

**Quarto Ciclo del Seminario
“Immanenza e Trascendenza”**

-

**Ecce homo:
*la visione antropologica cristiana a cinquant'anni dal
Concilio Ecumenico Vaticano II***

Relazione di Alessandro Baccaglini

Franco Miano

Persona e società nel Concilio Ecumenico Vaticano II

Al cuore della dottrina antropologica cristiana, attraverso il tema dell'incarnazione, si delinea in modo eminente un movimento di dialettica tra immanenza e trascendenza: l'intervento del Professor Franco Miano declina tale tensione dialettica a livello del rapporto tra dimensione individuale-interiore e dimensione relazionale-estriore, nelle istanze etiche e sociali portate innanzi dal Concilio Ecumenico Vaticano II.

Miano sottolinea innanzitutto l'importanza nella storia delle riflessioni che l'uomo ha esercitato sulla propria condizione, di quel capitolo centrale che indubbiamente la concezione antropologica cristiana costituisce; prendendo le mosse dall'idea portante che pensa l'uomo come creato a "immagine e somiglianza" di Dio, il Concilio cerca di veicolare e tradurre nel nostro tempo il significato di tale concezione, proponendo nel *Gaudium et Spes* una particolare accentuazione degli aspetti legati all'impegno sociale.

Dalla lettura di alcuni passi del testo è dapprima possibile ricavare una affermazione della centralità dell'uomo conforme alla tradizione cristiana, ma anche alcune indicazioni volte a ridimensionare il significato di questa centralità: essa non denota un arido antropocentrismo, né vuole suggerire la liceità di un atteggiamento proprietario nei confronti del mondo; al contrario, nella costitutiva relazione che lo vincola al rapporto a Dio, ai suoi simili e alle altre creature, l'uomo è tale nella propria individualità soltanto all'interno di un contesto relazionale da cui nessuna arroganza egocentrica può separarlo. E d'altronde, se nella prospettiva conciliare sono ribadite la grandezza e la dignità dell'uomo, ne sono ugualmente messi in luce i limiti e la miseria; è però sempre l'indelebile somiglianza con il Creatore il punto fermo attorno al quale si articolano i brani del *Gaudium et Spes* menzionati da Miano.

Proprio a partire da questa immagine divina inscritta nel cuore dell'uomo si incardina infatti il nesso inscindibile tra dimensione personale e dimensione sociale, attraverso il quale soltanto si possono cogliere l'essenza e la dignità della persona umana. Proseguendo nella lettura e nel commento del testo Miano cerca infatti di rispondere alla domanda: cosa rende tale la persona umana? Cosa fa di un uomo un uomo?

La dignità dell'uomo risiede nella coscienza morale. Nella sua interiorità, nel suo cuore, egli trova una legge scritta da Dio e solo nell'obbedire ad essa egli incontra la propria natura autentica e la propria grandezza. Ciò che lega l'uomo a Dio è da sempre la sua coscienza, e tuttavia già nella coscienza del singolo si articola un duplice movimento: la presenza di Dio nel cuore di ogni uomo, la dimensione soggettiva in cui ognuno trova la Legge nel proprio intimo, non confligge, ma al contrario apre alla dimensione oggettiva della Legge; andando oltre si può allora affermare che è nella profondità di noi stessi che rinveniamo il vincolo inestricabile tra soggettività e oggettività.

Noi obbediamo alla Legge esattamente nella misura in cui la avvertiamo come nostra, sostanzialmente costitutiva di noi stessi ed è in ciò che la fedeltà alla coscienza non contrappone - ma congiunge-, l'amore per Dio e l'amore per il prossimo. Il cristianesimo pensa allora sempre la persona in una prospettiva relazionale, poiché proprio l'etica inscritta nel cuore del singolo, diviene costitutivo vincolo ad altri.

Per comprendere a fondo il rapporto essenziale persona-società messo in risalto nel Concilio, Miano suggerisce infine di considerare il significato dei termini del binomio vocazione-responsabilità: ogni uomo può infatti rinvenire la presenza di Dio in se stesso e nella sua vita, secondo una vocazione che non appartiene solo ad alcuni, ma che si dà per tutti e sempre, declinando per ciascuno la parola

di Dio che lo chiama, la sua propria vocazione. Ma la vocazione e la pro-vocazione da parte di Dio possono venire sia dall'interno che dall'esterno, in quella già menzionata inscindibilità dell'amore per Dio e dell'amore per il prossimo; la responsabilità come risposta -dunque come amore-, di un io verso un tu, fa infatti tutt'uno con la vocazione che si rinviene nella propria interiorità e questa responsabilità, questo amore verso il "tu", si declinano sempre e nel contempo anche nel rapporto alle istituzioni: non c'è infine contraddizione tra Amore e Giustizia.

