

Sabato 11 giugno 1988
Relazione del prof. G. FILORAMO
docente di storia delle religioni
(Univ. di Torino)

"IL DIALOGO CON LE RELIGIONI NELLA
STORIA DEL CRISTIANESIMO: temi e
problemi".

Prima parte della relazione

Questo tema mi interessa sia come persona sia come studioso. Vorrei fare qualche precisazione sulla mia attività. Io insegno storia delle religioni e questo interessa anche nella misura in cui vi è dal punto di vista della storia delle religioni, come poi cercherò di far vedere, la possibilità di un contributo per collocare il tema in questione in una prospettiva diversa da quella già affrontata.

In sostanza l'obiettivo di questa prima parte della relazione è porre il problema in una prospettiva storica, poiché questo tema enorme del rapporto tra Cristianesimo e religioni si presta a una possibilità molto ampia di percorsi.

Cominciamo, però, coll'eliminare tutti i percorsi che non faremo insieme e cominceremo a parlare come essere onere. Teniamo presente che ci sono più Cristianesimi e dunque dal punto di vista storico e teologico si pone il problema di interpretazione di questo dato da un punto di vista cattolico ma anche protestante, ortodosso: ottiche diverse con cui ci si accosta al problema. Il percorso protestante, per esempio, per certi aspetti corre parallelo a quello cattolico mentre per altri è distinto e opposto e richiederebbe tutto un discorso a parte. La cosa poi si complica ulteriormente per quanto riguarda l'altro termine del discorso: il rapporto Cristianesimo - Cristianesimi/ Religione - Religioni, in quanto anche qui il panorama molto vario non solo per il numero altissimo delle religioni con cui di fatto la Chiesa e le Chiese sono entrate in contatto nella loro storia millenaria, confrontandosi, e talora dialogando e talora non dialogando. Infatti in questo confronto, termine più adatto dal punto di vista storico complessivo, ci sono state anche delle religioni privilegiate, Giudaismo e Islam, ci sono state delle grandi religioni che hanno svolto una parte abbastanza importante in questo confronto, Induismo e Buddismo, e ci sono state poi moltissime religioni come quelle dei popoli Elettari (etichetta su cui si ritornerà forse con l'intervento di Prandi) che sovente hanno svolto una parte meno importante, più passiva e comunque diversa e problematica. Un'ulteriore complicazione è data dalla molteplicità di prospettive con cui ci si può accostare: è stata ricordata quella teologica, ma possiamo citare oltre a quella storica quella filosofica. C'è tutta una serie di problemi soggiacenti a questo tema del rapporto tra Cristianesimo e religioni che per esempio richiederebbero la presenza di un filosofo della religione interessato al problema del rapporto religione/religioni.

In questa vasta possibilità di percorsi ne ho ritagliato un particolare nella speranza che questo sia un caso campione, e ovviamente cercherò di motivare la scelta. In questo modo comunque sono costretto ad escludere quel tipo di metodo che in effetti sarebbe stato interessante: gli

storici delle religioni sono sostanzialmente d'accordo sul fatto che vada messa in luce nella ricerca storico-religiosa, di fenomenologia della religione, di storia delle religioni comparata (in questi ultimi 40/50 anni) la contrapposizione tra religioni etniche e religioni profetiche o religioni di salvezza. Con un po' di forzatura per avere un criterio interpretativo, le religioni etniche sono quelle religioni che sono legate ad un popolo, ad una etnia, e che, come nel caso della religione romana, delle religioni dei popoli illetterati e in certa misura anche dell'antico Israele, sono talmente legate e confuse con la vita politica, sociale, culturale da rendere difficile poi una separazione.

Un loro aspetto essenziale è il fatto che in tali religioni si nasce, non si dà conversione: sono religioni di tipo statico in quanto sebbene conoscano alcuni mutamenti, normalmente nascono, si sviluppano e muoiono in collegamento con il popolo di cui sono l'espressione.

Nel caso del mondo antico sono le religioni dell'antico Egitto, di Israele, di Babilonia e la religione romana prima dell'avvento dell'Impero. Qual'è d'altra parte la caratteristica dell'altro tipo di religioni? Normalmente queste religioni sono legate alla figura del fondatore - profeta (Zaratustra, Mosè, Maometto) e rompono con questa unità di religione politica e cultura in funzione di un quadro di concezione del mondo che è effettivamente molto diverso, con l'inserzione di una dimensione trascendente la dignità data all'uomo. Questi aspetti invitano poi alla missione e alla conversione. Tali caratteristiche si ritrovano anche in alcune religioni di salvezza dell'Oriente, come il Buddismo, seppur con notevoli diversità.

