

Deellenizzazione e inculturazione della fede

Giampaolo Cottini

Università Cattolica (Milano)

1. Premessa

Nell'ormai celebre e spesso travisato discorso pronunciato all'Università di Regensburg¹, Benedetto XVI ha posto una questione ben più profonda del puro confronto tra Cristianesimo ed Islam, poiché ha messo a tema la verità stessa dell'immagine di Dio e dell'uomo come presupposto per comprendere la singolarità del Cristianesimo e del suo rapporto con le altre religioni alla luce della Ragione, partendo dal presupposto che «chi vuole condurre qualcuno alla fede ha bisogno della capacità di parlare bene e di ragionare correttamente, non invece della violenza e della minaccia»². Tralasciando le sterili polemiche suscitate ad arte a seguito di tale *lectio magistralis*, vale la pena riprenderne il metodo e il contenuto riscoprendo la valenza sanamente apologetica del testo che costituisce un formidabile esempio di come essere pronti a «dare risposta (*apo-logia*) a chiunque ci domandi ragione (*logos*) della nostra speranza»³, mettendo in campo tutta l'*ampiezza* e la *vastità* della ragione come fattore determinante per l'incontro tra culture e fedi diverse.

La novità maggiore sta nel fatto che Benedetto XVI non ha paura di introdurre, per indicare la fonte della Verità, la parola greca *λογος*⁴ come ciò che «sta all'inizio

¹ Il discorso su *Fede, ragione e università* pronunciato all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006 da Benedetto XVI viene citato nella versione ufficiale diffusa dalla Santa Sede il 9.10.2006, reperibile in Il Regno-Documenti 17 (2006) 540-544.

² *Ibid.*

³ Così Benedetto XVI ha definito la dimensione apologetica intrinseca alla fede (come è detto in 1 Pt 3,15) all'interno del suo intervento al Convegno della Chiesa italiana *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, in Il Regno-Documenti 19 (2006) 671-676.

⁴ Il termine *logos*, usato alle origini del pensiero greco da Eraclito indica la *legge comune che governa tutte*

ed è la nostra luce»⁵, traendo la conseguenza che «non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio», e spostando quindi il dialogo interreligioso ed interculturale dal piano del confronto su singoli contenuti al piano della Verità razionale dell'immagine di Dio da cui si parte. Perciò il Papa identifica nella *vastità della ragione* che soggiace al termine *logos* la strada che il Cristianesimo deve percorrere: «il coraggio di aprirsi all'ampiezza della ragione, non il rifiuto della sua grandezza, è il programma con cui una teologia impegnata nella riflessione sulla fede biblica entra nella disputa del tempo presente»⁶, per cui solo da tale apertura è possibile sviluppare adeguatamente il dialogo tra le culture in quell'*inculturazione della fede*⁷ che conserva integro il *depositum fidei*, nella coscienza che «l'opera di evangelizzazione non è mai un semplice adattarsi alle culture, ma è sempre anche una purificazione, un taglio coraggioso che diviene maturazione e risanamento»⁸.

Tutto ciò si colloca nel grande alveo tracciato dall'enciclica *Fides et Ratio* sul rapporto *fede-ragione*⁹, riaprendo tra l'altro il dibattito sulla necessità o meno di impiegare ancora le categorie del pensiero greco per trasmettere l'annuncio oggi, o se non si debba procedere ad una *deellenizzazione* del Cristianesimo per renderlo più comprensibile nell'attuale mondo secolarizzato¹⁰.

Scopo del presente contributo è di delineare un primo approccio a questo nodo tematico unito nel binomio *inculturazione-deellenizzazione*, ben consapevoli che il

le cose con intelligenza e che le sottrae al caso: «logos è la ragione cosmica che mette in movimento, dirige, misura il divenire incessante del reale, che unifica la diversità e assicura la continuità, e spiega la genesi delle ragioni individuali» (CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Dizionario delle idee*, Firenze 1977, 643, alla voce *logos*). Tale termine è fondamentale per indicare la *ragione* che spiega la realtà e viene ripreso dagli Stoici come dottrina del *logos spermatikòs* cioè di una razionalità diffusa nell'Universo che lo rende intelligibile alla mente umana. Nel linguaggio cristiano il termine *Logos* è attribuito alla persona stessa di Cristo come dice il Prologo del Vangelo di Giovanni.

⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

⁶ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

⁷ Inculturazione «significa l'intima trasformazione degli autentici valori culturali mediante l'integrazione nel cristianesimo e il radicamento del cristianesimo nelle varie culture», in GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio* (7.12.1990), n. 52, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

⁸ BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enc. *Fides et Ratio* (14.9.1998), n. 5, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna, 1998.

¹⁰ Il dibattito sul nesso tra deellenizzazione della fede e secolarizzazione è stato messo in luce da alcuni testi degli anni '60 che ebbero notevole seguito anche all'interno di un'*ermeneutica della discontinuità* con cui si è voluto leggere il Concilio Vaticano II come rottura con la Tradizione teologica della Scolastica. Tra questi ricordiamo a titolo esemplificativo H. Cox, *La città secolare*, Firenze 1968 e L. DEWART, *Il futuro della fede. Il teismo in un mondo divenuto adulto*, Brescia 1968.

Cristianesimo non è la “religione del Libro”, oppure una variante delle dottrine filosofiche, oppure una teoria etica, ma è «l’incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva»¹¹.

