



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":

I semi del Verbo nel pluralismo

religioso, teologico e filosofico

Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani

STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

Unità e pluralità dell'esperienza religiosa

GIUSEPPINA DE SIMONE

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



È possibile ricondurre ad unità la molteplicità e l'estrema diversità delle forme religiose e dell'esperire che esse sottendono? Che cosa hanno in comune le differenti religioni, si può parlare di esperienza religiosa usando il singolare pur dinanzi alla pluralità che è sotto i nostri occhi e che sembra esplodere drammaticamente tra le nostre mani?

Sono queste le domande che faranno da filo conduttore di questa riflessione che intende costruirsi in una prospettiva non semplicemente descrittiva ma teoretica, mirando all'elaborazione di una intelligenza riflessa del dato multiforme che la storia e il nostro vissuto ci consegnano. Struttureremo il nostro ragionamento in tre momenti: la considerazione della religione come esperienza, la rilevazione della struttura di senso che la identifica, la discussione circa la questione del fondamento, seguendo la via che nella ricerca dell'essere e della verità va dal fenomeno al fondamento.

I. La religione è esperienza

La domanda circa la possibilità di ricondurre il molteplice ad unità è tipica della filosofia ed è la domanda circa l'origine e il fondamento, circa ciò che consente ad una cosa di essere quello che è.

In rapporto alla religione e al pluralismo religioso, questa domanda chiede però di essere posta non immediatamente su un piano ontologico e metafisico da cui dedurre il molteplice, ma a partire da un approccio storico e fenomenologico che prenda sul serio la molteplicità. Non si tratta di oltrepassare la diversità ma di attraversarla, per trovare in essa ciò che la tiene insieme.

Non si cercherà di individuare perciò la cellula originaria da cui avrebbero avuto inizio le religioni, alla maniera delle prime ricerche di storia delle religioni fortemente segnate dall'impianto positivista, ma di rintracciare ciò che è proprio delle religioni e in tal senso originario.

Piuttosto che tentare una improbabile sinossi di dati storici su base puramente descrittiva, o ricostruire intrecci e dipendenze che di fatto la storia registra tra le differenti religioni (cosa sicuramente importante e utile), si tratta di puntare lo sguardo su ciò che è al cuore delle religioni, sull'esperire che ne costituisce la radice, che le religioni esprimono e contribuiscono nello stesso tempo ad alimentare. Prima ancora che culto, dottrina, forma comunitaria, precetti morali e criteri di giudizio, o meglio, in tutte queste espressioni storicamente rilevabili e catalogabili, la religione è infatti esperienza. Ed è a questa esperienza che dobbiamo guardare se vogliamo capire che cosa muove dall'interno le religioni, che cosa le caratterizza e soprattutto che cosa può farci parlare di religione pur nella estrema diversità delle forme, che cosa può consentire di riconoscerci vicini pur essendo talvolta molto distanti, che cosa può permettere ai nostri passi di incontrarsi o addirittura di intrecciarsi, che cosa rende le nostre storie di fede non estranee o nemiche le une rispetto alle altre ma tali da poter essere non solo l'una con l'altra, ma l'una nell'altra.

Riflettere sull'esperienza religiosa è attestarsi su un terreno che è e aspira ad essere comune e che è riconoscibile come tale solo se si sa andare oltre la superficie di un apparire che scorre veloce sotto i nostri occhi, se ci si sa fermare a considerare, ad avvertire, ciò che accade in profondità. Il pensiero circa le religioni ha bisogno di nascere dall'ascolto.

Vengono alla mente le splendide parole di Schleiermacher che già nel 1799 nei suoi *Discorsi sulla religione* scrive: «della religione sempre pochi soltanto hanno capito qualche cosa, anche se milioni di uomini hanno giocherellato in modi diversi con i velami che essa volontariamente si è lasciata appiccicare addosso per condiscendenza»¹. Parlare di religione «non può mai essere una cosa orgogliosa»², né se può parlare semplicemente «per opportunità» o «per convenienza». È richiesta la disponibilità a mettersi in gioco e l'apertura della mente e del cuore di chi sa riconoscere e dare testimonianza. «Io non unisco la mia voce - scrive ancora Schleiermacher - alle grida d'aiuto dei più sul tramonto della religione [...], e non ho nulla a che fare con quelle lamentele barbariche e da vecchi credenti con le quali i più vorrebbero di nuovo rialzare a furia di grida, le abbattute mura della loro giudaica Sion e i suoi gotici pilastri. [...] vi parlo di ciò che, dacché vivo e penso è la più intima molla della mia esistenza e che rimarrà eternamente per me la cosa suprema, comunque mi commuovano le oscillazioni del tempo e dell'umanità. [...] Ciò che mi spinge a parlarvi [...] è ciò che determina il mio posto nel mondo e mi fa l'essere che sono»³.