Il problema che io vorrei affrontare in questa prima parte, il modo in cui nel Cristianesimo antico si sono venuti configurando due o tre tipi di risposta nel confronto tra Cristianesimo antico e il mondo religioso circostante, richiede che si tenga presente questo sfondo generale che ci hanno insegnato fenomenologi e storici della religione.

Qui cioè non abbiamo a che fare con un esempio unico ma con una specie di un genere di fenomeno religioso di tipo più ampio: una religione di tipo profetico rompe il quadro di una religione tradizionale di tipo etnico e in funzione di un messaggio universalistico, di un invito alla conversione radicale è costretta a porsi il problema del confronto, che talora diventa scontro, con le religioni circostanti. La situazione che poteva andare avanti, e di fatto andò avanti nelle culture antiche con metodi vari, ma in sostanza con una certa tolleranza, in questo quadro è destinata a non durare.

Su questo sfondo quello che a noi sta più a cuore vedere è il modo in cui sono elaborati quei due tipi di risposta, in gran parte già accennati, nell'arco dei primi tre o quattro secoli della storia cristiana. Non mi soffermo sul tema neotestamentario in quanto non è un mio campo specifico e richiederebbe un discorso a parte, ma mi limito ad elencare quelli che nella storia di questo problema sono stati normalmente i testi del Nuovo Testamento da cui si è poi sviluppata la posizione che io, come molti storici della religione, chiamo posizione esclusivista o una posizione inclusivista. Ora spiegherò in che senso possiamo avere due e sempre concreti. Tali testi sono quei testi che, secondo una formula di alcuni teologi, come il teologo protestante Kung aprono alla possibilità di una rivelazione generale.

Uno di questi testi è il prologo di Giovanni (G. 1-9) in cui si afferma che la luce vera illumina ogni uomo, oppure quei passi della Lettera di Paolo ai Romani in cui si apre la possibilità di una conoscenza "naturale" di Dio anche da parte dei non credenti. Inoltre ci sono due testi fondamentali degli Atti lucani, il discorso di Paolo a Listra in cui viene detto come il Dio vivente nelle generazioni passate ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada e il famoso discorso di Atene (Atti 17, 27 segg.) relativo al Dio sconosciuto. Questi sono i testi che nella storia dalla discussione della Antichità fino a oggi, si potrebbe dire, seppur con variazioni e aggiunte, hanno costituito a livello storico e teologico l'ossatura del problema della apertura, della possibilità di una rivelazione generale.

Io comunque partirò, invece che da uno di questi testi, da un testo missionario o, meglio, dal testo missionario per eccellenza: la chiesa del Vangelo di Matteo (M. 28, 18 segg.). Infatti sappiamo che il Vangelo di Matteo rispecchia bene il passaggio, che è stato prima ricordato, da un annuncio che inizialmente parla all'interno del Giudaismo ad un annuncio rivolto a tutte le genti: "Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra; andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni battezzando nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato". In questo passo appaiono come condensati, come in germe, quei temi e note elementari intorno a cui poi si verrà costruendo una sinfonia forse più varia di quello che potrebbe sembrare a prima vista nell'ambito del Cristianesimo antico.

Infatti troviamo qui la prospettiva universalistica dell'annuncio, il problema del metodo migliore per questo annuncio e trasmissione: potremmo dire la dimensione ecclesiologica dell'incontro. Vi è l'elemento teologico, l'elemento cristologico e vi è in fondo quella che potremmo dire la contraddizione soteriologica fondamentale, quella che costituisce una sorta di asse cartesiano: da una parte l'affermazione di tipo ecclesiologico per cui non vi è salvezza al di fuori della Chiesa (questa formulazione emerge con chiarezza nel III secolo, per es. in Cipriano, in Origene per poi essere affermata dal Concilio di Asti del V secolo e così attraversare il Medioevo, il IV Concilio Laterano, fino alle formulazioni del Concilio di Basilea) e dall'altra l'apertura di tipo universalistico. Del resto tale apertura trova appoggi e riscontri in altri passi del Nuovo Testamento, che vi ho appena ricordato.

In questo modo sorgono quelle che molti definiscono due ipotesi, due percorsi che sono stati di fatto seguiti, con il prevalere dell'uno o dell'altro a seconda dei periodi: l'ipotesi esclusivista e l'ipotesi inclusivista.

L'ipotesi esclusivista porta tutti gli interrogativi già ricordati: come può, per esempio, il Dio di Amore escludere dalla salvezza la maggioranza dell'umanità? Oppure: come giudicare le esperienze religiose delle altre religioni da una prospettiva così radicalmente negativa, che poi si ammetta che si possa imparare dalle altre religioni? C'è tutta una serie di interrogativi che riemergono, ritornano continuamente soprattutto nel dibattito moderno e sono in qualche modo già presenti nel dibattito del Cristianesimo antico.