La vocazione non è mai solo egoistica realizzazione di sé, ma si esprime nella partecipazione ad un fine comune, l'etica non può mai essere un'etica di carattere individualistico.

Al centro dell'antropologia cristiana, nella riproposizione che il Concilio vuole veicolare, si può così scorgere una apertura costitutiva dell'uomo all'amore per Dio e per il prossimo, che si traduce nell'esigenza di pensare la dimensione individuale sempre all'interno di un contesto sociale e istituzionale, entro l'orizzonte del perseguimento di un bene che non può che essere comune.

Armido Rizzi

“Extra ecclesiam nulla salus”: la tradizione cristiana

Il Professor Armido Rizzi svolge in due giornate successive un raffronto tra la tradizione cristiana e le novità che rispetto ad essa sono introdotte attraverso le istanze del Concilio Ecumenico Vaticano II. Novità e tradizione sono associate a due differenti posizioni che, rispettivamente, trovano espressione nella formula *“Extra ecclesiam nulla salus”* e in quella che, diversamente, recita *“Extra conscientiam nulla salus”*. Nel rapporto tra le due formule si snoda il passaggio dall’affermazione della centralità della Chiesa che per secoli ha dominato la teologia cristiana -e in particolare cattolica- all’apertura, veicolata dal Concilio II, nei confronti di realtà esterne all’istituzione cristiana.

In questo primo intervento Rizzi si propone di delineare una breve storia della posizione tradizionale, ribadita da ultimo nel Concilio Vaticano I, con l’intenzione però di indicare in sede conclusiva il termine mediano che, tra l’istituzione ecclesiastica e la coscienza del singolo, custodisce lo specifico religioso del cristianesimo, e che può così formularsi: *“Extra Christum nulla salus”*.

I. Esclusivismo

L’affermazione *“extra ecclesiam nulla salus”* viene abitualmente associata ad una concezione teologica della salvezza detta “esclusivismo”: con essa si escludono cioè dalla salvezza coloro che non appartengono alla Chiesa.

Il significato originario di questa formula, impiegata per la prima volta dal Padre della Chiesa Cipriano, era in verità differente: Cipriano si riferiva a coloro che pur essendo cristiani non pensavano o non agivano in modo conforme ai principi cui un cristiano deve attenersi e così facendo si ponevano “fuori della Chiesa”; la formula voleva dunque indicare come un cristiano che tradisca i principi della sua fede, sia sul piano teorico, sia sul piano pratico, non possa salvarsi.

Solo in seguito essa è venuta a significare la necessità di entrare nella Chiesa per mezzo del battesimo ai fini del raggiungimento della salvezza, veicolando così la perentorietà di una affermazione secondo la quale chi non è battezzato non si può salvare. Proprio la durezza di tale perentorietà ha dato tuttavia luogo a riflessioni che, pur attenendosi alla cogenza della regola, potessero contemprarne le eccezioni: ad esempio, con una posizione di notevole apertura, Tommaso d’Aquino scorgeva un *votum implicitum baptismi* in tutti coloro che agiscono e vivono come se fossero cristiani, ovvero secondo una coscienza retta; agire da cristiani pur non essendolo equivaleva per Tommaso a desiderare il battesimo.

Il problema di come modulare l’inamovibilità del principio *“extra ecclesiam nulla salus”* tornò d’altronde a proporsi alle soglie dell’età moderna: da un lato infatti nel Rinascimento, con il rifiorire dell’interesse per la classicità greca e latina si riscopriva anche la grandezza del magistero etico e spirituale di culture pre-cristiane; dall’altro, in seguito alla conquista dell’America, i missionari entrarono in contatto con le culture degli indigeni ancora estranee al messaggio cristiano; infine, quattro secoli più tardi, nell’ambito del Concilio Vaticano I, si riaffermava da un lato la necessità della Chiesa per la salvezza, ma introducendo, dall’altro, il tema della cosiddetta “ignoranza invincibile”: concordemente con quanto già aveva affermato Tommaso d’Aquino, si ammetteva cioè che la misericordia divina potesse offrire salvezza anche a chi -senza sua colpa- non avesse cognizione del disegno divino.

