



Religione, rivelazione e atteggiamento epistemologico.

Guardini e Ratzinger a confronto

*Alex Yeung, L.C.**

Questo articolo intende indagare il rapporto tra religione e rivelazione, sia in generale che nel caso particolare della rivelazione cristiana, in confronto con la storia delle religioni, secondo due autori: Romano Guardini e Joseph Ratzinger. Inoltre, vorremmo vedere se le forme fondamentali di religiosità siano riconducibili a distinti tipi di atteggiamento epistemologico e vitale.

Il presente studio segue quello fatto sul significato della struttura dell'esperienza religiosa secondo Romano Guardini nel libro *Religione e rivelazione*, in particolare i Capitoli 1 e 3 della Prima Parte¹. Abbiamo visto che l'esperienza religiosa ha diverse caratteristiche essenziali: la numinosità, la simbolicità, la non-autointelligibilità e la finitezza dell'esistenza personale, l'esistenzialità o "vocazionalità" in quanto bisogno di risposta, e l'ambiguità o la problematicità. Abbiamo visto anche che la chiarificazione teorica dell'esperienza religiosa – attraverso la teologica filosofica – porta la persona alla soglia di una possibile Rivelazione. Ciò che avevamo lasciato senza esaminare erano il tema del Capitolo 2 della Prima Parte – cioè le forme fondamentali della religiosità –, e il tema

* PhD. Decano della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.

¹ A. YEUNG, «Il significato dell'esistenza per il pensiero religioso in *Religione e rivelazione* di Romano Guardini», in J.-G. ASCENCIO (ed.), *Romano Guardini e il pensiero esistenziale*, Cantagalli, Siena 2017, 113-141.

della forma della Rivelazione – l'ampio tema che Guardini svilupperà nella seconda parte – inedita – del suo corso su *Religione e rivelazione*².

Ora, le forme fondamentali della religiosità si presentano nella storia delle religioni in un ordine cronologico, che il fenomenologo della religione cerca di spiegare. Un approccio potrebbe essere quello di ricondurre queste forme fondamentali della religiosità alle forme fondamentali di razionalità e il suo sviluppo nella storia dell'umanità. Ci si potrebbe domandare se la rivelazione e la sua comparsa nella storia delle religioni può essere anch'essa ricondotta a una forma fondamentale di razionalità, o viceversa, se la sua comparsa abbia stabilito una nuova forma di razionalità nella storia. Vedremo ciò che Guardini dice al riguardo.

D'altra parte, vorrei paragonare questa risposta teorica guardiniana con quella data da Joseph Ratzinger che si è occupato di questi temi nella sua raccolta di saggi, *Fede. Verità. Tolleranza*. Penso che il confronto sarà istruttivo giacché entrambi autori sono stati ispirati da simili fonti, hanno molto in comune, ma arrivano anche a dei risultati differenti in alcuni punti importanti.

Le forme fondamentali della religione e della rivelazione secondo Guardini

In questa prima parte, vorrei (1) esporre la cornice antropologica dentro la quale Guardini colloca il suo discorso sulla religione e la rivelazione; (2) analizzare le forme fondamentali di religiosità che Guardini identifica nella storia delle religioni secondo il loro atteggiamento epistemologico di base; e (3) comprendere il rapporto tra la rivelazione – in particolare la rivelazione cristiana – e le forme storiche di religione.

La cornice antropologica: la Gegensatz tra religiosità e natura-culturalità

Guardini colloca la religiosità dell'uomo nella sua teoria degli opposti polari. Da ciò che si evidenzia nell'articolo del 1934, "Esperienza

² Pubblicata recentemente come R. GUARDINI, *Opera Omnia*. II/3. *Filosofia della religione. Saggi sulla rivelazione*, A. ANELLI (ed.), Morcelliana, Brescia 2017.

religiosa e fede”³, la dimensione sacra o religiosa dell’uomo entra in opposizione polare con l’insieme degli altri ambiti che danno senso alla vita [*Sinngelieten des Lebens*⁴], che per altri versi può comprendersi come “lo sforzo vitale e culturale dell’uomo” [*Daseinsanstrengung*]⁵. Quindi nell’impulso per raggiungere un senso globale dell’esistenza personale c’è una polarità tra la “pura e semplice esperienza religiosa” da un lato, e tutto lo slancio vitale di pensare, valorizzare, volere, ordinare, creare, ecc., dall’altro⁶.

Questo quadro concettuale comincia a formularsi nell’articolo del 1926, «Pensiero sul rapporto tra cristianesimo e cultura», dove il nostro Autore concepisce una polarità tra religiosità e culturalità⁷. Un paragone tra il buddhismo e la religiosità nordica serve per esemplificare i due estremi che ne possono risultare. L’ascetismo orientale del buddhismo rappresenta un caso storico dove la dimensione religiosa tende a cancellare – a partire dalla religiosità – ogni manifestazione culturale. Dall’altra parte dello spettro, l’atteggiamento religioso-culturale antico-germanico è un esempio dell’assorbimento del fattore religioso nella vita immediata, naturale e operativa. Tutte le altre religioni storiche

³ R. GUARDINI, *Opera Omnia*. II/1. *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, S. ZUCAL (ed.), Morcelliana, Brescia 2008, 245-279.

⁴ *Ibid.*, 250.

⁵ *Ibid.*, 249. Slancio “naturale” e slancio “culturale” da parte loro possono anche formare ulteriormente un’opposizione polare. Qui, Guardini integra i due termini come un elemento solo, il “naturale-culturale”. Vede «Pensiero sul rapporto tra cristianesimo e cultura» in *Ibid.*, p. 90: “pura natura, come pura cultura, sono concetti-limite [*Grenz-begriffe*]”.

⁶ R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 249. Nelle pagine precedenti di questo articolo (pp. 246-249), Guardini spiega che il polo che abbiamo indicato come “esperienza religiosa” è esso stesso costituito da una polarità tra l’“esperienza dell’esistenza” – il cogliere il mondo come configurazione di significato –, e la “qualità” religiosa – una particolare determinazione riguardo ai singoli fenomeni del mondo. Se cerchiamo di collocare questa serie di opposizioni nelle opposizioni categoriali della *Gegensatzlehre*, potremmo considerare l’opposizione “centro d’esperienza religiosa – qualità religiosa dell’esistenza” come manifestazione della categoria intraempirica *Fülle* (eccedenza)-*Form* (forma), e l’opposizione tra questa coppia e la *Daseinsanstrengung* dell’uomo, declinata nelle categorie transempiriche, specialmente quella del *Immanenz*(immanenza)-*Transzendenz*(transcendenza) (cf. R. GUARDINI, «L’opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente [1925]», in *Opera Omnia*. I. *Scritti di metodologia filosofica*, H.-B. GERL-FALKOVITZ (ed.), Morcelliana, Brescia 2007, 101-105 e 126-130).

⁷ Cf. «Pensiero sul rapporto tra cristianesimo e cultura» in *Ibid.*, 92: “Si tratta di qualcosa di vivente, del rapporto vivente tra religione e cultura. Per meglio dire, si tratta dell’uomo che vive religiosamente e crea culturalmente”.

mostreranno, secondo il nostro Autore, diversi equilibri dentro la tensione tra religiosità e cultura⁸.