2. L’inculturazione della fede nell’incontro con differenti tradizioni culturali

Prima di affrontare la questione dell’inculturazione della fede, è bene ricordare anzitutto che «le culture delle diverse nazioni sono altrettanti modi di affrontare la domanda circa il senso dell’esistenza personale»¹², in quanto testimoniano l’insieme dei riferimenti simbolici e razionali entro cui si cerca di interpretare il mistero della vita. La cultura ha perciò a che fare con le conoscenze e i valori etici entro cui si esprime l’*interesse supremo*¹³ dei singoli e dei popoli, alla ricerca di una chiave interpretativa del senso delle cose, in modo che si può definire ogni vera cultura come «un tentativo di comprendere il mondo e l’esistenza dell’uomo in esso, ma un tentativo non di tipo puramente teoretico, bensì guidato dagli interessi fondamentali della nostra esistenza. Il comprendere dovrebbe mostrarci come si fa ad essere uomini, come ci si inserisce in modo giusto in questo mondo e si reagisce ad esso, per non perdersi, per far sì che la propria esistenza riesca, sia felice»¹⁴. Ciò spiega perché «l’uomo è compreso in modo più esauriente se viene inquadrato nella sfera della cultura attraverso il linguaggio, la storia e la posizione che egli assume davanti agli eventi fondamentali dell’esistenza, come il nascere, l’amare, il lavorare, il morire»¹⁵, quando cioè esprime l’atteggiamento ultimo dinanzi al proprio destino rapportandosi al Mistero di Dio come alla chiave di comprensione unitaria dell’esistenza. In quest’ottica è proprio di ogni cultura esprimere una fondamentale *dimen-*

¹¹ BENEDETTO XVI, Lettera enc. *Deus caritas est* (25.12.2005), n. 1.

¹² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus* (1.5.1991), n. 24, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

¹³ Il termine *interesse supremo* (*ultimate concern*) è mutuato dal pensiero di P. Tillich che lo usa per dire che quanto si considera valore assoluto è ciò intorno a cui si costruisce una cultura: «Dio è la risposta alla domanda implicita alla finitezza dell’uomo; egli è il nome di ciò che interessa ultimamente l’uomo» (P. TILlich, *Systematic Theology* I, Chicago 1951, 211; tr. nostra).

¹⁴ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, 62.

¹⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 24.

sione religiosa¹⁶; infatti «in tutte le culture storiche conosciute la religione è elemento essenziale, anzi è il suo centro determinante»¹⁷, per cui uno spazio di dialogo deve aprirsi proprio e primariamente sulla nozione e sull'esperienza di Dio che ogni cultura veicola ed esprime.

Ma occorre ricordare che la comprensione del divino nella vita dei singoli e dei popoli si può definire secondo due grandi tipologie, per le quali o Dio è concepito in una concezione monoteistica che lo vede trascendente il mondo e ben distinto da esso, oppure all'interno di una mistica immanentistica che lo sovrappone alla realtà identificandolo poco o tanto con l'universo (panteismo). In altri termini si tratta dell'alternativa tra il Dio-Persona e la mistica dell'in-distinzione che sta all'origine della modalità con cui ogni cultura esprime la propria originale saggezza nel guardare "oltre le apparenze" per attingere al significato ultimo della realtà¹⁸.

Nel processo interculturale dell'attuale mondo globalizzato si apre dunque l'opportunità dell'incontro/confronto tra le diverse concezioni di Dio e dell'uomo come fonte del reciproco fecondarsi delle culture, che presuppone la potenziale universalità di ogni cultura in quanto espressione della medesima *natura umana* presente ed operante in ogni uomo, che «nonostante tutte le differenze della sua storia e delle sue creazioni comunitarie, è un identico e unico essere... intercettato dalla verità stessa»¹⁹, così che su questo terreno diventa possibile un incontro ed un dialogo fecondo.

L'urgenza di tale incontro è particolarmente sentita dal Cristianesimo, per il quale è essenziale il mandato missionario di evangelizzare il mondo intero, come è evidente nella testimonianza di san Paolo che voleva «farsi giudeo con i giudei e greco con i greci» e farsi «tutto a tutti per salvarne qualcuno», anche se il paradosso dell'annuncio cristiano sta nel fatto che, pur essendo universale, s'incarna in un tempo e in uno spazio particolare, aprendosi a «tutto ciò che di giusto, vero e puro vi è nelle culture e nelle civiltà, a ciò che allietta, consola e fortifica la nostra esistenza»²⁰, secondo un cammino di inculturazione paziente ed amorevole che imita il metodo salvifico di Dio nell'occuparsi con totale sollecitudine di tutti e di ciascuno.

¹⁶ «La religione è la sostanza della cultura, la cultura è la forma della religione» (P. TILICH, *Theology of culture*, New York 1959, 52).

¹⁷ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 61.

¹⁸ Su questa distinzione cfr. *ibid.*, 45-55.

¹⁹ *Ibid.*, 67.

²⁰ BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto speranza del mondo*, cit.