Dall'altra parte abbiamo la prospettiva inclusivista, di cui vedremo qualche esempio in alcuni Padri della Chiesa; questa ipotesi a sua volta por-

ta tutto un corollario di problemi. È possibile che sia conseguita la salvezza senza il Cristianesimo? Se sì: quali sono i modi? Che senso ha l'attività missionaria? Come interpretare tutta una serie di affermazioni del Vangelo che vanno in una direzione diversa? Come porsi di fronte a religioni che ignorano apertamente Dio, come il Buddismo che in questi casi spunta sempre? Come valutare le loro pratiche, le loro credenze, le loro culture? Abbiamo anche in questo caso tutta una serie di problemi che ruotano attorno a questo tipo di ipotesi che evidentemente hanno avuto un peso diverso a seconda delle circostanze storiche ma che in qualche misura emergono già nella situazione in cui si è venuta a trovare la Chiesa antica.

Dopo questa introduzione, il problema che adesso va affrontato potrebbe essere formulato in questo modo: esiste e, se sì, qual è il luogo patristico di una teologia delle religioni, qual è stato, vista la prospettiva storica che stiamo seguendo? Rispondere a questo interrogativo comporta una serie di distinzioni e precisazioni.

Tale luogo patristico è stato prima di tutto quello dell'apologetica, in tesa come difesa della fede nei confronti del mondo circostante e come fonte di una vera e propria corrente di scritti e di autori che cronologicamente possiamo porre nella seconda metà del II secolo, almeno per i casi conosciuti meglio.

Il primo caso veramente interessante è dato da questo martire Giustino, che fu convertito dal Paganesimo al Cristianesimo e che inaugura il modello letterario dell'apologetica, almeno così come a noi è giunto. Qual'è la ragione dell'apologetica? Non bisogna credere però che qui il Cristianesimo abbia inventato tale genere.

Il Cristianesimo antico, nella misura in cui tra la fine del I secolo e la metà del II secolo si è staccato dalla sua matrice giudaica e ha dovuto sempre più porsi il problema della propria identità religiosa e della propria distinzione, ha incontrato due alternative. La prima è la possibilità di salvare il rapporto con la tradizione giudaica e così abbiamo tutto un fiorire di correnti, che alcuni storici del Cristianesimo antico hanno etichettato come teologia del Giudeo-cristiano: abbiamo cioè un Cristianesimo ancora profondamente intriso di categorie e concezioni giudaiche. Questa però è una alternativa che a noi interessa relativamente meno, sul piano storico, in quanto ci preme puntualizzare il rapporto tra Cristianesimo e altre religioni.

Come seconda alternativa, troviamo il problema del confronto culturale oltre che religioso con il mondo pagano, con un'espressione non molto corretta sul piano scientifico, il mondo del sincretismo religioso, delle religioni dell'Impero Romano. Gli autori cristiani che si sono posti per vari motivi il problema di tale confronto, in quanto venivano da questa cultura e in quanto lungo la via aperta da Paolo si trattava di presentare un messaggio in qualche modo consono alle categorie e ai bisogni culturali di questo mondo, lo hanno considerato centrale nel loro discorso apologetico. È stato accennato sopra che il Cristianesimo non ha inventato il genere apologetico: infatti abbiamo visto come il genere fosse collegato ad un problema e tale problema era esistito prima per lo stesso Giudaismo. Infatti noi ritroviamo nel Giudaismo ellenistico, tra il II e il I secolo AC, una letteratura apologetica: l'esempio più conosciuto è Filone l'Ebreo che non a caso proveniva da Alessandria, crocevia culturale

e centro di scambi di merci come di cultura, come di religione. Da una parte Filone vuole conservare nella diaspora la sua identità di pio Ebreo monoteista e dall'altra, in quanto uomo di cultura formato alle tradizioni filosofico-retoriche della cultura ellenistica, non vuole buttare a mare tutta questa cultura. Abbiamo dunque un problema di mediazione culturale e religiosa. Il problema apologetico interessa d'altro canto il rapporto con il mondo religioso nella misura in cui Filone deve preservare quelli che a lui appaiono come i dati essenziali, costitutivi della sua fede, trovandosi così costretto a fare opere di selezione culturale e religiosa, e allo stesso tempo deve fare entrare alcuni elementi del mondo culturale circostante. Questa situazione è per noi oggi abbastanza familiare (magari non lo era così trent'anni fa) e lo era altrettanto per tutti gli Ebrei che vivevano nella diaspora.

