ciò che debba essere un retto agire politico. Le teologie della liberazione, le quali erano convinte che il marxismo ci dicesse chiaramente qual era la retta prassi politica, potevano usare il termine ortoprassi in modo corretto.

In quest'ambito non esisteva ciò che non era vincolante, ma una forma di prassi corretta, valida per tutti, ossia una vera ortoprassi che si estendeva a tutta la società e ne escludeva coloro che rifiutavano il retto agire. In questo senso le teologie della liberazione di ispirazione marxista erano a loro modo logiche e coerenti. Come si può constatare, questa ortoprassi si fonda certamente su una qualche ortodossia (in senso moderno), ossia su un complesso di teorie vincolanti che definiscono la via che conduce alla libertà. Knitter resta vicino a questo assunto quando afferma che il criterio che permette di distinguere l'ortoprassi dalla pseudoprassi è la libertà (9).

Ma egli deve ancora spiegarci in maniera persuasiva e pratica che cosa sia la libertà e che cosa porti alla reale liberazione dell'uomo: certo non è l'ortoprassi marxista, come abbiamo constatato. Una cosa però è chiara: le teorie relativiste sfociano necessariamente nell'arbitrio e si rendono perciò superflue, oppure emanano norme assolute che hanno valore nella pratica e creano degli assolutismi proprio là dove in realtà non possono avere alcuna consistenza. Certo comunque che oggi anche in Asia vengono divulgate palesemente delle idee fondate su una teologia della liberazione, le quali vengono presentate come forme di cristianesimo che si ritengono più aderenti allo spirito dell'Asia e che traspongono sul piano politico gli elementi essenziali dell'agire religioso. Quando il mistero viene a perdere di valore, è la politica che diventa religione. Ma proprio questo è profondamente contrario alla concezione della religione che è tipica dell'Asia.

Il New Age

Il relativismo di Hick, Knitter e teorie analoghe si fonda in ultima analisi su un razionalismo che, alla maniera di Kant, ritiene che la ragione non possa conoscere ciò che è metafisico (10); la rifondazione della religione segue una strada pragmatica che assume una tonalità più etica o più politica. Vi è però anche una reazione espressamente antirazionalista all'esperienza che «tutto è relativo», e che si riassume nell'etichetta polivalente del New Age (11). Qui la via di uscita dal dilemma della relatività non viene individuata in un nuovo incontro di un Io con un Tu o con il Noi, ma nel superamento del soggetto, nel ritorno estatico nel processo cosmico.

Come già la gnosi antica, questa via ritiene di essere in sintonia con tutto ciò che la scienza insegna e pretende inoltre di valorizzare le conoscenze scientifiche di ogni genere (biologia, psicologia, sociologia, fisica). Nello stesso tempo però, partendo da queste premesse, intende offrire un modello del tutto antirazionalista di religione, una moderna «mistica»: l'assoluto non lo si può credere, ma sperimentare. Dio non è una persona che sta di fronte al mondo, ma l'energia spirituale che pervade il Tutto. Religione significa l'inserimento del mio Io nella totalità cosmica, il superamento di ogni divisione.

K. H. Menke descrive molto bene la svolta spirituale che ne deriva, quando afferma: «Il soggetto, che pretendeva sottomettere a sé ogni cosa, si trasfonde ora nel "Tutto"» (12). La ragione oggettivante-così ci

avverte il New Age-ci sbarra la via che conduce al mistero della realtà; l'essere Io ci esclude dalla pienezza della realtà cosmica, sconvolge l'armonia del Tutto ed è la causa autentica del nostro irredentismo.

La redenzione consiste nello svincolamento dell'Io, nell'immergersi nella pienezza della vita, nel ritorno nel Tutto. Si ricerca l'estasi, l'ebbrezza dell'infinito, che si può sperimentare nel suono della musica, nel ritmo, nell'eccitazione della luce e del buio, nella massa umana. Così facendo, non solo si capovolge la strada dell'epoca moderna al dominio assoluto del soggetto; al contrario l'uomo stesso, per essere liberato, deve sciogliersi nel «Tutto». Ritornano gli dei. Essi appaiono più credibili di Dio. Bisogna rinnovare i riti primordiali, con i quali l'Io viene iniziato ai misteri del Tutto e viene liberato da se stesso.