Nella sua stessa natura il Cristianesimo ha, però, la *pretesa* di essere un fatto singolare, unico nel panorama della storia delle religioni, presentandosi non come una delle tante risposte agli interrogativi dell'uomo, ma come l'annuncio decisivo della salvezza, e collocandosi nella sua singolarità come qualcosa che non può né essere relativizzato come una religione tra le tante, né essere stemperato o annacquato in una sincretistica equivalenza delle fedi tra loro²¹. Il criterio dell'*autenticità* sembrerebbe mettere tutte le fedi sullo stesso piano, quasi avvalorando la tesi di un "Cristianesimo anonimo"²² che metterebbe la salvezza alla portata di tutti, ma è irrinunciabile distinguere la diversa valenza contenutistica di ogni religione, e superando ogni relativismo giustificato dal rispetto alla varietà delle culture, occorre invece riscoprire l'unicità della verità. La *pretesa* cristiana è di essere la risposta a tutto l'uomo, non in quanto dottrina costruita su proposizioni logiche o teoretiche, ma come incontro vivo con Gesù Risorto Figlio di Dio, cui è possibile dare del Tu e con cui è data l'esperienza di un'*amicizia* personale, ma che è al tempo stesso il *logos* (la ragione ultima) di tutto ciò che esiste. Ed è proprio la fede come incontro a spostare il confronto interreligioso dalla comparazione tra orizzonti culturali diversi all'incontro tra uomini che cercano il significato esauriente della vita riellaborando una cultura particolare in cui abbia spazio il riconoscimento del *logos* come parola intelligibile a tutti; anche se lo specifico del Cristianesimo rimane di essere non il prodotto di un'esperienza interiore ma «un evento che ci viene incontro dal di fuori», cioè *qualcosa che accade* suscitando stupore per la sua presenza che si offre alla libertà: «le categorie di incontro, alterità, evento descrivono l'intima origine della fede cristiana ed indicano i limiti del concetto di esperienza. Indubbiamente ciò che ci tocca ci procura esperienza, ma esperienza come frutto di un evento, non di una discesa nel profondo di noi stessi. È proprio questo che si intende con il concetto di Rivelazione: il non-proprio, ciò che non appartiene alla sfera mia propria, mi si avvicina e mi porta via da me, al di là di me, crea qualcosa di nuovo. Questo è ciò che determina anche la storicità della realtà cristiana, che poggia su eventi e non sulla percezione della profondità del proprio intimo»²³.

²¹ Sul tema dell'unicità del cristianesimo, che è uno dei punti più delicati del dialogo tra le religioni, si può vedere R. MARLÉ, *La singolarità cristiana*, Milano 1972, ma soprattutto è essenziale il riferimento a CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus* (6.8.2000), n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 19, Bologna 2004, 656-709.

²² Il riferimento è alla nota tesi di Rahner che poneva l'accento sulla questione della salvezza dei non cristiani come se questo fosse l'unico problema e come se poi le differenze tra le varie religioni dovessero essere considerate irrilevanti.

²³ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 92.

È a motivo di questa storicità specifica che nasce l'esigenza di concepire l'*inculturazione* della fede come risposta al mandato missionario affidato alla Chiesa, presupponendo però, nella varietà delle culture, che «in tutte sia operante la medesima natura umana e che in ognuna sia viva la comune verità dell'essere uomini»²⁴.

Nel periodo seguito al Concilio si è però sviluppata una critica contro un presunto eccesso di occidentalizzazione del messaggio cristiano, che ha visto il proliferare di “nuove teologie” geograficamente o metodologicamente connotate per il loro carattere regionale, intese come esempi di “pensare” la fede secondo il Terzo Mondo, la tradizione africana, la dimensione della liberazione politica chiesta dall'America Latina, persino secondo il carattere prospettico della femminilità, togliendo però il carattere unico della teologia come riflessione veritativo-razionale sulla Rivelazione.

Tante teologie dunque quante possono essere le culture in cui la fede è chiamata ad incarnarsi, con lo scopo di evitare forme di “colonialismo culturale” mutate da un primato del *logos* greco che secondo le nuove teologie non avrebbe più significato. Ed è sintomatico che siano stati anche teologi europei a teorizzare la necessità di approcci teologici che porrebbero il cristianesimo come religione tra le altre i cui contenuti originari si devono rifare al messaggio biblico nel senso letterale, liberandosi dell'impianto razionale della metafisica greca, sino a teorizzare la separazione di un presunto Gesù storico dei Vangeli diverso dal Cristo della fede pensata teologicamente.

Così è proprio la cultura di questa Europa scettica e secolarizzata, che «sembra volersi congedare dalla storia»²⁵, a formulare la teoria della *deellenizzazione* del Cristianesimo come premessa liberatoria di una vera inculturazione della fede, affermando che se all'inizio del Cristianesimo la fede si è dovuta confrontare con le categorie del pensiero filosofico-metafisico mutuando la sua terminologia dal lessico greco, ciò non vale più in un mondo in cui l'orizzonte metafisico pare superato dalla desacralizzazione della natura e dall'annullamento della tradizione religiosa causate dall'Illuminismo. Ciò aprirebbe ad una nuova comprensione “adulta” di Dio e del mondo in cui non troverebbe più spazio la classica filosofia dell'essere, ma in cui tutto dovrebbe essere spiegato solo nell'orizzonte dell'immanenza garantito dal sapere scientifico. Sarebbe allora la secolarizzazione a consigliare un ritorno alle origini cristiane, come se esistesse un nucleo puro della fede separato dalla compren-

²⁴ *Ibid.*, 61.

²⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

sione razionale della teologia del *logos*. Per cui sarebbe una razionalità “debole” ad imporre l’abbandono delle categorie metafisiche tipiche del pensiero greco, onde favorire un’inculturazione che conduca all’adattamento della fede ai nuovi linguaggi della cultura relativistica.