L'apologetica cristiana del II secolo non a caso si muove lungo la strada aperta da questi autori giudaici e in particolare da Filone. L'esempio di Filone mette in luce un aspetto essenziale anche per il discorso sul rapporto apologeti / religioni del mondo circostante. In questa opera di cernita nei confronti del mondo culturale circostante Filone è costretto ad un'opera di selezione talora anche grave. Tale mondo era estremamente vario dal punto di vista religioso; bisogna tener presente che nella storia occidentale soltanto in periodo rinascimentale ci si verrà di nuovo a trovare in una situazione di pluralismo religioso, termine equivoco, di sincretismo religioso tale quale ci è documentata per le religioni del mondo romano. Accanto infatti a quella che possiamo dire una religione istituzionale, ufficiale, che è la religione romana, contro cui per esempio lotteranno i Cristiani e che sarà causa delle persecuzioni perchè era legata alla politica, troviamo in alternativa, in confronto e anche in polemica con la religione ufficiale una serie di nuovi movimenti religiosi, come diremmo noi oggi, che venivano dall'Oriente. Era una situazione estremamente varia e dinamica. Basta scorrere il testo degli Atti: quando Paolo va, per esempio, a Atene o durante i suoi viaggi nell'Impero Romano si trova di fronte a quelli che lui chiamava culti idolatri dei tipi più diversi. Era dunque una situazione religiosa più dinamica di quel che potrebbe sembrare a prima vista. Nei confronti di queste forme di religione Filone ha un giudizio in sostanza negativo: in linea con la tradizione antidolatriva che noi troviamo dai profeti in avanti, le ritiene forme di idolatria se confrontate al monoteismo.

Nei confronti dunque di queste forme religiose non è possibile, potremmo dire in termini moderni, nessun dialogo: l'unica possibilità è la lotta. Filone però non butta a mare tutto, in quanto un problema di fondo si ripresenta continuamente in questi contesti: il rapporto tra cultura e religione.

Per noi il dato religioso, nella misura in cui si accetta il contributo delle scienze dell'uomo, oggi si presenta come incardinato nei sistemi culturali e non ne è facilmente scardinabile (non sto parlando del dato di fede), ne è profondamente condizionato e inoltre esercita un condizionamento su di essi. Per un antico come Filone era possibile al contrario separare religioni come culto degli dei dalla cultura. Questa distinzione può provocare qualche equivoco nell'accostarsi a questo problema per cui, come succede sovente in queste carrellate storiche, è necessario accordarsi sull'uso del termine "religioso". Che cosa si intendeva per reli-

gione in questo contesto? Con tale termine si potevano intendere cose diverse, se non opposte: basti ricordare la famosa distinzione che fa Cicerone tra religione come culto degli dei e religione come "pietas", quella che noi chiameremmo la religiosità intima, del singolo nei confronti del suo creatore, nei confronti del suo Dio. Normalmente il termine "RELIGIO" poteva però avere anche significati peggiorativi: negli stessi autori latini poteva significare "superstizione" ("superstitio"). Quindi nella misura in cui questo termine verrà ripreso dagli autori cristiani necessiterà di una serie di distinzioni; il senso che noi attribuiamo normalmente al termine religione come fatto istituzionale è in realtà l'esito di un complicato processo storico che si protrae fino al XVI - XVII secolo. Nel contesto antico gli autori cristiani quando riprendono questo termine sono costretti continuamente a specificare: Lattanzio, all'inizio del IV secolo, opera la distinzione tra la religione falsa, cioè quella del culto degli idoli, e la vera religione, dove per "vera religio" Lattanzio intende l'istituzione.

Possiamo trovare un trattato di Agostino del secolo seguente, il "De vera religione": con "religio" non indica certo l'istituzione ma l'elemento interiore profondo, la "pietas", il rapporto con il proprio Dio. Abbiamo quindi una serie di possibilità di equivoci e confusioni.

Nel momento quindi in cui Filone, e poi altri Padri, combatteranno certe posizioni delle religioni circostanti è necessario non cadere in fraintendimenti: combattono prima di tutto i culti idolatri (e almeno inizialmente non usano il termine "religio"), e in secondo luogo attaccano con gradazioni diverse l'aspetto della mitologia. In questo secondo aspetto la posizione è più sfumata, come vedremo.

La distinzione dunque tra l'attacco al culto, alla pratica e alle credenze collegate e insieme il tentativo di non buttare a mare tutta la cultura, in cui questa pratica e queste credenze si inseriscono, sono già presenti in certi apologeti giudaici. Gli apologeti cristiani li riprenderanno e li approfondiranno alla luce della novità del messaggio cristiano.