Vi sono tre osservazioni brevi che dobbiamo fare al riguardo. La prima: È significativo che Guardini mette la religiosità non in opposizione polare con la rivelazione, ma con lo sforzo naturale-culturale della persona. La seconda: La razionalità, che per l'illuminismo e per il positivismo va messa in generale in *contraddizione* alla religione, agli occhi di Guardini, fa parte dello sforzo culturale, e quindi è in tensione polare con la religiosità. In alcune società l'aspetto culturale può assorbire il polo religioso, ma questo non è necessariamente segno di superiorità né di progresso. La terza osservazione è che Guardini *non* pensa il sacro o il numinoso, come qualcosa che necessariamente trascende ontologicamente il mondo. L'uomo religioso sperimenta il sacro attraverso la sua capacità simbolica naturale. Ma l'Altro a cui l'esperienza religiosa rimanda potrebbe essere illusoriamente trascendente il mondo, essendovi in realtà immanente. Sacro e profano, religiosità e culturalità, quindi, sono i due poli di una medesima realtà, quella di un impulso interiore intramondano⁹.

Le forme fondamentali della religiosità e il loro atteggiamento epistemologico di base

La tipologia delle forme fondamentali di religiosità comincia a formularsi nell'articolo del 1934, "Esperienza religiosa e fede"¹⁰. È stata riformulata nel libro *Religione e rivelazione* del 1958. La "Premessa" al Secondo Capitolo di *Religione e rivelazione* riassume bene la metodologia seguita da Guardini:

L'esperienza religiosa entra anche in rapporto con i diversi ambiti spirituali: con le domande e le ricerche dell'intelletto, con le decisioni della vita morale, con gli atti e le forme dell'attività culturale, con le diverse relazioni umane. Se questo non avviene, la vita religiosa rimane sorda, profana e sterile.

⁸ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 93-97.

⁹ Cf. A. AGUTI, "Note ai testi" in *Ibid.*, 623.

¹⁰ R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 245-279.

Alla questione di come questa elaborazione abbia luogo e si sviluppi risponde la storia delle religioni. Qui non possiamo farne una sintesi, ma estrapolare soltanto dalla sua molteplicità alcune forme fondamentali [*Grundformen*] che dal nostro punto di vista sono particolarmente importanti¹¹.

Seguendo Guardini, è possibile identificare sei forme fondamentali: la religiosità originale, la religiosità mitica, la religiosità della responsabilità spirituale, la religiosità monistica, la religiosità sincretistica, e l'elaborazione negativa del religioso.

*La religiosità originale (magica)*¹²

Le prime forme di religione hanno l'esperienza religiosa di una potenza sacra impersonale oggettiva (l'onnipresenza del *mana*), insieme alla proiezione soggettiva della propria spiritualità sulle cose (la teoria dell'animismo)¹³. Le narrazioni mitiche non sono, in un primo momento, una "spiegazione" del mondo e degli eventi, ma piuttosto ne sono la "descrizione" immediata, in linguaggio religioso. I riti, da parte loro, sono percepiti come l'attuazione dei miti stessi. Questo tipo di religiosità sarebbe consona con un atteggiamento epistemologico predominantemente sensibile, di conoscenza immediata e spontanea, con un comportamento corrispondente dell'immersione nell'attività esteriore. Si può dire persino che l'uomo primitivo «viene vissuto. 'Qualcosa' vive in lui [*Es*] lebt in ihm], pensa in lui, ogni volta nel singolo attimo,

¹¹ R. GUARDINI, *Opera Omnia*. II/2. *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, A. AGUTI (ed.), Morcelliana, Brescia 2010, 217.

¹² Forse non sarebbe corretto chiamare questo una "forma fondamentale" di religiosità, giacché non manifestano ancora un'organizzazione notevole riguardo all'espressione intellettuale e culturale. Infatti, nell'opera del 1958, Guardini abbandona questa forma, o piuttosto la integra nella forma di religiosità mitica. Tuttavia, questa forma di religiosità (magica) riappare in contrapposizione con la forma mitica – nella parte inedita del corso su *Religione e rivelazione* (Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Saggi sulla rivelazione*, 419-420).

¹³ In quanto alla religiosità originale, Guardini trae dati dalle ricerche fenomenologiche di Gerardus van der Leeuw, e l'evoluzionismo antropologico di Edward Tylor e Claude Lévi-Strauss. Guardini decisamente non sceglie tra le due teorie sulle origini della religione (se era nell'esperienza di un sacro personale o un sacro impersonale). «Forse le due teorie risalgono a un'antitesi strutturale [*Strukturgegensatz*], che non è possibile risolvere» (*Ibid.*, 255).

senza una continuità logica; vuole in lui, in modo sconcertante per la nostra sensibilità»¹⁴.

La religiosità mitica

Uno sviluppo nella storia della religione consiste nel fatto che la potenza numinosa impersonale, o l'animazione previamente sentita dappertutto, si raccoglie e si trasforma in forme permanenti e tipiche. Si verifica una penetrazione religiosa negli ambiti significativi dell'esistenza e emergono delle figure di potenza sacra con significato eminente; per esempio nell'ambito correlato con il posto dell'uomo nell'universo visibile, emerge la figura del Cielo, o nell'ambito della società, emerge la figura del Re¹⁵. Si evidenzia una prima criticità intellettuale che esamina i contenuti della vita religiosa alla luce della loro giustezza veritativa ed etica. Il mito, invece di essere semplicemente una descrizione di ciò che accade nel mondo, viene a "significarlo". Il mito si trasforma in fiabe e in saga, connettendosi con degli eroi o degli eventi storici. Contemporaneamente, l'azione rituale non "è" semplicemente il mito, ma ne fa una prima distanziamento; può "rappresentarlo"¹⁶.

La religiosità della responsabilità spirituale

Quando il pensiero diviene critico ed incomincia a ricercare metodicamente l'essenza e le cause originarie delle cose, la forma fondamentale di religiosità muta. La nuova criticità contrasta con l'elemento arbitrario associativo dei miti anteriori. Si interroga sul rapporto tra i diversi *numina*, cercando di stabilire un ordine razionale. La costituzione di un Panteon degli dei con dei rapporti ben definiti è un'espressione di questa tappa nella storia delle religioni. Le ricerche filosofiche sull'*archè* di tutte le cose e l'essenza della divinità stessa dà luogo a una religiosità "filosofica"¹⁷. Questo movimento intellettuale-religioso è ca-

¹⁴ R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, 219.

¹⁵ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 255-256.

¹⁶ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, 226.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 230-231. Sotto la rubrica di "religiosità filosofica", Guardini raccoglie quella dei Greci (con il Bene per Socrate-Platone, il Motore Supremo per Aristotele, e l'Uno per i

ratterizzato dalla prospettiva di ridurre la molteplicità all'unità; ma nel farlo, certe rappresentazioni mitiche anteriori cadono come illegittime, in quanto non possono stare in piedi fronte al criterio dell'Assoluto¹⁸. Contemporaneamente, si sviluppa una ricerca «sulle proprietà che dovrebbero appartenere all'essenza assoluta affinché possa realizzare la fondazione di tutto il finito»¹⁹. L'Assoluto non solo deve avere il massimo valore di verità, ma deve possedere anche la massima positività e purezza morale come fondamento della norma e del bene: il Santo.