II. Pluralismo e Inclusivismo

Conclusa la breve panoramica sul significato della posizione cosiddetta “esclusivista”, nonché sulle istanze di flessibilità ad essa interne, Rizzi prosegue mettendo in risalto la dimensione di apertura che nel Concilio Vaticano II può cogliersi attraverso alcune sollecitazioni, contenute nel testo *Nostra Aetate*: in esse la Chiesa, attestando la verità e la sacralità implicita nelle altre religioni, esorta i cristiani ad un dialogo con coloro che praticano culti differenti; proprio da simili sollecitazioni scaturiscono due concezioni teologiche che, apparentemente simili, implicano posizioni nettamente distinte e distinguibili: sono il *pluralismo*, da una parte e l'*inclusivismo* dall'altra.

Entrambe -ma in modo particolare il pluralismo-, devono essere comprese alla luce di alcuni eventi verificatisi negli ultimi decenni e delle conseguenze che questi hanno comportato. In particolar modo, la decolonizzazione dell'Asia e quella dell'Africa hanno determinato un indebolimento della cultura europea nei paesi colonizzati, ed un riaffiorare delle culture e delle religioni originarie che ha posto agli esponenti del mondo cristiano l'esigenza di dialogare con tali religioni; parimenti l'ampio movimento migratorio dal Terzo Mondo all'Europa ha ugualmente promosso il contatto tra cristianesimo e altre religioni, così come le persecuzioni di Mao ed il conseguente esodo di religiosi orientali hanno veicolato l'incontro con la dottrina buddista; da ultimo in un clima culturale caratterizzato da un accentuato scambio con culture differenti, il V centenario (1992) della “scoperta” dell'America ha per la prima volta attenuato la lettura trionfalistica del passato che nelle celebrazioni precedenti aveva sempre significato una assolutizzazione dello sguardo europeo sul mondo.

Su questo sfondo è dunque possibile comprendere cosa sia innanzitutto il pluralismo, sebbene, a causa della pluralità di impostazioni che tale movimento conosce al suo stesso interno, ci si debba astenere da una definizione univoca.

Rizzi prende le mosse da un riferimento all'opera di Paul Knitter dal titolo *Senza Buddah non potrei essere cristiano*: attraverso un confronto con la dottrina buddista Knitter afferma di aver compreso più a fondo il cristianesimo, e soprattutto di averne potuto scavalcare quell'impalcatura dogmatica che, frutto di una tradizionale elaborazione concettuale in categorie greche, non appartiene tuttavia ai contenuti del Nuovo Testamento.

L'esigenza di una de-dogmatizzazione, ovvero di una de-ellenizzazione del cristianesimo, è un tratto accomunante degli autori che propugnano una concezione pluralista, essendo d'altronde il dogma, che richiude la dottrina in affermazioni nette e inflessibili, lo strumento stesso di ogni esclusivismo; se in ciò Rizzi si dichiara in perfetto accordo con le istanze del pluralismo, afferma tuttavia di non condividere quelle posizioni che rinunciando al dogma sfociano però in una *teodicea gesuanica* nel momento in cui giungono a rifiutare parimenti la cristologia: il Cristo è così ricondotto alla semplice figura del Gesù storico, la cui predicazione sarebbe l'annuncio di un Dio che è possibile considerare al centro di ogni forma di religione.

Rizzi afferma che ciò equivale ad una incomprendimento del *kerigma*, ovvero del cuore stesso del messaggio cristiano: che Gesù sia il Cristo, ovvero il Messia ed il Salvatore, non è una proposizione appartenente al dogma, ma è quanto detto autenticamente nel messaggio di salvezza contenuto nei Vangeli. Ciò che tutti i quattro Vangeli mettono in risalto è infatti non tanto la predicazione di Gesù quanto la narrazione della sua passione, ovvero della sua morte in obbedienza al Padre, e della sua resurrezione, ciò in cui egli è propriamente identificato come Cristo.