3. La falsa alternativa tra ellenizzazione o deellenizzazione della fede

Il dibattito sulla deellenizzazione del Cristianesimo ha conosciuto una certa fortuna negli anni '60 e '70 in concomitanza con il diffondersi di una ricerca teologica volta ad *aggiornare* la presentazione della fede, e sull'onda del desiderio di poter dialogare con il mondo divenuto adulto della secolarizzazione²⁶. L'intento era di purificare il Cristianesimo da quelle stratificazioni che non appartenerebbero al suo nucleo originario, secondo l'idea che ci sarebbe un abisso tra un cristianesimo biblico, fedele alla Rivelazione, ed un cristianesimo storico che si sarebbe modificato nel tempo a seguito di un processo di inculturazione seguito all'incontro tra mondo giudaico e mondo ellenistico. Perciò molta terminologia teologica sarebbe una sovrastruttura di pensiero sovrapposta all'originale mentalità semitica e costituirebbe una forma culturale specifica non obbligatoria per la mentalità di culture diverse. In particolare, sembra quasi di sentir risuonare ancora la bruciante domanda di Tertulliano: «cos'ha da spartire Atene con Gerusalemme?»²⁷, quasi a voler amplificare la differente matrice del cristianesimo e del giudaismo dalla cultura greca, sino a riproporre la questione delle implicazioni dell'incontro tra cristianesimo e filosofia greca in maniera assai critica²⁸. Ma, se stiamo alla vicenda dell'affermarsi del Cristianesimo nell'avventura missionaria della sua prima diffusione, occorre riconoscere che l'incontro con la cultura e la mentalità filosofica dell'universo greco risale al discorso di san Paolo all'Areopago di Atene (At 17), con la proposta di dare nome a quel “dio ignoto” cui la Ragione era già pervenuta da sola. E con ciò già san Paolo mette a tema la questione dell'unità della verità nella certezza che il Dio Creatore che rende intelligibile la verità delle cose è lo stesso Dio che si rivela in

²⁶ Il tema della secolarizzazione è stato introdotto a seguito della diffusione del testo di H. Cox, *La città secolare*, cit.

²⁷ TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, VII, 9.

²⁸ Sul tema in oggetto è ancora di straordinaria sintesi e lucidità il saggio di R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in AA.VV., *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, 26-57.

Gesù Cristo²⁹. La stessa impostazione la ritroviamo nei Padri Apologisti che aprono il dialogo con la sapienza della filosofia greca, ma prima ancora nel fatto che i *Padri Apostolici* assumono come prima lingua della Chiesa la lingua greca, tanto che si può ben dire che «è questa la prima “ellenizzazione” del cristianesimo, tenendo conto che questo è il vero significato originale del verbo *hellenizo*: parlo greco»³⁰. Ciò diventa più evidente ancora nella letteratura apologetica che sceglie di misurarsi non con la letteratura o l'esperienza religiosa ma con il *logos* della filosofia greca sino all'affermazione dei primi Padri secondo cui il Cristianesimo è la “nostra filosofia”³¹.

È da notare che il dialogo tra cristianesimo e filosofia greca si basa essenzialmente sul comune riferimento al *Logos* divino, cioè ad una razionalità che dà accesso alla verità, per cui anche se la filosofia non è indispensabile alla fede, con il suo apporto «rende impotente l'attacco della sofistica e disarmo gli attacchi proditori contro la verità»³². E con queste parole, Clemente collocava la filosofia come propedeutica alla fede nel senso che «conduceva i Greci verso Cristo come la Legge faceva con gli Ebrei»³³. Così la Parola diventava non solo il veicolo dell'espressione della verità ma addirittura il luogo della piena manifestazione di Dio nel senso che il Cristianesimo considera «la venuta del *logos* nell'uomo non come il risultato di uno sforzo umano, ma come un processo che parte dall'iniziativa divina»³⁴. Ed è questa la ragione che rende il *logos* la via più adeguata per rendere intelligibile il mistero dell'essere e il senso della Storia. Perciò l'ellenizzazione del cristianesimo non è stato un accidentale episodio di inculturazione della fede ai suoi primi passi nel confronto con altre culture, e neppure un semplice *incontro*, seppur provvidenziale, tra Atene e Gerusalemme; si è trattato, infatti, di un passaggio essenziale della Rivelazione come dimostra il fatto che anche la traduzione greca della Bibbia dei Settanta in realtà è molto più che la semplice traduzione del testo ebraico: «è infatti una testimonianza testuale a se stante e uno specifico importante passo della storia della Rivelazione,

²⁹ «Lo stesso e identico Dio che fonda e garantisce l'intelligibilità e la ragionevolezza dell'ordine naturale delle cose su cui gli scienziati si appoggiano fiduciosi, è il medesimo che si rivela padre di nostro Signore Gesù Cristo. Questa unità della verità, naturale e rivelata, trova la sua identificazione viva e personale in Cristo», in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enc. *Fides et Ratio* (14.9.1998), n. 34, in *Enchiridion delle encicliche*, vol. 8, Bologna 1998.

³⁰ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 28.

³¹ Cfr. *ibid.*, 30-32.

³² CLEMENTE ALESSANDRINO, citato in *Fides et ratio*, n. 38.

³³ Il testo è riportato in R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 38.

³⁴ *Ibid.*, 47.

nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del Cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo»³⁵. In tal senso rappresenta una tappa dell'incontro fede-ragione che, senza trasformare la fede in una filosofia, riesce a fondare razionalmente due contenuti fondamentali della cultura biblica, il *realismo* e la *verità* delle sue affermazioni aprendo la strada anche alle future formulazioni dogmatiche dei primi concili che «garantiscono il realismo della fede biblica ed impediscono un'interpretazione puramente mitologico-simbolica; garantiscono la razionalità della fede biblica, che supera quel che è proprio alla ragione e alle sue possibili esperienze ma comunque si appella alla ragione e si presenta con la pretesa di enunciare la verità, di aprire all'uomo l'accesso al nucleo vero e proprio della realtà»³⁶. Grazie alla lingua greca le affermazioni bibliche trovano la loro fondazione ontologico-veritativa e non solo poetico-allegorica attraverso la categoria razionale dell'*essere* (per cui valgono i grandi principi di realtà, identità, non contraddizione), senza sminuire il carattere storico dell'*avvenimento di salvezza*. L'introdursi del tema filosofico dell'*essere* libera la fede dal pericolo di ridursi a narrazione mitica e permette di comprendere la relazione tra Dio e l'uomo in modo realistico. Un esempio di ciò è stato il processo di comprensione dell'unicità di Cristo come *Logos* e della sua capacità salvifica in quanto realmente *della stessa sostanza del Padre*, termini che sono comprensibili ed efficaci solo se collegati all'ontologia, come certezza della permanenza dell'*essere*, poiché l'ontologia «non è stata una distorsione filosofica della fede cristiana, ma la sua indispensabile espressione»³⁷, a condizione che si mantenga la prospettiva della ricerca della Verità, con cui comunque ogni fenomeno religioso deve misurarsi.