Questo rinnovarsi delle religioni e dei culti precristiani, che oggi viene praticato in molte maniere, trova diverse spiegazioni. Se non vi è una verità comune, che ha valore proprio perché è vera, il cristianesimo diventa solo un prodotto importato dall'esterno, un imperialismo spirituale, che bisogna scuotersi di dosso al pari di quello politico. Se nei sacramenti non si realizza un incontro di tutti gli uomini con l'unico Dio vivente, essi diventano dei riti privi di contenuto, che non ci dicono e non ci danno nulla, o tutt'al più ci fanno percepire il numinoso che è presente in tutte le religioni.

E' più sensato cercare ciò che ci appartiene originariamente, piuttosto che lasciarci imporre ciò che è estraneo e antiquato. Ma soprattutto, se la «sobria ebbrezza del mistero cristiano non ci può rendere ubriachi di Dio, bisogna allora evocare l'ebbrezza reale delle estasi efficaci, la cui passione ci eccita e ci rende dèi almeno per un attimo, ci fa sentire per un momento il gusto dell'infinito e ci fa dimenticare la miseria del finito. Quanto più si rende manifesta l'inutilità degli assolutismi politici tanto più diventa forte l'attrattiva dell'irrazionalità, la rinuncia alla realtà del quotidiano (13).

Il pragmatismo nella vita quotidiana della Chiesa

Oltre a queste soluzioni radicali e al grande pragmatismo delle teologie della liberazione vi è anche però il grigio pragmatismo della vita quotidiana della Chiesa, nel quale in apparenza ogni cosa procede normalmente, ma in realtà la fede si logora e decade nella meschinità. Penso qui a due fenomeni, ai quali guardo con preoccupazione. Il primo riguarda il tentativo che si manifesta a diversi livelli, di estendere il principio della maggioranza alla fede e ai costumi e quindi di «democratizzare» decisamente la Chiesa. Ciò che non è gradito alla maggioranza non può essere vincolante, così sembra. Ma di quale maggioranza si tratta in realtà? Domani sarà diversa da oggi?

Una fede che siamo in grado di stabilire noi non è una vera fede. E una minoranza non può lasciarsi imporre una fede da una maggioranza. La fede e la sua pratica ci provengono dal Signore attraverso la Chiesa e l'esercizio dei sacramenti, altrimenti non esistono. Molti rinunciano a credere perché sembra loro che la fede possa essere definita da una qualche istanza burocratica, che sia cioè una specie di programma di partito, chi ne ha il potere può definire ciò che bisogna credere, e quindi tutto dipende dal fatto di giungere al potere nella Chiesa oppure - cosa più logica e più plausibile - non credere affatto.

L'altro punto, su cui voglio richiamare l'attenzione, riguarda la liturgia. Le varie fasi della riforma liturgica hanno fatto sorgere l'idea che la liturgia possa venir mutata a piacere. Se c'è qualcosa che non si può cambiare questo riguarderebbe tutt'al più le parole della consacrazione, mentre tutto il resto lo si potrebbe fare anche diversamente. Ne deriva una conseguenza logica: se questo lo può fare un'autorità centrale, perché non anche le istituzioni locali? E se le istituzioni locali, perché allora non anche la stessa comunità? Essa dovrebbe infatti potersi esprimere e ritrovare se stessa nella liturgia.

Dopo le tendenze razionaliste e puritane degli anni Settanta e anche degli anni Ottanta ci si è stancati oggi delle liturgie delle parole e si desidera una liturgia dell'esperienza, che si avvicina molto agli orientamenti del New Age: si ricerca ciò che è rumoroso ed estatico, non la «logikè latreia», la rationabilis oblatio (la liturgia secondo ragione, conforme al logos), di cui parla Paolo e con lui la liturgia romana (Rom 12, 1).

Certo, esagero un po'; quello che voglio sottolineare non si riferisce alla situazione normale delle nostre comunità. Ma queste tendenze sono comunque evidenti. Si richiede perciò una certa vigilanza, per non cadere in potere di un vangelo diverso da quello che il Signore ci ha donato, pietre invece di pane.