La religiosità monistica

Esiste un atteggiamento epistemologico – parmenideo, si può dire – che vede la realtà come un tutto, dove l'unità dell'essere viene alla ribalta. Le distinzioni essenziali tra le cose non sono fondamentali né durevoli. Dal punto di vista religioso, quest'unità si trova nel divino. Ciò che è finito, mutevole e contingente deve essere privo di valore e viene addirittura considerato irreal e illusorio. Da parte del comportamento, si esige uno sforzo di distaccarsi dal finito e di depotenziare ogni attività rivolta al finito o a ciò che sia circoscritto.

Se la totalità è vista positivamente, abbiamo una religiosità del tipo brahmanico o neoplatonico. Se la divinità e la bramosia di Dio vengono persino incluse tra le entità contingenti, abbiamo una religiosità del tipo buddhista. In ogni caso lo sforzo religioso consiste nell'unione immediata con l'Altro – sia Brahman-Atman, sia Nirvana – e nell'esserne assorbito²⁰.

neoplatonici), quella del popolo indiano (con il concetto di *Atman*, *Brahman* e *Nirvana*), e quella del popolo cinese (con l'idea del *Tao*).

¹⁸ *Ibid.*, 232.

¹⁹ *Ibid.*, 273.

²⁰ *Ibid.*, 130. In un altro articolo, «L'Infinito-Assoluto e il Religioso-Cristiano», Guardini passa un giudizio epistemologico su questo tipo di religiosità. «Questi tentativi fraintendono una conoscenza autentica: che cioè nessun finito si fonda in se stesso, che deriva invece da una causa assoluta e va nella direzione di un fine ultimo. Ma alla chiarezza dell'esperienza appartiene anche vedere che il finito come tale è reale: che il suo essere non è dettato da necessità, ma che, una volta sorto, nei limiti che sono suoi in quanto condizionato, è insopprimibile».

La religiosità sincretistica

Un atteggiamento epistemologico predominantemente simbolico fa sorgere diversi tipi di religiosità sincretistica. Guardini parla di una “tecnica della comprensione simbolica” che facilita la messa insieme di idee, di pratiche, di divinità simili, ecc., la cui reciproca affinità è stata creata. Questo modo di religiosità è presente in diverse forme dell’induismo, nel sincretismo antico romano, e nello gnosticismo giudaico e cristiano. Contempla anche quei movimenti contemporanei di pluralismo religioso basati sull’ermeneutica simbolica o sorti grazie al concetto di simbolo nella psicologia del profondo²¹. Questo atteggiamento epistemologico si asserisce libero dalla rigidità del principio di non-contraddizione e quindi da ogni dogmatismo nella professione di fede o nel comportamento etico²².

L’elaborazione negativa del religioso

Se l’atteggiamento critico si sviluppa di tal forma che interpreta le strutture sociali e culturali come qualcosa di alienante nei confronti dell’autonomia umana, può subentrare un rifiuto della religione, soprattutto quelle forme che sono più rigide e autoritarie. Può radicalizzarsi persino nel rifiuto della religiosità in quanto tale, secondo diversi gradi di ateismo positivo. In quanto forma fondamentale di religiosità, non si tratta solo del freddo ateismo, oppure di un ateismo transeunte che nella sua criticità conduce a una religiosità più elevata²³, ma anche dell’ateismo religiosamente motivato, come il buddhismo primitivo. Questo atteggiamento – secondo Guardini – è ancora in larga misura religioso, ma che «si esprime con un puro ‘no’ verso tutto ciò che è dicibile»²⁴.

²¹ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, 236-237.

²² *Ibid.*, 237. «le contraddizioni che sussistono tra le varie definizioni vengono concepite come opposizioni dialettiche e risolte in unità di ordine superiore. Così diviene possibile appropriarsi di tutte le posizioni religiose, senza mai arrivare con serietà ad un vero discernimento e ad un’autentica decisione».

²³ Cf. *Ibid.*, 241. Guardini pone come esempi figure come Tut-ench-Amun, Buddha, Socrate, e il cristianesimo primitivo.

²⁴ *Ibid.*, 244.

Le forme fondamentali della religiosità e l'atteggiamento epistemologico

In sintesi, giacché le forme di religiosità emergono lungo la storia insieme con lo sforzo culturale dell'uomo, quando quest'ultima si sviluppa, la religiosità assume diverse strutture corrispondenti. Nell'elenco delle forme fondamentali riportato da Guardini, si evidenzia un ordine che possiamo chiamare "psicologico", simile ai passi descritti nello sviluppo psicologico di una persona dall'infanzia all'età adulta. Quando la cultura è maggiormente ancora infantile con un atteggiamento epistemologico abbastanza immediato, sensitivo e immaginativo, troviamo la religiosità originale (magica). La religiosità mitica avviene insieme con uno sviluppo parzialmente razionalizzato, anche se non arrivati a una piena criticità²⁵. Lo sviluppo di una razionalità filosofica, che vuole ridurre la molteplicità *ad unum*, apre la strada a diverse forme di religiosità. Una concentrazione sulle essenze delle cose nel loro rapporto reciproco – ciò che Gilson chiama la metafisica dell'essenza – va in parallelo con la religiosità della responsabilità spirituale. Una metafisica dell'Uno – adoperando di nuovo un termine di Gilson – favorisce una religiosità monistica²⁶. Un atteggiamento epistemologico che oggi potremmo chiamare "ermeneutico" sarà quello che accompagna meglio la religiosità sincretistica, e l'atteggiamento in sintonia con alcune filosofie esistenzialiste o decostruttiviste contemporanee sarebbe consistente con l'elaborazione negativa del religioso.

Possiamo fare altre tre osservazioni brevi al riguardo. Una prima osservazione: Guardini sembra pensare che nessuna forma fondamentale di religiosità sia permanentemente superata, neanche la religiosità magica. Mentre la storia umana evidenzia una specie di progresso verso una maggiore criticità, c'è sempre la possibilità di avere nella cultura una predominanza di altre forme di razionalità. Una seconda osservazione: La predominanza di una forma di religiosità influenza la forma di razionalità nella cultura. E viceversa, lo sviluppo di una specie di cultura può favorire la forma di religiosità che appare più consistente con essa. Cioè, da una parte, solo quando l'interrogazione intellettuale

²⁵ Forse si può paragonare questo stadio alla predominanza della "cogitazione", ciò che San Tommaso aveva chiamato "*ratio particularis*".