La religione è prima di tutto *Erlebnis* esperienza interiormente vissuta. «Intima molla dell'esistenza» la definisce Schleiermacher, esperienza profonda che più che essere accanto alle altre esperienze è al fondo del nostro esperire. Un'esperienza particolarissima che è però strettamente connessa all'esperire che ci appartiene in quanto esseri umani, viva proprio in quanto profondamente integrata nel complesso dell'esistenza. C'è una profonda implicazione tra il piano del fare esperienza come tale e quello dell'esperienza religiosa. Non riconoscerlo, come osserva Botturi nel suo saggio *Esperienza religiosa o religiosità dell'esperienza*, conduce a interpretare la religione in senso oggettivistico (la religione come complesso di pratiche o come apertura noetica al Fondamento) oppure a ridurla, come è tipico del postmoderno, ad un fatto di ordine puramente psicologico e sentimentale, laddove invece l'esperienza religiosa «coinvolge la totalità del vivere, l'insieme intellett-

1. F. SCHLEIERMACHER, *Apologia*, in ID. *Discorsi sulla religione e monologhi*, tr. it. G. Durante, Sansoni, Firenze 1947, p. 5.

2. *Ib.*, p. 13.

3. *Ib.*, p. 7.

tuale e affettivo, individuale e sociale del fare esperienza»⁴. «Il religioso – scrive Albert Lang autore di una magistrale *Introduzione alla filosofia della religione* – ha una sua propria struttura, ma non si basa su una facoltà specifica od esclusiva; ha una particolare significazione, ma non una sfera psichica separata»⁵. Tutt'uno con il nostro fare esperienza, l'esperienza religiosa è ciò da cui muovere nel parlare di religione perché l'esperienza è «inizio al di là del quale non si può andare e al di qua del quale non si può che rimanere»⁶. L'esperienza «è l'orizzonte trascendentale, intrascendibile dell'intenzionalità umana, poiché nulla di umano può accadere che non si dia come sua esperienza»⁷. In quanto «apertura originaria alla realtà, intenzionalità vissuta, saputa e in-relazione», l'esperienza è la relazione originaria in cui si definiscono il soggettivo e l'oggettivo, l'ambito della mediazione in forza della quale il soggetto si rapporta alla realtà e la realtà si costituisce come tale per il soggetto⁸.

E tuttavia pur essendo originaria e intrascendibile, l'esperienza è in grado di auto trascendersi nella forma di una riflessività tematica, ma anche come giudizio che prende a oggetto la stessa esperienza, dal punto di vista speculativo o pratico, la analizza e la valuta⁹. L'esperienza implica il pensiero. Una reciproca implicazione che è circolarità (non si dà possibilità di esperienza senza pensiero e non si può dare pensiero senza riferimento all'esperienza), e reciproca trascendenza (nella sporgenza del pensiero sull'esperienza e l'irriducibilità dell'esperienza al pensiero): una «sinergia ermeneutica», che è, in quanto tale, normativa della condizione umana. Laddove essa viene meno il rischio è quello di una fissazione ideologica (che non si lascia mettere in discussione dall'esperienza) o di un esperienzialismo autoreferenziale “senza senso”¹⁰.

In effetti, come è stato autorevolmente osservato da Dietmar Mieth, l'esperienza non può sottrarsi a riflessione e controllo se non vuole diagnosticare la propria miseria¹¹. «Chiudere un'esperienza su se stessa è la maniera più efficace per farla scomparire nella sua forza portante e nel suo mordente»¹². L'esperienza è viva quando rimane aperta, in cammino verso la saggezza, quando diventa fonte di competenza e se ne coglie non solo l'intensità, ma anche l'integrarsi nel complesso dell'esistenza¹³. Diversamente essa è solo «un'energia senza testa», «una parola militante ed evasiva» e l'appello all'esperienza diventa pura retorica verbale¹⁴. L'esperienza, apparentemente in antitesi con la teoria, «è così strettamente collegata con essa che si può svincolare dalla sua presa solo rivolgendola contro di sé»¹⁵.

L'esperienza si offre dunque al giudizio in quanto è attraversata dal pensiero ed è essa stessa fonte di conoscenza.