Non si può dunque abbandonare la cristologia per trovare un Gesù senza Cristo, perché la cristologia nasce non con il dogma ma con l' "evangelo". Gesù come Cristo, Messia e Salvatore è al

centro del *kerigma* cristiano e ne costituisce la specificità: Gesù è il Cristo in quanto è morto in obbedienza al Padre, e in questa sua obbedienza ha ridisegnato l'obbedienza del mondo intero a Dio, facendo riemergere l'umanità da quel peccato che sarà chiamato "peccato originale". La risposta di Dio al peccato dell'uomo è stata l'aver mandato Gesù Cristo tra noi e l'essersi incarnato in lui.

L'inclusivismo, la seconda corrente teologica che era stata associata alle sollecitazioni del Concilio II consiste per Rizzi proprio in questo, nell'abbracciare il vero e il sacro che recano tutte le religioni, pur tenendo fermo che l'essenza della fede cristiana è di essere fede in Gesù Cristo: il Gesù storico con la sua morte e resurrezione diventa così il Cristo della fede. Questo non significa sostenere che chi non crede in Cristo non si possa salvare, al contrario: proprio perché la morte e resurrezione di Cristo hanno una efficacia che raggiunge anche chi non crede, la fede cristiana può "includere" nella salvezza tutti gli uomini.

Concludendo Rizzi giunge così a indicare quel luogo mediano che tra le affermazioni "*extra ecclesiam nulla salus*" ed "*extra conscientiam nulla salus*" consente di salvaguardare il fulcro della religiosità cristiana, in ciò che recita la formula "*extra Christum nulla salus*".

Armido Rizzi

“Extra conscientiam nulla salus”: la novità conciliare

Il Professor Rizzi esordisce con una ricapitolazione di quanto detto il giorno precedente: rispetto alla posizione esclusivista che nella tradizione cristiana ha trovato espressione nella formula “*extra ecclesiam nulla salus*”, il Concilio II ammette una salvezza “*extra ecclesiam*” e riconosce quanto di vero può esservi nelle altre religioni, pur tenendo ferma la irrinunciabile specificità del cristianesimo, riposta nella fede in Cristo come “via, verità e vita”.

In questo senso Rizzi mostra come il pluralismo, se da un lato riconosce giustamente una dimensione di verità presente in ogni religione, e propugna una de-dogmatizzazione –dunque una de-ellenizzazione- del *kerigma* cristiano, vada però troppo oltre quando dall’altro giunge a rifiutare la cristologia, affermando un teocentrismo universale che nel cristianesimo si darebbe attraverso la predicazione di Gesù; valorizzando il Dio predicato da Gesù e tralasciando l’identità di Gesù stesso, la posizione pluralista finisce col fraintendere il *kerigma* cristiano, che è annuncio di Gesù come Cristo, come Redentore, morto in obbedienza al padre e risorto: le narrazioni dei vangeli si concentrano non a caso sul motivo della passione in cui Gesù si eleva a figlio di Dio e non sulla sola predicazione.

E’ pertanto preferibile una posizione di tipo “inclusivista”, che abbracciando le verità delle altre religioni non rinunci cioè all’identificazione di Gesù con il Cristo. Ciò permette di conservare il significato profondo del *kerigma*, e di ammettere nello stesso tempo una salvezza anche al di fuori della fede cristiana: la redenzione operata da Cristo, secondo una prospettiva inclusivista, ha infatti una portata che raggiunge anche chi si pone al di fuori del cristianesimo.

Salvando allora quel termine centrale rappresentato dall’affermazione “*extra Christum nulla salus*”, si può passare dalla chiusura di un “*extra ecclesiam nulla salus*” all’apertura di una concezione che scorge la possibilità della salvezza a partire dalla coscienza etica presente in ogni uomo, senza con ciò sacrificare lo specifico religioso cristiano.

Nell’intento di delineare i tratti della prospettiva conciliare, Rizzi viene dunque al tema del giorno, cominciando dal commento di alcuni passi del testo *Gaudium et Spes*.

Il *Gaudium et spes* fa riferimento al libro del Deuteronomio, laddove Dio si proclama come “unico Dio”; il monoteismo così formulato è poi gradualmente recepito e compreso attraverso le predicazioni dei profeti, dapprima in senso relativo –Dio è l’unico Dio per Israele- infine come monoteismo assoluto –Dio è l’unico Dio per tutti i popoli.

Rizzi si sofferma però sull’ingiunzione dell’amore per Dio (“Amerai il Signore tuo Dio...”) e sul fatto che una simile legge sia “scritta nel cuore” dell’uomo, per poi sviluppare la sua argomentazione intorno alla nozione di coscienza come sede della legge morale.