Passando adesso a trattare della posizione dei Padri, mi pare però che rispetto agli aspetti culturali, ritualistici da Giustino ad Agostino (tanto per mettere due termini cronologici tradizionali) non ci siano stati grossi cambiamenti: la parola migliore forse potrebbe essere data prendendo quel capolavoro di Agostino che è "La città di Dio" in cui i primi dieci libri sono una sintesi di tutte le polemiche precedenti contro il politeismo. "La Città di Dio" viene scritta anche come trattato di apologetica, e in particolare per difendere i Cristiani da un certo tipo di accuse relative al collegamento tra crisi dell'Impero e Cristianesimo. Agostino passa in rassegna le critiche pagane e le controbatte sistematicamente cercando di colpire alla radice le pratiche rituali e le credenze collegate; e riprende tutta la linea apologetica precedente. Mi pare che la condanna non lasci appello, nel senso che il problema del dialogo, che presuppone un concetto di persona, un concetto di "tu", l'autonomia dell'interlocutore, il rispetto della sua posizione e in definitiva il fatto di mettersi sul piano di parità è escluso dall'orizzonte per ciò che concerne le religioni del mondo circostante così come le vedevano i Padri (e non potevano vederle altrimenti).

Dove esiste la possibilità di un confronto che si apra anche a qualche dialogo? Se è rintracciabile qualcosa di simile, il luogo del confronto-dialogo si trova nei confronti della cultura pagana e, nei termini dei Padri, con la filosofia. In altri termini: mi pare che per quanto riguarda la riflessione dei Padri sul problema che ci interessa e le loro risposte, se un luogo patristico ha da essere per una teologia religiosa va visto piuttosto nella risposta che alcuni Padri hanno dato relativamente al problema del rapporto con la cultura e la filosofia, secondo una linea già presa da Filone.

A questo punto spuntano più chiaramente due percorsi. Mentre cioè sul tema del confronto con le religioni, intese come culti e credenze, la posizione è di rifiuto, sul tema del rapporto con la cultura del mondo circostante, la cultura ellenistica e in particolare la filosofia, si aprono due possibilità.

Da una parte ci sono quei Padri che hanno rifiutato ogni possibilità di confronto anche su questo terreno. Come caso tipico prendiamo l'apologista Taziano che scrive un discorso ai Greci nella seconda metà del II secolo e non a caso qui non si dà nessuna possibilità di compromesso per riprendere l'alternativa di Tertulliano, si potrebbe dire "Atene o Gerusalemme". "Atene" va in ogni caso condannata e se c'è possibilità di identità cristiana questa va ricercata nella continuità della tradizione.

Esiste però un altro tipo di posizione, e questa è per noi più interessante in quanto presenta quel tipo di risposta che secondo alcuni sta alla base della posizione conciliare: ha assunto l'apertura verso una possibilità di rivelazione generale che nella terminologia antica (la formulazione è di Eusebio) è espressa dalla "preparatio evangelii". In questa prospettiva la cultura e la filosofia pagane hanno una relativa autonomia. Per approfondire il senso di questa autonomia vorrei portare due esempi.

Il primo esempio è Giustino e il secondo è Clemente di Alessandria.

Giustino è autore di un dialogo con Trifone, interlocutore ebreo, e di due Apologie scritte in difesa del Cristianesimo e rivolte all'Imperatore. Soprattutto nelle apologie che sono indirizzate ad un pubblico di scuola di lettori colti pagani, emerge la teoria del "logos spermatikos" (del logos seminale), teoria per noi interessante.

Che cos'è questa teoria, che è uno dei temi ricorrenti del punto di vista storico e teologico nella discussione su Cristianesimo - religioni? Il primo elemento di questa teoria, che sarei tentato di chiamare paradigma, modello, è il fatto che tra quello che Giustino chiama logos (che è un termine equivoco in quanto significa parola ma anche ragione) posseduto da ogni persona e il logos incarnato in Cristo, (il logos cattolico generale, universale), vi è un rapporto profondissimo: il logos del singolo è parte del logos universale. Gli studiosi si sono interessati a lungo sulle origini di questa dottrina perché a seconda delle diverse interpretazioni sulle sue origini la dottrina stessa è interpretata diversamente (si è parlato di di origine stoica, medioplatonica).

L'aspetto interessante in questa prospettiva è che si gettano le basi per una universalizzazione del logos: il fatto che sia di origine stoica o medioplatonica evidentemente porta a conseguenze diverse, ma in ogni caso abbiamo un'universalizzazione del logos.

Cristo logos in questo modo diventa il metro di una storia universale che non esclude a priori le altre storie non cristiane dall'orizzonte di salvezza. E' una prospettiva universale di storia della salvezza che non in veste soltanto la storia sacra dell'Antico Testamento ma idealmente abbraccia tutta la storia, e dunque prima di tutto la storia della cultura greco-ellenistica.