I compiti della teologia

Ci troviamo dunque, in sostanza, di fronte ad una strana situazione: la teologia della liberazione aveva tentato di dare al cristianesimo, stanco di dogmi, un nuovo assetto pratico, attraverso il quale la redenzione doveva diventare ancora una volta un evento. Ma questa pratica ha lasciato dietro di sé delle rovine, invece di instaurare la libertà. Rimasto quindi il relativismo e il tentativo di adeguarsi ad esso. Ma quello che ne è derivato è ancora una volta così vuoto, che le teorie relativiste cercano aiuto presso la teologia della liberazione per potere trovare attraverso di essa uno sbocco nella pratica.

Il New Age giunge a dire: abbandoniamo l'avventura del cristianesimo, che è fallito, e torniamo invece agli dèi, perché lì si vive meglio. Ma sorgono allora diversi problemi. Accenniamo solo a quello più pratico: come mai la teologia classica si è mostrata così impreparata di fronte a questi eventi? Dove si trovano i punti deboli che l'hanno resa così inefficace?

Desidero solo rilevare due punti, che emergono dalle posizioni di Hick e Knitter. Questi ultimi si appellano all'esegesi per giustificare la loro distruzione della cristologia: l'esegesi avrebbe provato che Gesù non si è ritenuto il Figlio di Dio, il Dio incarnato, ma che solo in seguito i suoi seguaci lo avrebbero reso tale (14). Ambedue - anche se Hick in modo più chiaro rispetto a Knitter - si richiamano inoltre all'evidenza filosofica. Hick ci assicura che Kant avrebbe dimostrato inconfutabilmente che l'assoluto, o Colui che è l'assoluto, non può essere conosciuto nella storia e come tale non può trovarsi in essa (15). In base alla struttura della nostra conoscenza - secondo Kant - non può essere possibile quello che afferma la fede cristiana: i miracoli i misteri e i mezzi della grazia sono un'illusione, così spiega Kant nella sua opera *La religione entro i limiti della semplice ragione* (16).

Penso che il problema dell'esegesi e quello dei limiti e delle possibilità della nostra ragione, ossia delle premesse filosofiche della fede, costituiscano effettivamente il vero punto dolente dell'odierna teologia, per il quale la fede - e in misura crescente anche la fede dei semplici - entra in crisi.

Voglio solo tentare di delineare qui il compito che ne deriva per noi. Anzitutto, per quanto riguarda l'esegesi bisognerebbe dire in primo luogo che Hick e Knitter non possono certo appellarsi all'esegesi in modo globale, come tutto ciò sarebbe un risultato indiscutibile e riconosciuto da tutti gli esegeti.

Ciò non è possibile nell'ambito della ricerca storica, che non conosce questo tipo di certezza. Ed è ancor meno possibile quando si tratta di un problema che non è puramente storico o letterario, ma implica delle decisioni su dei valori, le quali vanno al di là di una semplice ricostruzione del passato e di una pura interpretazione di un testo. E' vero però che se si guarda all'esegesi moderna nel suo complesso si può ricavarne un'impressione che è simile a quella di Hick e Knitter.

Quale grado di certezza vi si può attribuire? Pur supponendo che la maggioranza degli esegeti pensi così (cosa che però resta da provare), rimane il problema di vedere su che cosa si fondi una tale opinione della maggioranza. La mia tesi è la seguente: se molti esegeti pensano come Hick e Knitter e ricostruiscono la storia di Gesù in modo simile, ciò è dovuto al fatto che condividono la loro filosofia. Non è l'esegesi che prova la filosofia, ma è la filosofia che produce l'esegesi (17).

Se so a priori (parlando come Kant) che Gesù non può essere Dio, che i miracoli, i misteri e i mezzi della grazia sono tre forme di illusione, allora non posso neppure ricavare dai testi sacri un dato di fatto che tale non può essere. Posso solo cercare di vedere come si è giunti a simili affermazioni, come esse si sono formate gradualmente.

Ma vediamo le cose un po' più da vicino. Il metodo storico-critico è uno strumento eccellente per leggere le fonti storiche ed interpretare i testi. Ma esso racchiude anche una sua filosofia, alla quale in genere si dà poco peso per esempio quando si tratta di conoscere la storia degli imperatori medievali. Con esso infatti voglio conoscere il passato, e nulla più. Ma anche in questo caso non si può prescindere da un insieme di valori, e perciò in questo senso il metodo ha i suoi limiti. Se si prende in considerazione la Bibbia, subentrano inoltre due altri fattori. Il metodo intende conoscere il passato come passato. Vuole afferrare il più possibile ciò che è avvenuto nella sua fattualità, nel punto preciso in cui è accaduto. E ciò presuppone

che la storia in linea di principio sia uniforme: l'uomo in tutta la sua varietà, il mondo in tutte le sue differenziazioni, è governato dalle medesime leggi e dai medesimi limiti per cui io sono in grado di escludere ciò che è impossibile. Quello che oggi non può accadere in nessun modo, non poteva accadere neppure ieri e non potrà accadere domani.