L’amore per Dio è comprensibile analogamente all’imperativo categorico kantiano: esso non determina una naturale sottomissione al suo contenuto, al contrario dischiude l’ambito di una libertà in cui Dio pone da sempre l’uomo di fronte alla possibilità di scegliere tra il bene e il male; il condizionamento dell’imperativo non nega ma al contrario fa scaturire la libertà che deriva dalla coscienza morale stessa: la legge morale inscritta nel cuore dell’uomo lo vota all’amore per Dio e nel sigillo di questo vincolo sorge la libertà che è anche libertà di scegliere il male, sebbene la Legge affermi che solo chi sceglie il bene può accedere alla felicità.

Il termine chiave è per Rizzi quello di “cuore”: la parola non designa qui la sede degli affetti, dell’*eros*, ma il luogo in cui la volontà di Dio si rende conoscibile e chiama a sé. L’amore per Dio non è dunque affetto ma osservanza della legge; esso si distingue in modo irriducibile dall’amore

verso il prossimo, ma può coniugarsi con quest'ultimo e compenetrarlo: l'amore per l'altro può - e deve - divenire una incarnazione dell'amore per Dio. D'altronde il comandamento "Ama il prossimo tuo come te stesso" non impone tanto di amare il prossimo di quello stesso amore che abbiamo per noi stessi, quanto di far incarnare il nostro amore per Dio nell'amore per l'altro.

L'essere umano è infatti cuore e carne: la carne è il bisogno, ciò di cui abbiamo bisogno per vivere, mentre il cuore è la sede della legge morale. L'*eros* come pulsione è legato al bisogno, e possiamo amare l'altro in un modo emotivo, empatico, mosso cioè da *eros*; tuttavia l'altro, il prossimo, non è solo chi ci sta di fronte fisicamente e ci muove a compassione ma è chiunque: è pertanto necessaria l'equità della legge. Amare l'altro attraverso l'amore per Dio, significa così coniugare l'affetto con l'osservanza della legge: il bisogno dell'altro diviene allora il diritto dell'altro, laddove il "diritto" è una codifica dei nostri stessi doveri nei suoi confronti; solo quando decliniamo l'amore di Dio nell'amore per l'altro, possiamo arrivare a sentire il dovere di aiutare il prossimo come il nostro stesso bisogno

La coscienza sorge allora come la libertà che l'imperativo categorico dischiude; essa non risiede nella natura umana, ma è un elemento sovra-naturale, ciò in cui propriamente si esplica l'alleanza di Dio con l'uomo. La coscienza è ciò in cui, nell'uomo, risiede Dio stesso, al di là della Chiesa e delle diverse religioni. Nella sua coscienza ogni uomo si trova al cospetto di Dio, nella coscienza risiede il cuore di verità di ogni religione: essa è l'espressione fondamentale della Grazia.

In conclusione Rizzi menziona l'espressione secondo la quale gli uomini si dicono di "buona volontà", affermando che la volontà diventa buona soltanto quando abbraccia Dio.

Per essere salvati non basta dunque credere nella morte e nella resurrezione di Cristo in obbedienza al padre, perché ciò che salva è acconsentire noi stessi all'obbedienza al padre, ovvero alla legge morale.

Marco Ivaldo

Uomo e trascendenza fra filosofia ed esperienza religiosa

Nel suo intervento il Professor Ivaldo affronta il tema dell'immanenza e della trascendenza attraverso una esposizione di alcuni tratti salienti del pensiero di Roberto Caracciolo e Luigi Pareyson.

Si tratta di due autori accomunati innanzitutto dall'esigenza di un confronto con lo scenario filosofico e spirituale dischiuso dal nietzscheano annuncio della "morte di Dio" e da una riflessione che –seppur con approcci distinti- vuol fare i conti con quella dimensione concreta dell'esistere che è messa in risalto da autorevoli esponenti della filosofia novecentesca quali Martin Heidegger e Karl Jaspers; inoltre sia Caracciolo che Pareyson pongono nel contempo grande attenzione all'esperienza religiosa, ovvero a quella regione dell'esistenza stessa, in cui questa si coglie come costitutivamente aperta al rapporto con ciò che la trascende.