Come agisce nella storia il logos per Giustino? Giustino usa questa espressione un po' equivoca di logos spermatikos che indica il logos che in-semina i semi del logos in tutti gli uomini. Per logos bisogna qui intendere, nell'ambito della storia ~~annunciatrice~~ cristiana, la ragione e nell'ambito della storia giudaico-cristiana i segni che preparano alla rivelazione e poi alla manifestazione della rivelazione. In questo modo Giustino cerca di recuperare quegli aspetti della cultura greca e pagana, soprattutto della filosofia e della storia etica delle quali è esemplare il caso di Socrate: come si fa a liquidare un tale personaggio e d'altra parte a inserirlo in una prospettiva di storia cristiana? Nella prospettiva di Giustino Socrate è stato in qualche modo, una manifestazione tra le più compiute, in quanto uomo giusto, che il logos-Gesù agiva non soltanto nei Profeti ma, prima della sua incarnazione, anche nell'ambito della storia non cristiana, della storia profana.

La giustizia di Socrate e la verità annunciata da Socrate, anche se parziale, sono in qualche modo da ascrivere all'opera del logos.

Questo è un criterio evidentemente discutibile, un po' annessionistico: in questo modo si cerca di annettersi la totalità della storia non solo giudaica, come in altri autori, ma della storia universale. Ovviamente per costoro non erano compresi L'India, l'Oriente ecc. ma ci si limitava al bacino del Mediterraneo. Operare però in questo modo nei confronti di Socrate voleva poi dire che questo metodo si poteva estendere ad altri casi.

Questa teoria va comunque vista sullo sfondo del concetto di Giustino del fare (?): non va vista, a mio avviso come un antecedente o un analogo di una teoria della conoscenza naturale, che è un tipo di elaborazione teologica che si troverà soltanto in seguito (S. Tommaso e la Scolastica) e che presuppone quella distinzione tra piano della natura e piano della soprannatura che non esiste in questo autore. Questo è importante in quanto tale teoria del logos storicamente si spiega e va considerata all'interno di una concezione di storia della salvezza totale. E' la prospettiva soteriologica totalizzante che spinge Giustino ad elaborare una dottrina di questo tipo. In altri termini dobbiamo chiedere a Giustino: secondo questa tua interpretazione, le produzioni culturali e filosofiche pagane, naturalmente quelle positive, hanno una loro relativa autonomia? La risposta evidentemente non potrebbe essere che negativa perchè in questo piano annessionistico il problema non è elaborare una teoria che miri a dare una certa autonomia. Il problema al contrario è quello di una concezione storico-salvifica che non escluda a priori in certi suoi aspetti anche il mondo della tradizione non giudaico-cristiana.

Un altro aspetto che mi pare confermi questa mia interpretazione della teoria di Giustino è il problema del compimento. Questa teoria è strettamente collegata ad un altro aspetto: all'intervento precedente la rivelazione, precedente l'incarnazione, alla manifestazione del logos in Gesù. Dopo questa manifestazione e incarnazione il problema dei pagani o della loro cultura non si pone più: il problema del rapporto con gli aspetti positivi della cultura circostante è di preparazione.

Nel momento in cui infatti il logos si è manifestato in Gesù, per i Pagani che vengono a conoscenza di questo annuncio non c'è possibilità di qualche autonomia di percorso all'interno della loro cultura: l'unica possibilità è la conversione radicale, l'abbandono delle loro posizioni.

La teoria del compimento serve a rileggere questa prospettiva di storia della salvezza globale non in modo così drastico e, si potrebbe dire, semplicistico (anche se si spiega sullo sfondo della cultura e degli interessi di questo apologista, di un intellettuale pagano convertito al Cristianesimo e che si pone il problema di come in qualche modo recuperare aspetti positivi della sua cultura di origine).

Un ultimo aspetto di questa teoria su cui si è molto discusso: questi segni di verità che il logos avrebbe inseminato, nel contesto in cui parla Giustino, per esempio nella prima apologia, vanno interpretati in funzione di questa teoria del compimento, come germi che necessariamente devono portare al compimento, alla manifestazione nel Cristianesimo di ciò che Cristo-logos ha manifestato prima della sua incarnazione in alcuni luoghi? Secondo una certa interpretazione la risposta è positiva. Esiste però anche un'altra interpretazione che risponde negativamente e che mi pare più corretta, secondo cui qui si attribuisce a Giustino un ottimismo che questi in realtà non ha. Giustino ha una concezione più pessimistica dell'uomo e della sua natura precedente all'incarnazione di Gesù di quello che apparirebbe leggendo questo tema dei semi di verità come germi che tendono finalisticamente unicamente al Cristianesimo. Questi semi di verità sono passeggeri, disseminati nel mistero del piano provvidenziale di Dio: non è un mistero che nell'interpretazione di Giustino è svelato in questa prospettiva ottimistica e trionfalistica della necessità. Mi sembra che bisognerebbe andare un po' cauti nell'attribuire a questo Padre della Chiesa una teoria del compimento di tipo finalistico - ottimistico necessaria.