L'uso della parola *logos* come verità dell'essere non è perciò un surrettizio supporto alla fede biblica, ma è parte integrante della comprensione dell'*avvenimento dell'incontro* storico con Cristo, che nella sua particolarità ha dimostrato di rispondere alle domande di verità assoluta ed universale di cui si occupa la ragione.

L'apporto della cultura greca è stato certo di tematizzare questioni come quelle dell'*archè* (il principio che è origine e fondamento di tutto) risolto nella Creazione, ma soprattutto nell'aver indicato nel *logos* il senso della corrispondenza trasparente tra pensiero e realtà di cui Cristo è riconosciuto come il Verbo in cui «Tutto sussiste» (Col 1,18). I primi cristiani non sentirono perciò distanza tra la persona di

³⁵ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

³⁶ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 96.

³⁷ *Ibid.*, 109.

Cristo ed ogni espressione positiva del pensiero, poiché «Cristo rappresenta il principio del *logos* nella sua totalità»³⁸, per cui la verità esistenzialmente sperimentata dai discepoli nella compagnia di Cristo non poteva non coincidere con la verità delle cose create, diventando capace di valorizzare tutto, tanto che sulla base di tali considerazioni si può affermare che «non è il cristianesimo che ha creduto all'ellenismo, ma l'ellenismo che ha creduto al cristianesimo»³⁹.

Tutto ciò mostra che il Cristianesimo non solo non si è piegato a categorie culturali estranee alla sua natura, ma ha semmai valorizzato ciò che in maniera più universale gli permetteva di rendersi comprensibile ad ogni uomo, puntando sulla ragione nella sua dimensione più ampia che è certo la sua capacità metafisica di porre le questioni circa il senso della realtà, dal momento che «l'uomo non può ricevere risposta ad una domanda che non ha fatto»⁴⁰, mentre la filosofia «è il tentativo di rispondere alle domande più generali sulla natura della realtà e dell'esistenza umana»⁴¹. Il problema non è perciò se deellenizzare o meno il Cristianesimo ma di valutare qual è il nesso specifico tra fede e metafisica, intendendo la metafisica «nella sua accezione più vasta e fondamentale (delimitandosi si elimina infatti da se stessa) come la intesero i Greci: indivisa dalla santa conoscenza circa le origini del mondo, e nelle vaste dimensioni del vero, del buono, del bello»⁴², sforzandosi di argomentare sulle vere ragioni della richiesta di deellenizzazione.

Uno dei contributi più lucidi dal punto di vista teoretico è costituito dal pensiero di G. Bontadini⁴³, che argomenta partendo da chi vorrebbe rinunciare ad ogni impianto metafisico nella convinzione che la fede non avrebbe «alcun pedaggio da pagare alla metafisica»⁴⁴, dovendo sussistere in sé senza il bisogno di *preamboli razionali*, e che anzi una teologia liberata dalla sua giustificazione razionale «potrebbe riprendere il suo libero volo, in buona armonia, o per lo meno non in urto troppo violento ed insostenibile, con la spiritualità dell'uomo contemporaneo, col livello culturale del mondo adulto»⁴⁵. La tesi è che l'uomo adulto non ha bisogno di

³⁸ L'espressione è di Giustino nella seconda *Apologia* ed è citato da R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 34.

³⁹ *Ibid.*, 26.

⁴⁰ P. TILICH, *Systematic Theology* I, cit., 13.

⁴¹ P. TILICH, *Dinamica della fede*, Roma 1967, 78.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, vol. IV di *Gloria*, Milano 1977, 20.

⁴³ G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, Milano 1975.

⁴⁴ *Ibid.*, 68.

⁴⁵ *Ibid.*, 94.

conoscere i principi dell'essere, avendo superato come diceva Comte lo *stadio metafisico dei principi* (che sarebbero kantianamente inattingibili) per dedicarsi all'osservazione dei fenomeni di cui è possibile scientificamente stabilire le leggi; anzi la metafisica aristotelico-tomista sarebbe un inutile fardello controproducente per una fede immersa invece nella Storia e protesa a cogliere più il sentimento esistenziale che la struttura incontraddittoria del reale. Perciò negli anni '60 la teologia della secolarizzazione puntò molto sulla distruzione della metafisica alla ricerca di una forma pura della fede, affermando che il *teismo cristiano è un concetto relativo*, destinato ad essere smentito dalle certezze della scienza, e che pertanto era da considerarsi dannoso l'impiego delle categorie della razionalità greca per la diffusione di un Vangelo che doveva semmai adattarsi alle nuove esigenze esistenziali o di liberazione sociale dell'uomo moderno. Addirittura in un testo che ebbe una certa fortuna anche in Italia L. Dewart scrisse che «la ellenizzazione della speculazione filosofica cristiana ha costituito la condizione della possibilità dell'ateismo moderno»⁴⁶.