I. Alberto Caracciolo: filosofia trascendentale del religioso

Caracciolo approda alla filosofia dell'esistenza di Heidegger e Jaspers provenendo da un attento studio della *Critica del giudizio* di Kant, e conferisce all'analisi dell'esistenza una valenza trascendentale, intendendola cioè come analisi delle strutture che costituiscono e sovra-determinano ogni esperire umano.

La coscienza stessa dell'uomo può infatti cogliersi secondo Caracciolo in quanto costituita e regolamentata da strutture fondamentali (quali l'essere-nel-mondo, la temporalità, la spazialità, la storicità, la religiosità, etc.) in cui essa è in modi differenti sempre posta di fronte a ciò che la eccede, a ciò che supera e trascende la sua finitezza.

La religione, intesa come apertura allo spazio della trascendenza, è dunque la struttura più propria della coscienza, essendo questa, in ogni sua espressione, un rapportarsi a ciò che la trascende; ma la religione è parimenti l'attuazione concreta di tale rapporto, nel momento in cui l'uomo giunge a farne esperienza diretta.

Il rivelarsi della trascendenza che caratterizza il momento religioso, ha d'altronde luogo da un lato in figure storiche e culturali, secondo ciò che Caracciolo chiama il *principio della confessione*, dall'altro attuandosi concretamente soltanto nelle profondità della coscienza individuale, nell'interiorità del singolo in cui brilla sempre il *lumen Dei*, -ed è questo il *principio della libertà*.

E' inoltre importante sottolineare come la religiosità debba così considerarsi un momento antecedente rispetto a quello della fede propriamente detta: l'uomo è infatti costitutivamente aperto al rapporto alla trascendenza e in questo senso può sempre dirsi "religioso"; che tuttavia egli possa afferrare una forma concreta del rivelarsi di tale trascendenza e ancorarsi ad essa, questo soltanto è ciò che appartiene al momento della fede.

L'esperienza religiosa è dunque dinamizzata da un movimento relazionale in cui immanenza e trascendenza si compenetrano: da un lato abbiamo l'uomo e il mondo che questi abita, dall'altro la trascendenza intesa come ciò che eccede ma insieme attraversa la finitezza dell'uomo e del mondo intero. E' d'altronde entro un rapporto imprescindibile e originario alla trascendenza che uomo e mondo sono tali, ed è per questo che anche laddove l'uomo non giunge alla fede, a scorgere e ad afferrare cioè una immagine definita della trascendenza, egli è sempre rivolto ad essa, è sempre religioso.

Questo è di importanza capitale se si vuole cogliere la specificità del nostro tempo, posto sotto il segno di quel *nihil* con cui il nichilismo, all'indomani della compiuta "morte di Dio", ci costringe a

fare i conti: il *nihil* può essere pensato come mero “niente” - come niente oggettivistico -, o al contrario come autentico nulla, come ciò che, delimitando la finitezza del mondo, ne dischiude lo spazio del senso.

La trascendenza è infatti per Caracciolo il “puro nulla” alla luce del quale emerge la finitezza, il male co-essenziale al mondo e all’uomo in quanto creature, ma a partire dal quale si apre parimenti lo spazio per la domanda sul senso, che chiede: «perché l’essistere di ciò che esiste e non il nulla?» Così se questo nulla mette dapprima in evidenza il limite, la possibilità strutturale del male, della malattia, dell’errore, esso pone sempre nel contempo l’esigenza di una invocazione di senso, di una redenzione; esso afferma in definitiva il *dover essere* del Bene, e conduce a scorgere già nel fondo del domandare, la possibilità di una risposta.

Tanto l’ateo quanto il credente si rapportano al nulla della trascendenza, sono cioè religiosi: entrambi muovono dall’evidenza della finitezza che muove all’invocazione del senso, invocazione che nella nostra epoca si fa più che mai vibrante, seppure nella sua forma puramente interrogativa. Essenziale è allora, in un dialogo tra religiosità atea e fede, restare in ascolto, in attesa della possibilità di una risposta, della possibilità che, proprio dal nulla cui il nichilismo ci mette di fronte, affiori una nuova immagine di Dio.