Passiamo ora a considerare Clemente d'Alessandria, Padre della Chiesa che opera tra la fine del II secolo e l'inizio del III secolo ad Alessandria d'Egitto (dal punto di vista culturale, insieme a Roma, forse la città più importante dell'Impero Romano). Opera sulla linea di tutta la scuola alessandrina di cui Filone era stato un antesignano e di cui Clemente Origene, successore di Clemente, costituirà, dal punto di vista teologico, per la Chiesa d'Oriente, la figura più significativa, più originale e più importante.

Clemente, nel panorama dei Padri che hanno una prospettiva di tipo inclusivista, ha forse la posizione più aperta. La sua posizione è aperta per vari motivi: innanzitutto non si è trovato in una situazione così difficile come quella di diversi apologeti a metà del II secolo. Egli conosce molto bene la cultura pagana e la vita religiosa pagana ed è disposto a tutta una serie di concessioni che altri Padri avevano assolutamente rifiutato e continueranno a rifiutare.

Il grado di apertura a cui si spinge la sua teoria della rivelazione generale, la sua possibilità di includere nel processo salvifico aspetti della cultura del mondo pagano che hanno ignorato, e non potevano fare altrimenti, il messaggio cristiano da Platone in poi, è veramente molto alto. Facciamo un esempio: Clemente parla del fatto che i Pagani hanno una prolepsis, una conoscenza di Dio anticipata, che evidentemente non è collegata alla rivelazione. E' pieno di elogi nei confronti della filosofia, soprattutto della tradizione platonica: giunge addirittura a sostenere che in certi casi certi filosofi, dove per esempio parlano della dottrina di Dio, possono essere stati ispirati da Dio. Si potrebbe poi

portare altri esempi di una posizione che parla di aprirsi al dialogo, per riprendere un concetto chiave. A me comunque pare che anche laddove troviamo una massima apertura questo dialogo, per motivi storici, non è ancora permesso. Il motivo di ciò sta nel fatto che Clemente, in linea con tutta la tradizione dei Padri, si pone nei confronti della religione praticata e creduta come di fronte a invenzioni umane, con accenti "illuministici" nei confronti delle credenze mitologiche, o considerando invenzioni diaboliche altre credenze, come il culto centrale che era il sacrificio di stato. Bisogna infatti tenere sempre presente la centralità della tesi demonologica in questo tipo di interpretazioni: vediamo così la differenza rispetto all'oggi, dove uno può assumere una posizione alla Karl Barth di rifiuto del mondo della religione (anche se qualcuno ha sostenuto che Barth non avrebbe fatto altro che riprendere la tesi demonologica: io non credo).

C'è comunque una posizione nei confronti del problema demonologico che è culturalmente diversa da come lo poteva vedere un Padre della Chiesa nel II, nel III e IV secolo: non c'era dubbio che le pratiche, i sacrifici e il resto fossero invenzioni del demonio. Abbiamo quindi questa alternativa: gli dei (quelli superiori a quelli inferiori) non esistevano, oppure, se esistevano (Agostino riconosce in qualche modo l'esistenza di certe divinità soprattutto diaboliche), si trattava di angeli decaduti che in vario modo avevano creato una serie di culti, spiegando così anche la persistenza della idolatria.

Anche dal punto di vista di Clemente rispetto a queste pratiche e credenze non c'è possibilità di compromessi o di dialogo. Per quanto riguarda poi quanto di buono la filosofia e la cultura pagana hanno prodotto, non vi è riconoscimento di autonomia. Si ricorre alla tesi del furto, che a noi può parere storicamente insostenibile: filosofi come Platone avrebbero ripreso dai libri della tradizione mosaica, che era molto più antica, tutta una serie di dottrine. In alternativa c'era la tesi più raffinata degli angeli delle nazioni, che erano angeli che presiedevano alle singole nazioni: non tutti erano malvagi. I migliori di essi avevano lasciato passare gli aspetti positivi che poi uno come Clemente ritrovava, per esempio, nella filosofia e nella cultura profondamente religiosa della tradizione platonica (nel II e III secolo in fondo la filosofia platonica è diventata una teologia, cioè una ricerca di Dio: convertirsi e vivere di conseguenza).

In conclusione: anche per quanto riguarda gli aspetti positivi Clemente è coerente, in quanto vengono tutti inseriti in una prospettiva globale di storia della salvezza.