²⁶ Sulla le forme fondamentali della metafisica nella storia della filosofia occidentale, vedi É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Europe Printing, The Hague 1961².

riceve una risposta che si corrobora con l'esperienza religiosa prevalente può soddisfare profondamente. D'altra parte, solo quando è aiutata dallo sforzo naturale-culturale, e quindi anche dalla scienza e dall'atteggiamento epistemologico comune, l'esperienza religiosa può svilupparsi e fruttificare²⁷. Ora questo non significa che il rapporto tra religione e atteggiamento epistemologico si fissa; c'è sempre il movimento, e se seguiamo la teoria della *Gegensatzlehre*, è tipicamente dominante una parte della polarità, che in nostro caso vuol dire sia la parte religiosa ossia la parte culturale-razionale²⁸. Un'osservazione finale: Mentre altri studiosi inseriscono le diverse grandi religioni monoteistiche come forma fondamentale di religiosità (e.g. come “profetismo monoteistico”²⁹), Guardini non include la “rivelazione” tra le forme di religiosità. Infatti, asserisce che tutte le variazioni di religiosità possono, in certo senso, accompagnare il cristianesimo³⁰. Così abbiamo alcune spiritualità cristiani più mistiche – qualora rassomigliano la religiosità monistica –, altre più etiche – qualora rassomigliano la religiosità della responsabilità spirituale –, e così via³¹.

Il rapporto tra la rivelazione e le forme storiche di religione

Nell'articolo “La Rivelazione. La sua essenza e le sue forme” del 1940, Guardini asserisce come “prima proposizione di ogni dottrina sulla rivelazione” che

ciò che la rivelazione è, può dirlo soltanto la rivelazione stessa. Essa non forma un gradino nella serie delle deduzioni naturali che riguardano l'esistenza, bensì ha un inizio puro, divino. Non è

²⁷ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 252.

²⁸ Cf. R. GUARDINI, *Scritti di metodologia filosofica*, 168.

²⁹ Vede per esempio lo studio di G. MAGNANI, *Religione e religioni: dalla monolatria al monoteismo profetico*, Pontificia università gregoriana, Roma 2001.

³⁰ R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 99.: «Ciò emerge già dal fatto che i diversi rapporti di misura di sì e di no, i diversi tipi fondamentali della struttura religiosa, i diversi fattori storici ritornano entro il cristianesimo».

³¹ Se tutte queste forme di religiosità siano compatibili con la rivelazione cristiana o meno è forse una domanda a parte. Altra tematica di studio relazionato al rapporto tra Rivelazione cristiana e le forme fondamentali di religiosità sarebbe vedere come i differenti tipi di spiritualità religiosa nel cristianesimo storico si appoggiano mutuamente o meno.

nemmeno una necessaria auto-comunicazione dell'Essere Sommo, bensì un libero agire del Dio personale³².

Così, Guardini respinge il modello evolucionistico tipicamente seguito dalle scienze delle religioni del fine Ottocento e del primo Novecento.

Da altra parte, Guardini esplicitamente respinge la soluzione della teologia dialettica di Karl Barth che accentua la cesura tra cristianesimo e il religioso fino all'impossibilità del loro rapporto³³. Il Dio che liberamente parla di sé stesso è lo stesso Dio che ha anche creato il mondo (che è un'immagine di Dio). Così, nella creazione e nella storia ci sono "dei disegni preliminari della rivelazione" che ci aiutano a comprendere la rivelazione qualora questa avvenga. «Non per dedurre l'essenza della rivelazione, ma per esercitare l'occhio e educare il pensiero, affinché essi vedano meglio l'Autentico»³⁴. In questo senso, tra l'esperienza religiosa degli uomini e la rivelazione esiste "una connessione"³⁵.

In seguito, vogliamo limitarci a presentare tre punti essenziali dell'ampia letteratura di Guardini sulla l'essenza della rivelazione in rapporto alla religione: (1) la forma di rivelazione è riconosciuta dagli uomini in modo simile a qualsiasi altra forma naturale; (2) il numinoso religioso punta già verso il Dio reale, ma è ambiguo, tendendo persino a sostituire il Dio reale; (3) esiste una differenza radicale tra l'immagine, o il mondo che punta verso Dio, e Dio stesso, poiché nella rivelazione cristiana il messaggero è il messaggio.

L'auto-rivelazione delle cose e delle persone

Ogni cosa nel mondo si auto-dischiude, e questo fatto può considerarsi una specie di "rivelazione". Così, i minerali si rivelano attraverso le loro proprietà piuttosto stabili e costanti. Gli organismi viventi si auto-dischiudono nel loro sviluppo, nella crescita e nella trasformazione. L'osservatore non può conoscere il vivente come è finché non abbia

³² R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 326.

³³ Cf. *Ibid.*, 277. «Dobbiamo respingere il radicalismo della teologia dialettica, che accentua la distinzione tra 'altro' cristiano e l' 'altro' religioso fino all'impossibilità di relazione».

³⁴ *Ibid.*, 326.

³⁵ *Ibid.*, 277.

colto l'intera serie di attuazioni delle sue predisposizioni fino a quel momento nascoste; deve "aspettare" il momento quando queste capacità pervengono all'atto. Ancora più interessante è l'auto-dischiudersi di un uomo. C'è un'interiorità e un complesso di senso che non si conoscono se non vengono liberamente espressi e comunicati. Inoltre, queste comunicazioni interpersonali possono essere ambigue, e persino ingannevoli. In tutti questi casi di "rivelazione", il conoscitore coglie l'essenza o la forma della cosa o della persona, in un momento di illuminazione, tramite diverse conoscenze frammentarie sensitive o immaginarie: «Così prosegue... finché non arriva il momento in cui dal regno delle forme di senso imperiture scaturisce una luce che illumina lo spirito»³⁶. Questo sforzo di attenzione, specialmente alle cose più nobili – i viventi, le persone – è un campo di allenamento per cogliere eventualmente la forma della rivelazione divina, che avviene anche tramite conoscenze frammentarie (storiche, razionali, numinose)³⁷.

Il numinoso e Dio

Nell'esperienza religiosa, il numinoso si sperimenta come l'Altro, trascendente e misterioso. Così, il sacro o il numinoso sono «[l']"auto-testimonianza naturale di Dio" nella sua creazione; il trasparire, dato con l'essere delle cose stesse, dell'archetipo divino; la vibrazione dell'atto creativo che si fa valere nella realtà delle cose»³⁸. Così, il numinoso, da una parte, punta verso Dio; ma paradossalmente, da altra parte, può sostituirsi a Dio. Guardini lo spiega così: «Sul fatto che il mondo ha dimensione numinosa, ha la qualità dell'«altro», si fonda anzi, in ultima analisi, il tentativo di rendere il mondo autonomo e autarchico»³⁹. La sacralità divina si focalizza non in un Dio realmente trascendente, ma in un "dio", che alla fin fine è immanente al mondo. Così, il giudizio di Guardini: i numi e gli esseri divini delle diverse religioni saranno esempi delle «condensazioni dell'irradiazione divina staccate dal Signore del mondo»⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*, 330.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 326-332.

³⁸ *Ibid.*, 277.

³⁹ *Ibid.*, 278.