II. Luigi Pareyson: ermeneutica dell’esperienza religiosa

Ugualmente toccato dalle problematiche dell’esistenzialismo, Pareyson giunge a formulare un personalismo ontologico che pensa l’essenza della persona come rapporto all’essere e che si esplicherà compiutamente in una vera e propria “ontologia della libertà”, in cui la libertà stessa diviene cioè reale via d’accesso alla verità. L’offrirsi della verità chiama così in causa un contesto eminentemente etico, poiché questa si affida proprio alla libertà dell’uomo, sempre tesa tra la possibilità permanente del male, ed il suo superamento nell’affermazione del divino. Non è allora un caso se la religione -come esperienza originaria del disvelarsi della verità in forma di narrazione mitica-, allude a temi di natura etica in grado di interessare tutti gli uomini, credenti e non: compito della filosofia è così di interrogare il mito, non per ricondurlo alle categorie oggettivanti del *logos*, ma per valorizzarne la portata simbolica e rivelativa ed enuclearne la dimensione universale, ciò che in esso interessa non solo il credente ma ogni uomo in quanto uomo.

Nel mito filosofia e religione si incontrano proprio al cospetto di quel rapporto originario alla trascendenza che l’uomo avverte ogni qualvolta faccia esperienza del limite, di ciò che lo eccede nel suo essere e nel suo conoscere. L’inconscio, nel suo sfuggire alla coscienza, la storia nell’indisponibilità di passato e futuro, la natura nella sua potenza materna e insieme distruttrice, il dovere nel richiamare all’assolutezza della legge morale: sono tutti questi degli ambiti che per Pareyson mettono l’uomo di fronte al proprio limite e dunque al trascendente; e l’uomo stesso d’altronde, in quanto rapporto all’essere, esiste sempre entro il differimento di un movimento di auto-trascendenza, ciò in cui consiste l’essenza stessa della libertà. Dunque in ciò che lo supera in quanto altro da sé, ma parimenti nel suo stesso esistere, l’uomo è sempre al cospetto di una trascendenza, di una verità che si svela sottraendosi, di un Dio che si nasconde proprio nella misura in cui si rivela; non i concetti della ragione, ma le immagini del mito, della poesia, nella loro dimensione sensibile e simbolica, saranno allora le più adatte a rivelare la trascendenza, il divino, e questo proprio nella misura in cui, senza pretendere di esaurirli ed oggettivarli, ne sanno preservare l’insondabile *absconditas*.

Il valore del mito sta infatti in ciò: esso ha un carattere simbolico e “tautegorico”, le sue forme cioè non dicono altro che se stesse; proprio per questo, attraverso queste ultime, è messa in luce la tensione costitutiva tra immanenza e trascendenza entro cui si svolge il movimento dell’esistere come rapporto all’essere. Il simbolo del mito, non rinviando ad altro - ma mostrando sé -, possiede una dimensione produttiva e insieme rivelativa: esso è in grado di evocare una molteplicità

inesauribile di immagini e significati che manifestano la trascendenza rendendola di volta in volta presente, senza tuttavia riuscire mai a esplicitarla definitivamente.

Se la filosofia vuole rivolgersi al trascendente e al divino, non può farlo allora in modo diretto, per mezzo di concetti, ma in modo indiretto, facendosi ermeneutica di quella esperienza religiosa in cui l'uomo si relaziona al divino originariamente e anteriormente a qualsiasi formulazione concettuale: in termini logici e dimostrativi non ha alcun senso argomentare pro o contro l'esistenza di Dio, poiché il rapporto al divino avviene sempre sul terreno di un esperire concreto, in cui la fede e la decisione che questa implica precedono ogni discorso concettuale.

Ciò che la filosofia può e deve fare è allora, interrogando l'esperienza religiosa, farne emergere la portata universale, mostrare in che modo l'uomo in quanto tale sia chiamato dalla sua stessa libertà a prendere posizione di fronte al divino.

III. Considerazioni conclusive

Concludendo il Professor Ivaldo sottolinea come tanto Caracciolo quanto Pareyson concepiscano l'esistenza umana come costitutivamente aperta allo spazio del trascendente e come per entrambi compito della filosofia non sia quello di riempire questo spazio con affermazioni sull'esistenza o l'insistenza di Dio.

Per Caracciolo si tratta piuttosto di enucleare il trascendentale religioso, il fatto che la religione come rapporto al trascendente sia la struttura ultima della coscienza; per Pareyson, diversamente, di interrogare le figure mitiche e poetiche della religione per mostrarne la valenza universale, ciò che in esse riguarda l'uomo in quanto posto di fronte all'originario svelarsi-sottrarsi della verità.