Questa posizione presuppone la rinuncia alla dimensione veritativa della ragione, ridotta a quanto è verificabile e calcolabile, con il risultato della vittoria di quel relativismo che è la prima causa del rifiuto della razionalità classica. L'esito è la richiesta di accettare il pluralismo come indifferenza tra le culture e le religioni, con il risultato di considerare Cristo «uno tra i tanti», uno dei tanti simboli religiosi, al punto di concludere che esistono tante interpretazioni di Dio quante sono le ermeneutiche dell'esistenza.

Questo contraddice la ricerca di un significato ultimo capace di spiegare in base al principio di non contraddizione quell'insanabile dilemma tra *essere* e *divenire* che contrappone l'esperienza della contingenza alla necessità razionale di un Fondamento increato ed autosussistente. Così appare evidente che fede e metafisica sono alleati nel voler trascendere la fattualità empirica, onde attingere alla radice dell'Essere tramite la ricerca del *logos* universale.

Per questo Benedetto XVI non ha paura di usare il termine *Logos* per indicare la vastità della ragione che si allarga alla verità della fede poiché «la ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa *umana*»⁴⁷, nel senso che l'uomo non può stare senza risposta alla sua ricerca del fondamento di tutto.

Perciò non è teologicamente né utile né sostenibile la deellenizzazione del cristianesimo, come rifiuto del *logos*; anzi il Papa ribadisce con forza che «non agire

⁴⁶ R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, cit., 50.

⁴⁷ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 142.

secondo ragione è contrario alla natura di Dio» poiché non c'è contrasto tra ciò che Dio è in sé e la ragionevolezza del pensiero umano; così come l'incontro tra la parola biblica che descrive eventi di salvezza e la logica greca che definisce le categorie razionali dell'essere non è stato casuale, bensì essenziale. Infatti l'incontro tra la fede biblica e una sorta di autentico illuminismo greco è coesenziale al rivelarsi della natura stessa di Dio, la cui trascendenza è salvata dai pericoli di immanentismo e al tempo stesso salvaguardata nel suo farsi storia della salvezza nella continuità del tempo, proprio attraverso la nozione di essere e di persona offerti dalla strumentazione teoretica greca. Infatti se Dio non fosse attingibile dalla ragione, diventerebbe un capriccioso Mistero prigioniero di un volontarismo cieco, mentre la verità lo rende accessibile e comprensibile: «la fede della Chiesa si è sempre attenuata alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia» per cui «Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito ed agisce pieno di amore in nostro favore»⁴⁸. Tale affermazione è di capitale importanza perché sottrae la fede alla deellenizzazione che ridurrebbe il cristianesimo a religione situata entro uno specifico contesto storico-linguistico, mentre la fede ha i caratteri dell'universalità proprio perché abbraccia tutta la vastità della ragione nella prospettiva metafisica che va oltre ogni riduzione della conoscenza. Nulla di più errato allora che cercare un'impossibile purezza della fede biblica al di fuori dell'elaborazione teologica che di essa ha fatto il *logos* greco. La fecondità del nesso fede-ragione è provata anche dinanzi allo sviluppo delle scienze moderne che si basano sulla matematica, il cui presupposto è che esista una corrispondenza tra la ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura, il che fa pensare ad un'unica intelligenza originaria che riporta al *logos* creatore e alla natura stessa dell'essere del cosmo. Proprio la fede nella Creazione rende, infatti, più intelligibile la realtà contro la tentazione irrazionalistica o la pretesa immanentistica di identificare Dio con il mondo, con la conseguenza che «Dio è Dio per sua natura, ma la natura come tale non è Dio. Si crea una separazione tra la natura universale e l'Essere che la fonda, che le dà l'origine. Solo allora la fisica e la metafisica giungono a una chiara distinzione l'una dall'altra. Solo il vero dio che possiamo riconoscere nella natura, tramite il pensiero, è oggetto di adorazione»⁴⁹. Così diventa contemporanea-

⁴⁸ BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

⁴⁹ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 181.

mente intellegibile il Mistero dell'origine da cui tutto proviene e la contingenza delle cose che divengono e mutano, ed è sanata la contraddizione tra essere e divenire; venendo anche superato il contrasto tra storia e metafisica poiché il Dio eterno che è *logos* accessibile alla ragione è anche l'Amore che crea e fa essere tutto, entrando nella storia e riconciliando la ricerca della verità con il bisogno di salvezza. In sintesi, il Dio della fede cristiana è sì l'Essere assoluto, il Dio della metafisica, ma è anche identicamente il Dio della Storia, il Dio che entra nella Storia e nel più intimo rapporto con noi.

4. Il dialogo del Cristianesimo con le culture parte da un ragionevole approccio al Mistero

«Solo se la fede cristiana è verità, concerne tutti gli uomini; se essa è meramente una variante culturale delle esperienze religiose dell'uomo, cifrate nei simboli e mai decifrabili, deve per necessità rimanere entro la sua cultura e lasciare le altre nelle loro»⁵⁰. In questi termini è oggettivamente posta la questione dell'universalità del Cristianesimo rispetto ad altre forme religiose, presentata con la certezza che «Gesù Cristo ha un significato e un valore per il genere umano e la sua storia, singolare e unico, a lui solo proprio, esclusivo, universale, assoluto»⁵¹, nel senso di una singolarità inclusiva e non esclusiva, cioè con la pretesa di poter raccogliere tutti semi di verità proprio per la potenza della sua specificità. Ciò non significa negare che le religioni contengano elementi di verità provenienti dall'ascolto della struttura creaturale costitutiva di ogni uomo, ma al tempo stesso nega che le religioni siano intercambiabili funzionalmente tra loro come se fossero equivalenti vie di salvezza altrettanto valide⁵². Occorre, invece, riflettere su quanto di universalmente valido ogni religione propone, per non rimanere prigionieri di qualche specifico simbolo religioso che potrebbe non rispondere alle esigenze della ragione.