Se questo si applica alla Bibbia, viene a dire che un testo, un fatto, una persona resta fissato rigidamente nel suo passato. Si vuole ricavare ciò che l'autore ha detto allora o può aver detto in passato. Tutto dipende dalla «storicità», da «ciò che è accaduto allora». Perciò l'esegesi storico-critica non mi trasfonde la Bibbia nell'oggi, nella mia vita attuale. Questo resta escluso. Al contrario, essa la allontana da me e me la mostra ben ancorata nel passato. Questo è il punto su cui Drewermann ha giustamente criticato l'esegesi storico-critica, in quanto ritiene di essere autosufficiente. Per sua natura essa non parla dell'oggi, di me, ma di ciò che era ieri, di un'altra cosa.

Perciò essa non può mai mostrarmi il Cristo di oggi, di domani e dell'eternità, ma soltanto, se vuole restare fedele a se stessa, del Cristo di ieri. Vi è poi il secondo presupposto, l'omogeneità del mondo e della storia, quello cioè che Bultmann chiama la moderna visione del mondo. M. Waldstein con un'approfondita analisi ha mostrato che la teoria della conoscenza di Bultmann è influenzata completamente dal neokantismo di Marburgo (18).

Di qui egli ha tratto l'idea di ciò che può esserci o non esserci. Altri esegeti possono avere una coscienza filosofica meno chiara, ma i presupposti che derivano dalla teoria kantiana della conoscenza si fanno sentire ugualmente, anche se solo nel sottofondo, come una chiave ermeneutica spontanea che guida il cammino della critica. Stando così le cose, l'autorità ecclesiastica non può semplicemente imporre che si debba trovare nella Scrittura una cristologia della figliolanza divina. Essa tuttavia può e deve esortare a valutare criticamente la filosofia che soggiace al metodo che si adotta.

Infine, con la rivelazione divina Egli, il Vivente e il Vero, irrompe in questo mondo e apre il carcere delle nostre teorie, con le cui sbarre tentiamo di difenderci contro questa venuta di Dio nella nostra vita. Per fortuna, nonostante la crisi della filosofia e della teologia, che stiamo vivendo, si è venuta affermando oggi nell'esegesi una nuova riflessione sui principi fondamentali, elaboratasi anche grazie ai dati emersi da un'accurata analisi storica dei testi (19). Esse ci aiutano a liberarci dal carcere di presupposti filosofici, di cui soffre l'esegesi: la parola ci si apre nuovamente in tutta la sua vastità.

Il problema dell'esegesi, come abbiamo visto, coincide ampiamente con il problema della filosofia. Le difficoltà della filosofia, ossia le difficoltà in cui si è dibattuta la ragione orientata in senso positivista, sono diventate le difficoltà della nostra fede. Quest'ultima non può divenire libera, se la ragione stessa non si apre nuovamente. Se rimane chiusa la porta della conoscenza metafisica, se restano invalicabili i confini posti da Kant alla conoscenza umana, la fede è destinata ad atrofizzarsi: le manca il respiro.

Certo, il tentativo di volersi tirare fuori dalla palude dell'incertezza, per così dire prendendosi per i capelli, attraverso una ragione strettamente autonoma, che non vuole sapere nulla in fatto di fede, non può avere successo. La ragione umana infatti non è per nulla autonoma. Essa vive sempre in particolari contesti storici. Le contingenze le offuscano la vista (come possiamo constatare); perciò essa ha bisogno anche di venir soccorsa sul piano storico, per poter superare le barriere che le provengono dalla storia (20).

Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i Preambula Fidei con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth, nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche.