⁴⁰ *Ibid.*

Pertanto, il numinoso è ambiguo nel confronto del Dio vivente. Da una parte è numinoso per derivazione da Dio, ma dall'altra, rischia di essere un idolo. Quando la religiosità non è retta dall'esperienza di una rivelazione libera di Dio, ma solo dalla rivelazione naturale, questa ambiguità può allontanarci dal vero Dio, diventando meramente un'immagine del mondo⁴¹ – o persino un'immagine di noi stessi⁴². Solo a partire dalla libera rivelazione di Dio stesso è possibile superare l'ambiguità insita nell'esperienza religiosa. Tutto ciò si riferisce alla rivelazione “speciale” dove Dio si chiarisce definitivamente, agendo in prima persona⁴³.

La rivelazione giudeo-cristiana – cominciando con Abramo e la sua discendenza – ha un carattere non solo “naturale”, ma storico-salvifico. Definisce una nuova struttura di esistenza, che, secondo il Nostro Autore, non rispecchia l'esistenza religiosa degli altri popoli:

L'esistenza di questi altri popoli si realizza a partire dal proprio centro nell'incontro con il mondo e nella conservazione in esso; l'esistenza del popolo eletto si realizza, al contrario, nell'Alleanza e a partire dal suo rapporto con essa. Non deve esistere a partire dal proprio essere naturale, ma dall'obbedienza e dalla costante azione plasmatrice di Dio⁴⁴.

Guardini azzarda a dire che la rivelazione di Dio nell'Antico Testamento non vuol creare una “religione ebraica”, ma piuttosto un popolo in alleanza con Lui. Lungo il tempo, il popolo ebraico si ritrova di volta in volta cercando di imporre la propria volontà

⁴¹ Cf. *Ibid.* «Queste forme, prese semplicemente per sé, sono improntate alla ribellione, errate, ambigue o almeno indecise, e perciò pericolose. Chi vi si attacca soggiace al mondo, o perlomeno si trova nel pericolo di soggiacergli».

⁴² Colgo l'apporto di JEAN-LUC MARION sulla nozione di “idolo” come fenomeno “saturato” (intendiamo come “numinoso”) che colma l'intuizione ma anche la blocca, in modo tale da rivoltarla su sé stessa, come uno specchio insospettato. Così l'atteggiamento idolatrico vede nell'oggetto numinoso le aspirazioni di uno stesso, o perfino dell'umanità (cf. J.-L. MARION *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2006², 23-32; *Dato che*, SEI, Torino 2001, 282-283).

⁴³ Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 386. «Tutto nel mondo parla di Dio, dappertutto vi sono segni che alludono a Lui e strade che conducono a Lui; ma tutto rimane indeterminato e la confusione del cuore umano getta su questo un velo. Le cose cambiano non appena Dio parla in modo esplicito: Egli diviene evidente in modo definitivo, e la rivelazione generale riceve il suo senso autentico».

⁴⁴ *Ibid.*, 398.

“religiosa”; paradossalmente la “religione giudaica” si forma solo nel tempo post-Cristiano, addirittura con la non-accettazione della Nuova Alleanza, adempimento e superamento della Prima Alleanza⁴⁵.

L’Incarnazione è una forma di rivelazione interamente nuova e definitiva; Dio entra nella storia umana e vive una vita umana. Così facendo, «dà corso alla *storia* e dà vita ad un *destino*»⁴⁶. La fede significa vivere nell’agire di Dio e comprendere tanto gli eventi storici quanto il proprio destino a partire da esso⁴⁷. Così,

Cristo non viene per rendere l’uomo “religioso [*fromme*]” in senso immediato; questo lo può fare da solo. Anzi, [...] Gesù impedisce agli uomini di vivere l’intera originalità religiosa della loro interiorità e la pienezza religiosa del mondo. Infatti Egli è venuto per elevare gli uomini oltre ogni tipo di “religiosità” e perciò, in modo definitivo, anche oltre se stessi e oltre le cose. È venuto per redimerli non soltanto dal male, ma anche dal bene umano; non soltanto dall’ateismo, ma anche dalla religiosità umana⁴⁸.

L’immagine fondamentale dell’esistenza umana tracciata dalla rivelazione

Se la rivelazione è unica, anche l’immagine dell’esistenza che ne corrisponde è unica. Tale immagine non sarebbe simile a una qualsiasi delle forme fondamentali di religiosità nella storia delle religioni; c’è piuttosto una singolarità in questa storia⁴⁹. Stabilisce una nuova *Weltanschauung*, in cui ci sono nuovi punti di leva e una nuova

⁴⁵ Cf. *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, 425. [L’enfasi è mia.]

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 520.

⁴⁸ *Ibid.*, 441. Guardini vuole che i cristiani si rendano conto che la loro fede non è una credenza religiosa come le altre. «Il cristiano corre il rischio di farsi imporre un appiattimento religioso: di fare di Cristo uno dei tanti fondatori di religioni, della fede un caso di convinzione religiosa, della rivelazione una forma di esplicazione del senso religioso. Così egli deve rendersi conto fino in fondo di quanto il cristianesimo sia qualcosa di unico non appena coglie le differenze accanto alle infinite somiglianze – che pure devono esistere al mondo, poiché esso s’impadronisce del mondo –, facendo così spazio alla sua autentica essenza» (*Ibid.*, 469).

⁴⁹ Cf. «Il singolo cristiano (teologia dell’esistenza)» in R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Saggi sulla rivelazione*, 473.

configurazione tra loro: Dio, il mondo, l'uomo, la storia, l'intenzione fondamentale dell'esistere, l'amore, il destino.

Anzitutto, la rivelazione dice che *Dio* è personale. La personalità di Dio comprende la sua propria configurazione, per così dire, interna; Dio è Trino. Il *mondo* è concepito, non come Natura eterna, bensì come opera libera e amorosa di Dio. L'*uomo* è creato come un interlocutore dell'Io divino, nell'immagine del Dio personale. L'essere personale richiede una risposta d'amore che l'uomo non ha sempre dato nella storia. La storicità della rivelazione sottolinea che la rettificazione dello stato dell'uomo ribelle non è qualcosa "naturale", ma storica⁵⁰. Se nella natura, il singolo potrebbe essere semplicemente espressione della volontà della specie, ora, c'è *storia*, dove «è la persona che ogni volta decide. Ciò che essa realizza, si realizza; ciò che essa manca, va perduto»⁵¹.

Dio non lascia che la possibile tragedia di una risposta ribelle si trasformi in una rovina dell'umanità. Una nuova rivelazione rimanda ad un inviato divino, il Messia. Siamo oggi nella fase della storia che consiste in tentativi sempre nuovi di accogliere la possibilità salvifica portataci da Cristo. Infine, la rivelazione in Cristo rende visibile *l'intenzione fondamentale* di Dio. «È l'amore come motivo fondamentale dell'esistere»⁵². Quest'esistenza umana ha un inizio e avrà un fine. Ha un *destino*⁵³.

Senza la rivelazione, il campo dell'esistenza umana coinciderebbe con il mondo, con l'esperienza della profondità religiosa⁵⁴. Senza la rivelazione, l'uomo è rinchiuso dentro qualche schema predeterminato corrispondente al suo atteggiamento epistemologico. La rivelazione rompe questo asservimento al proprio schema predeterminato⁵⁵. Lo spazio dell'esistenza umana si amplifica, con una specifica caratterizzazione: è il contatto con la sfera di Dio, che trascende ogni *Welt*. «Attraverso la rivelazione s'instaura la presenza del Dio personale, che tutto determina, nel mondo, nell'esistenza dell'uomo. Attraverso la chiamata della rivelazione, il rapporto con Dio improntato alla relazione Io-Tu diventa

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 473-476.