Il punto unificante le differenti esperienze religiose è la natura della comprensione del Mistero di Dio, che è definibile come *senso religioso* che «non è nient'altro che la domanda di totalità costitutiva della nostra ragione presente in ogni azio-

⁵⁰ *Ibid.*, 194.

⁵¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dominus Jesus*, n. 15.

⁵² Sulla differenza tra le religioni si confronti J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 213-221.

ne»⁵³. Perciò ritorna ancora il tema del *logos* nella sua capacità di aprire ad una comprensione effettiva del nesso tra l'Essere supremo e gli enti concreti (intendendo con ciò anche le circostanze che accadono), sapendo che «l'essere assoluto si serve, per manifestarsi nella sua abissale personale profondità, della forma del mondo nella sua duplice lingua: ineliminabile finitezza della forma singola e rimanendo incondizionato e trascendente di questa forma singola all'essere in generale»⁵⁴. È la dinamica per cui ogni realtà diventa il segno che rimanda a Dio, divenendo in ciò significativo per l'uomo in quanto gli trasmette il fascino di un "di più" che sfonda le apparenze. Sta qui l'essenza della *religiosità*: «Intravedere nel rapporto con ogni cosa qualcosa d'altro significa che il rapporto stesso è un avvenimento; e se l'uomo non guarda il mondo come "dato", a partire dal gesto contemporaneo di Dio che glielo dà, esso perde tutta quanta la sua forza di attrattiva, di sorpresa, di suggestione morale, vale a dire di suggerimento di adesione a un ordine e ad un destino delle cose»⁵⁵.

La prima evidenza che il pensiero greco colse con stupore è l'imporsi della *presenza* di qualcosa, presenza che sfugge alla reazione istintiva di paura dell'ignoto se nasce il presentimento della corrispondenza tra il *logos* della realtà e il *logos* dell'uomo, cioè tra una legge che regola gli eventi della realtà e la struttura razionale dell'io. Infatti la realtà, avvertita come corrispondenza con la ragione, suscita un'*attrattiva* che rimanda verso un *Altro* che ne spieghi l'origine (*archè*) e la causa (*aitia*) perché tutto divenga intelligibile, cioè penetrabile nel suo linguaggio specifico. È quanto la cultura greca ha elaborato inventando il termine *logos* in quanto legame dei frammenti dentro una totalità ordinata definita come *kosmos* (universo armonicamente disposto nell'ordine dei suoi fattori). Così il mondo può diventare una parola che rinvia al suo autore, come è nel principio di creazione che suscita nell'io l'attrattiva verso le cose in quanto opera di un *Altro* che ne è l'ultimo significato.

Il Mistero non è però l'*incomprensibile*, ma è il termine per denominare ciò che va oltre ogni limite ontologico per poter essere vera spiegazione di ciò che esiste in termini contingenti. In questo senso è il vero *oggetto della ragione* quando se ne spalanchi tutta la vastità, cioè quando la si dispieghi nelle sue capacità più ampie. E all'intuizione del Mistero giunge la ragione quando non venga accecata dai pregiudizi e svolga il suo vero compito di comprendere il senso dell'esistere del mondo:

⁵³ L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, Milano 1998, 21. Sul senso religioso si veda soprattutto l'omonimo testo di L. GIUSSANI tradotto recentemente anche in lingua araba.

⁵⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 36.

⁵⁵ L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 17.

qui l'*ontologia* come ricerca sul senso dell'essere e la *religione* come percezione dell'*Interesse supremo* che riempie la vita dandole salvezza tendono a coincidere⁵⁶. Occorre precisare però che «la ragione secolarizzata non è in grado di entrare in un vero dialogo con le religioni. Se resta chiusa di fronte alla questione di Dio, questo finirà per condurre allo scontro delle culture»⁵⁷; perciò la posta in gioco è altissima, poiché si tratta di sapere quale *forma di ragione* si intende applicare al dialogo tra culture e religioni. Certo il compito del cristianesimo non può limitarsi ad una generica *inculturazione*, fondata su un dialogo di compromesso “al ribasso”, né rinunciare alla fondamentale distinzione tra *senso religioso e fede*⁵⁸. L'incontro deve invece avvenire sul terreno fondativo della *ragione*, chiamata a sanare la contraddizione esistente tra *essere e non-essere*. Argomenta acutamente G. Bontadini: «il fatto, la contingenza di qualcosa, anche di un granello di sabbia, si presenta in contrasto con la ragione: è assurdo che dell'essere possa non essere. Di fronte a questo assurdo il mondo greco reagisce introducendo il concetto di materia, ma è un palliativo che equivale ad una resa. L'individuo, infatti, per materiale che sia, non è un nulla, ha una sua positività, grande o piccola che sia, e perciò non può non essere. La teoria della materialità non è che la tematizzazione dell'ammissione di un dominio dell'irrazionale, dominio che la ragione non può ammettere....solo la dottrina cristiana della creazione toglie l'irrazionalità, perché mostra che quel non-essere dell'ente, che risulta sullo specchio dell'esperienza, non è che il portato dell'atto creatore, il quale è eterno, essendo identico a Dio stesso»⁵⁹. Così proprio la metafisica dell'*essere* introdotta dai Greci salva la realtà dall'assurdo affermando un'*ontologia della differenza*, che ponendo al tempo stesso la *differenza ontologica tra l'essere di Dio e gli enti creati* e la loro stretta unità nel gesto della creazione, è anche la garanzia che salvaguarda l'uomo dal fatalismo della necessità conferendogli lo spazio della libertà dinanzi a Dio. L'originalità del pensiero cristiano nel concepire il rapporto tra l'uomo e Dio porta così a due fondamentali acquisizioni richiamate da von Balthasar: «l'insuperabile divisione tra Dio e l'uomo e la trascendenza dell'uomo

⁵⁶ Sul tema dell'unità intenzionale che collega l'autentico pensare filosofico con il contenuto della religione biblica è ancora interessante il saggio di P. TILICH, *Religione biblica e la ricerca della realtà ultima*, Fossano 1971.