E' questa che li giustifica ed è al suo interno che si può stabilire un rapporto in qualche modo positivo e non negativo nei confronti di alcuni aspetti della cultura pagana.

Emergono quindi alcuni elementi che si possono mettere in analogia con la situazione attuale, ma io ho cercato di mettere in evidenza alcuni elementi specifici, in qualche modo di differenza che a mio avviso è utile tener presente.

Le domande poste nel dibattito riguardavano:

- a) la frattura tra Israele e la Chiesa Cristiana;
- b) la fine dell'escatologia porta a non predicare più il Regno;
- c) l'atteggiamento di chiusura può essere spiegato come integralismo, difesa di un'identità minacciata, oppure come legato all'universalismo, alla necessità di predicare una religione aperta a tutti e che pertanto non può che sottoporre a critica le altre religioni?
- d) la critica delle altre religioni è completamente negativa o è avvenuta anche come critica dell'alienazione insita nelle altre religioni.

Qui non si tratta di rispondere ma dialogare, soprattutto riguardo ai primi due interventi che sono domande ma prese di posizione. Gli storici del Cristianesimo delle origini si trovano di fronte al problema di ricostruire la vita di Gesù. Posso solo dire la mia opinione.

Oggi anche in ambito protestante c'è un ritorno alla possibilità di recuperare una serie di elementi del messaggio prepasquale, ma la cosa è estremamente complicata: io personalmente non so fino a che punto potrei condividere l'affermazione che non ci sia nessun elemento di novità nell'annuncio di Gesù. I problemi sono vari.

Anche da parte ebraica esiste una letteratura su Gesù ebreo che è molto interessante: l'elemento però di maggior perplessità scatta nel momento in cui Gesù è reso unicamente regalitico e quindi è difficile recuperare una prospettiva escatologica.

Il metodo per procedere è quello di stabilire e mettersi d'accordo sui "vicissima verba". Per quanto riguarda il modo in cui la comunità ha visto questo messaggio escatologico io sono contrario al de-escatologizzare: Paolo, è il caso più evidente, non si capisce se non sullo sfondo della Apocalisse e tutto il mondo paolino non è un mondo di un giudaismo regalitico ma un mondo che rifiuta in nome di una tensione escatologica.

Quando sorge la Chiesa il problema è stabilire perchè e in che misura viene meno questa tensione escatologica.

Negli autori antichi, per quanto riguarda l'Apocalisse, si assiste ad un processo di spiritualizzazione (soprattutto nel III secolo) il millenarismo come fede dell'Avvento di un regno terreno. Questo problema è ancora centrale in un autore come Erineo (fine II sec.), in seguito con Origene e poi con Agostino viene interpretato in modo puramente allegorico: nel frattempo sono passati alcuni secoli. Si tratta di individuare alcuni punti forti di questo processo estremamente complesso.

Per quanto riguarda il rapporto tra Cristianesimo originario e il mutamento in religione di stato non inciderebbe sulla spiegazione della crisi dell'escatologia, che sarebbe iniziata ben prima. Quindi l'avvento del cristianesimo come religione ufficiale sarebbe stato il compimento, non l'inizio di tale processo.

Cerchiamo di collegarci alle domande successive. Un modo per affrontare il problema sarebbe quello di studiare i rapporti delle confessioni in terreligiose, sia da Protestanti sia da Cattolici, che incominciano con il Parlamento delle Religioni nel 1893 a Chicago.

Questo è un evento importante perchè si riuniscono i rappresentanti di tutte le fedi allora conosciute (pare più di tremila) e per la prima volta ci si confronta con le posizioni religiose più diverse. Da qui emergono linee esattamente opposte: una linea sincretista, una esclusi vista, una assimilatrice.

La mia impressione è che in epoca moderna ci siano delle rot ture che rendono più difficile trarre insegnamento dalle alterità, però ci sono elementi di continuità: il problema dell'identità. Il Cristianesimo, per acquistare una sua identità prende le distanze da tutta una serie di pratiche rituali (rimane però tutta una corrente di giudeo-cristianesimo).

Qui si prefigura già una situazione di pluralismo, di esistenza di cristianesimi nel mondo antico che fino alla strutturazione gerarchica tra terzo e quarto secolo continueranno a sussistere.

Di fronte a tale situazione io ho ricordato solo una risposta (inclusivi sta) e il problema dell'identità si configura come "integralistico", pro spettiva globalizzante: tutto deve essere ricondotto sotto il segno di Cristo e del mistero della storia della redenzione. In questo senso è una prospettiva universalistica, ma in essa la salvezza, per es. in Irene, non può che passare attraverso la Chiesa. L'alternativa posta funziona nel moderno ma si applica male al mondo antico.