⁵¹ *Ibid.*, 476-477.

⁵² *Ibid.*, 478.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 476-479.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 485.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, 487.

per l'uomo il rapporto fondamentale del suo esistere»⁵⁶. L'uomo non *ha* soltanto la capacità di rispondere al Tu, ma è nella sua esistenza – ontologicamente – risposta⁵⁷.

La *Weltanschauung* cristiana è fundamentalmente quella di un mondo personale, e non più un *Welt* religioso-culturale⁵⁸. La storia sociale e individuale – plasmata attraverso la libera risposta delle persone – prende il primato sulla struttura fisica e metafisica del mondo. Dio, persona, mondo e storia sono reinterpretati in termini di amore, libertà, dramma e destino. L'esistenza umana lascia di essere solo un *in-der-Welt-Sein*, per diventare veramente un *ek-sistenz*.

La Rivelazione e l'atteggiamento epistemologico

Nelle sezioni precedenti, abbiamo analizzato come l'atteggiamento epistemologico di una cultura si trova in tensione con l'esperienza religiosa prevalente di una società. Essendo arrivati a questo punto nell'analisi, possiamo chiederci se la Rivelazione trae con sé un "nuovo" atteggiamento epistemologico, e quale sarebbe il rapporto di questo rispetto agli atteggiamenti anteriormente descritti. Giacché la Rivelazione viene dall'azione libera di un Dio Personale, e non si tratta di una solo esperienza religiosa, essa non si trova più in tensione polare con lo sviluppo della razionalità o con il suo grado di criticità. Infatti, qualsiasi livello di razionalità sembra capace di cogliere un tale Rivelazione⁵⁹.

⁵⁶ *Ibid.*, 486.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 516.

⁵⁸ Nell'articolo del 1926, Guardini compare l'esistenza cristiana con la esistenza non-cristiana in termini "naturali". Il rapporto è tra soprannatura e natura, ed è simile al rapporto tra il livello fisico-chimico e il livello biologico. Cioè tutto ciò che è religioso-culturale può essere trovato nel cristianesimo, ma riceve un nuovo carattere per essere cristiano. La sfera di Dio trascende assolutamente il mondo religioso-culturale (Cf. R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 101). Il rapporto tra Dio e il mondo è quello stabilito tra Creatore e creatura. La natura ha una certa affinità con la grazia – la aspetta. La grazia presuppone la natura e la completa. Questa spiegazione tradizionale – abbastanza scolastica – non soddisfa all'Autore negli scritti maturi. Possibilmente perché sembra troppo vicino ad un integralismo, dove la soprannatura sarebbe un'esigenza intrinseca della natura.

⁵⁹ Cf. R. GUARDINI, «Fede e esistenza», in *Id.*, *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, 100. «I contenuti della Rivelazione [...] non possono essere derivati dal mondo, ma possono essere ricavati soltanto dalla Parola di Dio e dalla Sua azione. Tale carattere soprannaturale è a loro essenziale ed è costante in ogni tempo e in ogni fase dello sviluppo intellettuale, etico e religioso».

Se volessimo indicare, però, un nuovo atteggiamento epistemologico consonante con la Rivelazione, esso dovrebbe essere la *fede*. L'esistenza cristiana riposa sulla fede nella Rivelazione, che è semplicemente l'atto di mettersi in rapporto con il Dio personale.

La "religiosità" dipende dal talento e il talento è stato profuso da tutte le religioni nella maniera più intesa e creativa possibile. "Fede" significa qualcosa che è possibile soltanto come risposta alla Rivelazione del Dio personale e santo[...].

Fede non significa nemmeno alcuno di quegli atti e di quei valori che indichiamo con il termine "cultura", e sulla cui importanza non è necessario spendere una sola parola[...]. La portata di questo fatto potrà essere misurata soltanto a poco a poco. Grazie ad esso si modifica la struttura dell'esistenza⁶⁰.

Certamente la fede deve interagire e influenzare l'asse religiosa-culturale dell'esistenza. Nell'articolo «Fede e esistenza» (1952), Guardini stabilisce il nesso attraverso un dato di fede: «Il Dio che si rivela è anche Colui che ha creato il mondo». Così, «[l]a verità che annuncia la Rivelazione e quella presente nell'essere del mondo sono entrambe verità»⁶¹. Ora, ancora sotto la visione della fede,

Dio non ha creato secondo forme precostituite dotate di senso, bensì ha posto Egli stesso gli archetipi, nel *Lógos*. Tutte le cose, perciò, ciascuna secondo il loro tipo e rango, sono immagini di Dio[...]. Nel momento in cui Dio dà notizia di se stesso nel mondo, non entra quindi in un ambito radicalmente estraneo o anche soltanto ostile a Lui, bensì, nonostante tutto, nella sua opera e nella sua proprietà (*Gv* 1,10 ss.). Le cose non possono stare che così: e cioè che per mezzo della Rivelazione le verità naturali del mondo vengono illuminate, e che queste ultime sono premonizioni, attese, forme anticipatrici della Rivelazione, capaci di aiutare l'uomo ad accoglierla⁶².

⁶⁰ «Fede e rivelazione», in *Ibid.*, 402.

⁶¹ *Ibid.*, 100.

⁶² *Ibid.*, 101.

Apparentemente ciò che Guardini sottolinea qui è l'eventualità quasi-necessaria – che possiamo chiamare “*derivata*” – di un atteggiamento epistemologico di “partecipazione metafisica”. Sotto la luce della fede, l'ordine delle cose si rivela capace di essere un'immagine di Dio, e si stabilisce un'*analogia entis*. Si stabilisce una specie di circolarità positiva dove le cose del mondo – in quanto immagini di Dio – possono far crescere l'intensità della fede, e a sua volta, la fede fa sì che le cose del mondo acquistino un carattere numinoso⁶³.

Le forme fondamentali della religione e la rivelazione secondo Ratzinger

Il nostro studio su Ratzinger sarà necessariamente breve. Ciò che ci stimola in questa sede è l'interesse che ha Ratzinger di fare una ricerca storico-fenomenologica delle religioni, ma addirittura nell'ottica di una visione del rapporto tra fede e religione contrapposto presumibilmente con quello di Guardini⁶⁴.

Ratzinger annuncia in questi termini la sua metodologia:

che si dovesse in primo luogo cercare di vedere se vi siano stati sviluppi storici comuni e se si possano riconoscere tipi fondamentali, sui quali semmai compiere poi delle valutazioni; infine che occorresse indagare su come si rapportano tra loro questi tipi fondamentali e se ci pongano di fronte ad alternative che potrebbero poi diventare oggetto di riflessioni e scelte filosofiche e teologiche⁶⁵.