⁵⁷ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

⁵⁸ «Mentre la religiosità nasce dall'esigenza di significato destata dall'impatto con il reale, la fede è riconoscere una presenza eccezionale, corrispondente in modo totale al proprio destino, ed è aderire a questa presenza» (L. GIUSSANI – S. ALBERTO – J. PRADES, *Generare tracce nella storia del mondo*, cit., 22).

⁵⁹ G. BONTADINI, *Metafisica e deellenizzazione*, cit., 112.

verso e dentro la sfera di Dio, in cui egli trova la sua salvezza, grandezza e gloria»⁶⁰.

La necessaria distinzione razionale tra l'io e Dio dice del rapporto dell'uomo con l'infinito e della impossibilità di eguagliarlo, ed è su tale distinzione (che tra l'altro è l'antidoto ad ogni immanentismo di stampo neo-platonico, spinoziano, hegeliano) che si regge anche la possibilità di distinguere il vero dal falso poiché «la distinzione tra vero e falso è indissolubilmente connessa alla distinzione tra Dio e il mondo»⁶¹; e quando si allontana Dio dalla comprensione che la ragione può averne immaginandolo come arbitrio irrazionale, anche la nozione di bene e male si indebolisce sino a scomparire nell'indifferenza/indistinzione dei vari panteismi. La religione biblica pone invece la riconciliazione tra Dio che opera nella storia individuale di un popolo e la portata universale del suo essere, perché «fra Dio e noi, fra il suo eterno spirito creatore e la nostra ragione creata esiste una vera analogia»⁶² e il dio veramente divino è «quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»⁶³.

Da questa certezza razionale può scaturire un dialogo interreligioso che eviti la deriva del *relativismo*⁶⁴ in nome del primato teoretico e pratico della Verità, nella prospettiva per cui l'oggetto della ricerca è il Mistero in quanto indeducibile dal calcolo umano ed incommensurabile per una ragione «orientata totalmente ad impadronirsi del mondo»⁶⁵. Compito delle religioni è tener vivo questo legame dialogico radicandolo nella comune ricerca del volto di Dio e nella certezza della comune natura dell'uomo, che «nella profondità della sua esistenza, viene intercettato dalla verità stessa. Solo il fatto che le nostre anime sono toccate di nascosto dalla verità spiega la fondamentale apertura di tutti e di ciascuno verso l'altro, e spiega le essenziali convergenze che esistono anche tra le culture più remote»⁶⁶.

⁶⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Nello spazio della metafisica. L'antichità*, cit., 49.

⁶¹ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 226.

⁶² BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università*, cit.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Sulla questione del relativismo mi permetto di rimandare a un mio precedente contributo: G. P. COTTINI, *Verità e relativismo*, in *Rivista Teologica di Lugano* 1 (2006) 141-154.

⁶⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana* (22.12.2006).

⁶⁶ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, cit., 67.

5. Conclusioni: la natura ultima del *logos* è l'amore

Alla fine del nostro percorso che ha sottolineato alcuni aspetti problematici del processo di *inculturazione* (fuorviante se letto come compromesso sincretistico, utile se visto nell'ottica dell'incontro e del dialogo veritativo tra culture) ed ha criticato la pretesa della *deellenizzazione* come incapace di comprendere pienamente le ragioni della fede, è importante ricordare che la natura ultima e profonda del *logos* è l'*Agape*.

La domanda sulla Verità coincide, infatti con la domanda sull'amore poiché «il primato del *logos* e il primato dell'amore si rivelano identici»⁶⁷. L'uomo cerca uno spazio sicuro in cui essere amato e la rivelazione gli dice che «l'unico Dio, che è la sorgente di ogni essere, ama personalmente l'uomo, lo ama appassionatamente e vuole a sua volta essere amato da lui»⁶⁸, e che Dio è «la sorgente originaria di ogni essere; ma questo principio creativo di tutte le cose – il *logos*, la ragione primordiale – è al contempo un amante con tutta la passione di un vero amore»⁶⁹. La creazione è il primo aspetto della “storia d'amore” che Dio instaura con l'uomo ed è segno di amicizia con il Mistero di Dio proprio nella coincidenza di *logos* e *agape*, che Benedetto XVI ha indicato come programma di vita per la Chiesa: «La forte unità che si è realizzata nella Chiesa dei primi secoli tra una fede amica dell'intelligenza e una prassi di vita caratterizzata dall'amore reciproco e dall'attenzione premurosa ai poveri e ai sofferenti ha reso possibile la prima grande espansione missionaria del cristianesimo nel mondo classico-romano», a testimonianza che anche oggi la strada maestra dell'evangelizzazione è «questa unità tra verità e amore nelle condizioni proprie del nostro tempo»⁷⁰.

⁶⁷ *Ibid.*, 191.

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.

⁶⁹ BENEDETTO XVI, Lettera enc. *Deus caritas est*, n. 10.

⁷⁰ BENEDETTO XVI, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*, cit.