Ma Barth sbagliava nel definire perciò stesso la fede come un semplice paradosso, che può sussistere solo contro la ragione e in totale indipendenza da essa. Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla nuovamente a se stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione come tale, in modo che quest'ultima - messa sulla buona strada dalla fede - possa vedere da sè. Dobbiamo

sforzarci di ottenere un simile dialogo nuovo tra fede e filosofia perché esse hanno bisogno l'una dell'altra. La ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa umana.

Per concludere

Se si guarda all'attuale situazione religiosa, di cui ho cercato di presentare qualche elemento illustrativo, c'è addirittura da restare meravigliati che nonostante tutto si continui ancora a credere cristianamente, non solo nelle forme sostitutive di Hick, Knitter e altri, ma con la fede piena e gioiosa del Nuovo Testamento, della Chiesa di tutti i tempi. Come mai la fede ha ancora una sua possibilità di successo? Direi perché essa trova corrispondenza nella natura dell'uomo. L'uomo infatti possiede una dimensione più ampia di quanto Kant e le varie filosofie postkantiane gli abbiano attribuito. Kant stesso con i suoi postulati lo ha dovuto ammettere in qualche modo.

Nell'uomo vi è un inestinguibile desiderio di infinito. Nessuna delle risposte che si sono cercate è sufficiente; solo il Dio che si è reso finito, per infrangere la nostra finitezza e condurla nella dimensione della sua infinità, è in grado di venire incontro alle esigenze del nostro essere. Il nostro compito è quello di servire a lui con animo umile, con tutta la forza del nostro cuore.

NOTE

(1) Una panoramica sugli esponenti di maggior rilievo della teologia pluralista si trova in P. SchmidtLeukel «Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht», in: Theologische Revue 89 (1993) 353-370. Per una critica: M. von Bruck-J. Werbick, Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (QD 143, Freiburg 1993), K. H. Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage (Freiburg 1995), spec. 75-176. Menke offre un'eccellente introduzione alle posizioni di due rappresentanti principali di questa corrente: J. Hick e P.F. Knitter; me ne servo ampiamente per le riflessioni che seguono. Nella trattazione di questi problemi, nella seconda parte della sua opera, Menke offre degli spunti rilevanti e degni di considerazione, ma suscita anche qualche problema. Un interessante tentativo sistematico di affrontare la questione delle religioni in una prospettiva cristologica è quello di B. Stubenrauch, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung (QD 158, Freiburg 1995). Del problema della teologia pluralista delle religioni si occupa anche un documento della Commissione Teologica Internazionale in via di preparazione.

(2) Cfr in proposito l'istruttivo editoriale della Civiltà Cattolica, quaderno 1, 1996, pp. 107-120: «Il cristianesimo e le altre religioni». In esso si stabilisce un confronto serrato soprattutto con Hick, Knitter e P. Panikkar.

(3) Cfr per es. J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent (London 1989); Menke, loc. cit. 90.

(4) Cfr E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, 2 voll. (Salzburg 1953 e 1956); H. v. Glasenapp, Die Philosophie der Inder (Stuttgart 19854); S.N. Dasgupta, History of Indian Philosophy, 5 voll. (Cambridge 1922-1955), K.B. Ramakrishna Rao, Ontology of Advaita with special reference to Maya (Mulki 1964).

(5) Si muove decisamente in questa direzione F. Wilfred, Beyond settled foundations. The Journey of Indian Theology (Madras 1993); Id., «Some tentative reflections on the language of Christian uniqueness: An Indian Perspective», in: Pont. Cons. pro Dialogo inter Religiones. Pro Dialogo. Bulletin 85-86 (1994/1) 40-57.

(6) J. Hick, Evil and the Cod of Love (Norfolk 19754) 240s.; An Interpretation of Religion, 236-240; cfr Menke, loc. cit. 81s.

(7) L'opera principale di J. Knitter: *No Other Name! A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions* (New York 1985) è stata tradotta in molte lingue. Cfr in proposito Menke, loc. cit. 94-110. A. Kolping ne presenta un'accurata valutazione critica nella sua recensione in: *Theologische Revue* 87 (1991) 234-240.

(8) Cfr Menke, loc. cit. 95.

(9) Cfr Menke, 109.

(10) Knitter e Hick, nel rifiutare l'assoluto nella storia, si richiamano a Kant; cfr Menke 78 e 108.