⁶³ Cf. R. GUARDINI, “Esperienza religiosa e fede”, in Id., *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, 279. Guardini fornisce l'esempio emblematico di Francesco di Assisi: «egli ha avuto una cognizione non illusoria di come stiano le cose quanto a quell'elemento numinoso. Esso rappresenta le tracce di questo Dio che sono, a loro volta, testimonianze del fatto che noi “viviamo, ci muoviamo ed esistiamo in Lui”; vibrazione per così dire della sua potenza creativa entro il mondo. Perciò egli non ha raccolto queste qualità attorno ad un autonomo centro del mondo, ma le ha riferite al Creatore sovrano rivelato. L'esperienza del carattere religioso della natura è stata ripresa a livello superiore dalla sua fede nel Signore della creazione. Così essa è stata purificata grazie al ricorso a tale fede e ha immesso la sua esuberanza nella rappresentazione di fede del Creatore, provvidente, ricco e benevolo».

⁶⁴ Cf. J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 50.

⁶⁵ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza: il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 16.

Un fatto di base nell'analisi di Ratzinger è che c'è un progresso nella storia delle religioni, e non una costante ripetizione simbolica dell'uguale. C'è una storia delle religioni, dove le strutture simboliche progrediscono, e che presuppone una serie di sviluppi indipendenti da essa⁶⁶. Ratzinger interpreta questa storia progressiva delle religioni nella maniera seguente. Nell'origine, ci sono delle religioni "primitive" caratterizzate da esperienze frammentarie. Poi, queste sono superate dallo stadio delle religioni "mitiche" che sviluppano una visione unitaria e coerente del mondo. A loro volta, le religioni mitiche sono superate in un passo decisivo tramite l'"uscita dal mito" che può accadere in tre modi.

Il primo modo è la forma "mistica". Il mito, come mera forma simbolica, è deludente, e perciò con la forma "mistica" viene rafforzata *l'assolutezza dell'ineffabile esperienza vissuta*. La mistica infatti rifonda il mito, che viene preso come *simbolo* della verità. Un secondo modo è la rivoluzione "monoteista". Il mito viene rifiutato come un arbitrario umano, e al suo posto, viene affermata *l'assolutezza della chiamata divina* tramite il profeta. Il terzo modo è l'"illuminismo", dove il mito viene superato con *l'assolutezza della conoscenza razionale*. L'elemento religioso perde ogni valore di significato, riconducendosi spesso a un fatto d'ordine politico⁶⁷.

In riassunto, non esiste una generica indistinzione tra le forme delle religioni. Piuttosto appare possibile delineare i momenti di uno sviluppo spirituale e storico. In questo modo, Ratzinger revisiona la tipologia guardiniana. Il progresso delle religioni storiche, caratterizzato dall'uscita dal mito, coinvolge una crescita nel carattere "assolutizzante" dell'atteggiamento epistemologico in uno dei tre modi sopra descritti. I diversi spiritualismi negano le rivendicazioni dell'assolutismo del cristianesimo (ma anche dell'islam, ecc.) proponendo un assolutismo di struttura mistica. Il cristianesimo nega le rivendicazioni dell'assolutismo dell'esperienza mistica e insegna *l'assolutezza della chiamata divina*. L'illuminismo rivendica l'esclusiva validità della conoscenza scientifica e nega *l'assolutezza religiosa*⁶⁸.

⁶⁶ *Ibid.*, 26.

⁶⁷ *Ibid.*, 26-27.

⁶⁸ Per quanto riguarda il terzo modo, Ratzinger precisa che la religiosità e la razionalità non sono necessariamente contraddittorie. Religione e razionalità possono entrare in una

Mistica e rivelazione

Nel pensiero di Ratzinger, il rapporto tra la via mistica e la via della rivelazione (monoteista) sarebbe paragonabile al rapporto che Guardini stabilisce tra religione e rivelazione. Ratzinger dice che tra le due, non si può giudicare a favore dell'una o dell'altra in modo razionale⁶⁹. La scelta si riduce a una questione di "fede". La mistica considera le esperienze ineffabili e misteriose come l'unica realtà vincolante. È caratteristica di quest'esperienza quella dell'in-distinzione tra l'Uno e il tutto. La rivoluzione monoteistica⁷⁰ non appoggia l'indistinzione, ma l'alterità, dove Dio chiama e comanda. Sono due strutture totalmente diverse. L'esistenza mistica è quella dell'interiorità, dell'esperienza spirituale, dell'immersione dell'uomo in Dio, mentre l'esistenza che si pone di fronte alla rivelazione corrisponde ad un riconoscimento che Dio agisce e che appella all'obbedienza. Infatti, per Ratzinger, sarebbe un progresso storico "illogico" quello di poter scoprire una rivelazione nel contesto della mistica⁷¹.

La contrapposizione tra "mistica" e "rivoluzione monoteista", tra "mistica" e "rivelazione"⁷², si riduce a due atteggiamenti epistemologici diversi, quello greco, e quello biblico. Per l'atteggiamento greco, l'Assoluto viene scoperto *ad intra* (immanenza ontologica), mentre per l'atteggiamento biblico, l'Assoluto viene *ab extra* (trascendenza ontologica). Così, il Dio della rivelazione è qualcosa di diverso dall'Assoluto o dagli dèi⁷³.

Tra queste due vie, c'è anche una struttura *antropologica* diversa. Nella mistica, la persona è ridotta alla fine a una dimensione impersonale. Il monoteista ritiene giusta la riduzione esattamente

tensione reciproca senza che l'una o l'altra venga cancellata; in questo senso Ratzinger riprende la *Gegensatz* guardiniana di religiosità-culturalità (cf. *Ibid.*, 27).

⁶⁹ J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, 30.

⁷⁰ Ratzinger esclude *a priori* due forme di "monoteismo" – quello dell'ambito primitivo (il "dio" del cielo), e quello del monoteismo evolutivo (dell'India, ordinato alla mistica, derivato non da una rivoluzione ma da un'evoluzione) presumibilmente perché mancano l'elemento "profetico" distintivo.

⁷¹ Cf. J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, 34-35.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Cf. *Ibid.*, 35. «In verità "Dio" (anche nell'ambito della fenomenologia della religione) è qualcosa d'altro dagli dèi e in realtà, come s'è visto, c'è *a priori* una struttura totalmente diversa da quella della "mistica"»

contraria: riconduce la dimensione impersonale dell'esistenza alla persona umana⁷⁴.

Qualcosa di simile si può osservare anche in merito alla concezione della *storia*. La mistica è astorica. Gli eventi temporali sono solo simboli di realtà atemporali. La rivelazione profetica, da altra parte, è databile; comporta la fede in un evento.

[N]on è l'uomo, con un proprio sforzo per ascendere attraverso i diversi strati dell'essere, a penetrare a fondo fino a ciò che c'è di più interiore e spirituale, e così a trovare dove stia il divino. È vero l'opposto: è Dio che cerca l'uomo in mezzo alle cose del mondo e della terra; è Dio che nessuno può scoprire da sé, nemmeno l'uomo più puro, a inseguire l'uomo e ad entrare in rapporto con lui⁷⁵.