(11) Il concetto di New Age, o era dell'Acquario, è stato coniato verso la metà del nostro secolo da Raul Le Cour (1937) e Alice Bailey (la quale affermò di aver ricevuto nel 1945 dei messaggi relativi ad un nuovo ordine universale e una nuova religione universale). Tra il 1960 e il 1970 è anche sorto in California l'istituto Esalen. Oggi l'esponente più famosa del New Age è Marilyn Ferguson. Michael Fuss («New Age: Supermarkt alternativer Spiritualität», in: *Communio* 20, 1991, 148-157) vede nel New Age una combinazione di elementi giudeocristiani con il processo di secolarizzazione in cui confluiscono anche correnti gnostiche ed elementi delle religioni orientali. Un utile orientamento su questa tematica si trova nella lettera pastorale del Card. G. Danneels, tradotta in diverse lingue, *Le Christ ou le Verseau* (1990). Cfr anche Menke, loc. cit. 31-36; J. Le Bar (a cura di), *Cults, Sects and the New Age* (Huntington, Indiana, s.a.).

(12) Loc. cit. 33.

(13) Bisogna rilevare che si vanno configurando sempre più chiaramente due diverse correnti del New Age: una gnostico-religiosa, che ricerca l'essere trascendente e transpersonale e in esso l'Io autentico, e una ecologico-monista, che si rivolge alla materia e alla Madre Terra e nell'ecofemminismo si collega al femminismo.

(14) Le prove sono esposte in Menke, loc. cit. 90 e 97.

(15) Cfr nota 10.

(16) B 302.

(17) Questo si può constatare molto chiaramente nell'incontro fra A. Schlatter e A. von Harnack alla fine del secolo scorso, come è descritto accuratamente in base alle fonti in W. Neuer, *Adolf Schlatter. Ein Leben für Theologie und Kirche* (Stuttgart 1996) 301ss. Ho cercato di esporre la mia opinione su questo problema nella «Quaestio disputata» da me curata: *Schriftauslegung im Widerstreit* (Freiburg 1989) 15-44. Cfr anche l'opera collettiva: I. de la Potterie-R. Guardini-J. Ratzinger-G. Colombo-E. Bianchi, *L'esegesi cristiana oggi* (Casale Monferrato 1991).

(18) M. Waldstein, «The foundations of Bultmann's work», in: *Communio* am. 1987, pp. 115-145.

(19) Cfr per es. il volume collettivo curato da C.E. Braaten e R. W. Jenson: *Reclaiming the Bible for the Church* (Cambridge, USA 1995), e in particolare il contributo di B.S. Childs, «On Reclaiming the Bible for Christian Theology», *ibid.* pp. 1-17.

(20) L'aver trascurato questo e l'aver voluto cercare un fondamento razionale della fede che fosse presumibilmente del tutto indipendente da essa (una posizione che non persuade per la sua pura razionalità astratta) è a mio avviso l'errore essenziale, sul piano filosofico, del tentativo compiuto da H.J. Verweyen, *Gottes letztes Wort* (Dusseldorf 1991), di cui parla Menke, loc. cit. 111-176, anche se quello che egli dice contiene molti elementi importanti e validi. Ritengo invece più fondata storicamente e obiettivamente la posizione di J. Pieper (si veda la nuova edizione dei suoi libri: *Schriften zum Philosophiebegriff*, Hamburg: Meiner 1995).

(Tratto da: *L' Osservatore Romano*, 1 novembre 1996)

ZI05051009

Sto inviando le mail (di solito 5 o 6 a settimana) ad amici della Associazione OASI CANA Onlus (www.oasicana.it) che in passato ci hanno fornito in vario modo il loro indirizzo. Si tratta di notizie, curiosità, segnalazioni, relative alla famiglia, alla vita od alla nostra Associazione.

Puoi trovare tutte quelle precedentemente inviate all'indirizzo http://www.oasicana.it/elenca_files/elencafilesnw.php

Se Ti sono di disturbo o non vuoi più riceverne Ti prego di segnalarmelo con una mail a info@oasicana.it indicando il tuo indirizzo e-mail.

Ti chiedo inoltre di segnalarmi Tu eventuali notizie o altro che ritieni sia utile far circolare fra di noi inviandomi una mail a info@oasicana.it .

Chi volesse essere inserito in questa lista di distribuzione può richiederlo allo stesso indirizzo.

Antonio Adorno