Si potrebbe persino chiamare la rivelazione una "mistica", non dell'immagine, ma "della parola". "Essa non è primariamente il trovare una verità, ma l'agire di Dio stesso che dà forma alla storia. Il senso di essa non risiede nel rendersi visibile della realtà divina all'uomo, ma nel rendere colui che riceve la rivelazione protagonista della storia divina."⁷⁶ La rivelazione in Cristo è una "mistica dell'amore personale" (poiché comporta la "comprensione di Dio come persona"⁷⁷) in contrapposizione alla "mistica dell'in-distinzione"⁷⁸.

Così, si consolida la somiglianza di questo binomio con quello guardiniano "religiosità"- "rivelazione". In modo simile a quanto abbiamo visto in Guardini, Ratzinger afferma che la rivelazione fa sorgere una *Weltanschauung* specifica dove i punti di leva sono l'antropologia personale, il dramma della libera scelta, la possibilità di rifiutare e infine il bisogno della redenzione, nonché la nozione del destino personale.

La differenza principale tra i due approcci consiste nel fatto che Guardini mette tutte le religioni (eccetto il giudeo-cristianesimo) nel continuum religiosità-cultura, che include le religioni originali, le religioni mitiche, le religioni pluralistiche, e forse anche alcune forme di

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, 36.

⁷⁵ *Ibid.*, 40-41.

⁷⁶ *Ibid.*, 41.

⁷⁷ *Ibid.*, 45.

⁷⁸ *Ibid.*, 88.

monoteismo profetico quali l'Islam e lo Zoroastrismo. Da parte sua, Ratzinger non mette le religioni primitive e mitiche in questa dicotomia, e riduce notevolmente le forme fondamentali di religiosità alle due sole vie della mistica e della rivelazione⁷⁹. Riteniamo che l'analisi guardiniana accresca il suo peso teorico grazie al fatto di collegare la forma di religiosità con la forma di razionalità.

Inoltre, Ratzinger afferma decisamente che il cristianesimo è una religione. In questo punto, Ratzinger sa di muoversi contro Barth⁸⁰ e Bonhoeffer, e in certa misura anche contro Guardini⁸¹: «Secondo me – scrive Ratzinger – il concetto di un cristianesimo senza religione è contraddittorio e irrealista. La fede deve esprimersi pure come religione e nella religione, anche se ovviamente non è riducibile ad essa»⁸².

Se fosse solo questione di affermare che la rivelazione sempre ha qualche manifestazione religiosa-culturale, Guardini potrebbe essere totalmente d'accordo. Ma Ratzinger vuol sottolineare che il cristianesimo è esperito come “*religio vera*”, di una verità che non si basa sulla *poetiké* né sulla politica, ma sulla conoscenza. «Nel Cristianesimo, la razionalità è diventata religione e non più il suo avversario»⁸³. Nel Cristianesimo c'è una corretta visione filosofica di Dio: (1) Dio non è uguale alla Natura; e (2) Dio è entrato nella storia umana. Questi due elementi, metafisico l'uno e storico l'altro, costituiscono il nocciolo dell'apologia cristiana in quanto *religio vera*. La questione sulla *religio vera*, al livello più profondo, consiste nel fatto che l'amore e la ragione devono coincidere, in quanto sono i pilastri fondamentali del reale: «La ragione vera è l'amore e l'amore è la ragione vera. Nella loro unità essi sono il vero fondamento e il fine di tutto il reale»⁸⁴.

Come si vede, secondo Ratzinger, la rivelazione e la risposta richiesta della fede corrispondono a una specie di *razionalità*, a differenza

⁷⁹ È interessante che Ratzinger inserisce Zarathustra, e Islam dentro le “rivoluzioni monoteistiche”.

⁸⁰ Cf. J. RATZINGER, *Fede verità tolleranza*, 50. «la religione per lui è un intreccio di atteggiamenti umani mediante i quali l'uomo cerca di ascendere verso Dio; vice-versa la fede è un dono proveniente da Dio che tende la mano verso l'uomo”.

⁸¹ Cf. *Ibid.*: “Del resto, Romano Guardini sottolineava la differenza essenziale tra fede e religione, anche se non condivideva la radicalità della posizione di Barth».

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, 178.

⁸⁴ *Ibid.*, 192.

della tendenza kierkegaardiana. Questa razionalità coglie la verità della storia. Mentre Guardini cerca la connessione tra religione e rivelazione nel ricondurre la creazione e l'incarnazione allo *stesso Dio*, e quindi nell'analogia tra rivelazione naturale e rivelazione speciale, Ratzinger mette l'enfasi sulla condivisione di *un'unica storia*, e sul giudizio di verità nella sua interpretazione. La mistica dell'in-distinzione interpreterà la storia come un ciclico ritorno di ciò che è extrastorico. «Chi è cristiano ritiene che la storia delle religioni sia una *storia* reale, una strada la cui direzione significa progresso, e il cui cammino significa speranza»⁸⁵.

Possiamo aggiungere che secondo Ratzinger la razionalità corrispondente alla rivelazione coglie anche la verità sul senso della libertà, non tanto attraverso un ragionamento logico, ma piuttosto attraverso quella conoscenza che gli Scolastici chiamavano “conoscenza connaturale”. Il vissuto del “mistero” della nostra libertà personale si chiarifica nell'appello di una Libertà Divina. Che l'uomo viva per la fede, quindi, non sarebbe qualcosa che procede in parallelo con la ricerca della verità⁸⁶, ma un'unica specie di razionalità che trova la verità nella fiducia interpersonale.

Se integriamo questo ultimo risultato con l'analisi guardiniana delle forme fondamentali di religiosità, possiamo proporre che la vivenza della fede, cioè la religiosità tipicamente cristiana, sarebbe avvantaggiata da un atteggiamento epistemologico specifico, appunto da quella ricerca di verità e di bene accompagnata dall'apertura fiduciosa agli altri e all'Altro, cioè da quell'atteggiamento di *dialogo interpersonale* e fiducioso con gli altri e con Dio.

Summary: This study begins by applying Guardini's polar opposition between religious experience and cultural *élan* to his fundamental forms of religion as developed in the second chapter of Part One of his course on “Religion and Revelation” (1958). It will be suggested that distinct configurations of man's cultural-religious development involve different forms of “rationality” or epistemological attitude. Next, according to Part Two of Guardini's course, the relationship between religiosity and Judeo-Christian Revelation, will be investigated, the latter corresponding – as we will propose – to a unique epistemological attitude: faith. Finally,

⁸⁵ *Ibid.*, 43.

⁸⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità».

the relationships between religiosity, Revelation and epistemological attitude are considered once again in Ratzinger's *Truth and Tolerance*, seeing first how he sees the progression of the fundamental historical forms of religion, and then how he opposes Revelation to the mystical form of religion. In doing so we will see how Ratzinger's position complements and enriches Guardini's view.

Key words: Guardini, Ratzinger, religion, Revelation, culture-ness, religious experience, faith, mysticism, typology, rationality, epistemological attitude, *Gegensatz*, existence.

Parole chiave: Guardini, Ratzinger, religione, Rivelazione, culturalità, esperienza religiosa, fede, mistica, tipologia, razionalità, atteggiamento epistemologico, *Gegensatz*, esistenza.