Allo stesso modo pur essendo il suo ambito più proprio quello della singolarità del vissuto, l'esperienza non è mai un luogo solipsistico. Essa è piuttosto, e per eccellenza, lo spazio della rela-

-
4. F. BOTTURI, *Esperienza religiosa o religiosità dell'esperienza*, in G. COLOMBO (a cura di), *Esperienza religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 16.
 5. A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1988, p. 59.
 6. F. BOTTURI, *Esperienza religiosa o religiosità dell'esperienza*, p. 16.
 7. *Ib.*, p. 21.
 8. Cfr. *ib.*, p. 16.
 9. Cfr. *ib.*, p. 21.
 10. Cfr. *ib.*, p. 20.
 11. D. MIETH, *Alla ricerca di una definizione del concetto di "esperienza: che cosa è l'esperienza?"*, in "Concilium" XIV (1978), p. 461.
 12. Cfr. *ib.*, p. 458.
 13. Cfr. *ib.*, p. 462.
 14. Cfr. *ib.*, p. 461.
 15. A. S. KESSLER - A. SCHÖPF - CH. WILD, *Erfahrung*, in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, vol. I, München 1973, p. 385.

zione. L'esperienza che è sempre personalissima ed unica, si dà sempre dentro un tessuto storico e relazionale. Non è pensabile né riconoscibile fuori di questo tessuto. «Nessuna esperienza – scrive ancora Botturi – inizia con una originalità assoluta, ma prende vita all'interno di una tradizione che non solo fornisce categorie interpretative ma attiva anche la capacità di fare esperienza»¹⁶. Qualunque esso sia, c'è sempre un racconto all'interno del quale ci collochiamo e a partire dal quale diventiamo soggetti di esperienza. La nostra esperienza prende l'avvio all'interno di un contesto già in atto. Il soggetto è generato alla sua esperienza attraverso il trasmettersi di una forma che sollecita e insegna a dar forma alla propria esperienza ¹⁷.

È per questo che l'esperienza religiosa non è mai considerabile in astratto. Essa prende forma nella storia, ne riflette le trasformazioni e le incertezze, gli slanci e i desideri. L'esperienza religiosa di ciascuno è dentro quelle che Dilthey chiamava «le enormi masse di vita religiosa»¹⁸.

Compito allora di un approccio fenomenologico correttamente condotto è far emergere la complessità dell'esperienza religiosa nel reciproco implicarsi di soggettivo e oggettivo, della dimensione individuale e di quella comunitaria, di interiorità e visibilità, ineffabilità e comunicabilità, dentro un accadere che è sempre anche processo, il concretissimo addensarsi di un processo. Nessuna semplificazione dunque in questo ricondurre ad unità; nessun tentativo di tagliare o svilire la molteplicità, la pluralità dei versanti dell'umano implicati, delle forme, delle espressioni, quanto piuttosto la tensione a cogliere il dinamico intrecciarsi e l'imprescindibile richiamarsi di tale irriducibile pluralità.

II. Una comune struttura di senso

L'indagine fenomenologica permette di pervenire ad una comprensione globale del fenomeno religioso, perché si costruisce come "luogo dialogico" delle discipline che si interessano della religione rendendo possibile il confronto e la circolazione dei dati offerti dalle diverse discipline.

La convinzione di fondo che orienta i differenti indirizzi in cui si specifica la ricerca fenomenologica, è che il fenomeno religioso non è separabile dai significati iscritti nella coscienza che costituiscono «le modalità portanti secondo le quali il mondo della vita religiosa "appare"»¹⁹. È pertanto in tali significati che va rintracciata l'essenza dell'esperienza religiosa, attraverso una penetrante analisi del materiale offerto dalle scienze della religione²⁰.

L'esperienza religiosa si presenta nella storia in una enorme varietà di forme, un polimorfismo talvolta interno a una stessa tradizione religiosa. E tuttavia secondo la fenomenologia, c'è un nucleo di significati che costituiscono il vissuto religioso, rilevabili ovunque si possa parlare in senso proprio di esperienza religiosa. Si tratta di quelle che possiamo chiamare le caratteristiche essenziali dell'esperienza religiosa. Tali caratteristiche appaiono fra loro connesse secondo un'intima coerenza, si compongono in una struttura di senso che oltre a identificare l'esperienza religiosa, la

16. F. BOTTURI, *Esperienza religiosa o religiosità dell'esperienza*, p. 21-22.

17. Cfr. *ibidem*.

18. «Per quanto lontano il nostro sguardo risalga nella storia dell'umanità, la sua vita è attraversata dalle correnti della vita religiosa: noi le vediamo sbucare in innumerevoli punti: esse si uniscono, si estendono irresistibilmente attraverso i secoli, dall'inizio della storia sino alla nostra epoca in cui circondano gli uomini di oggi» (W. DILTHEY, *Il problema della religione*, in ID. *Ermeneutica e religione*, tr. it. Patron, Bologna 1970 p. 143).

19. A. N. TERRIN, *Spiegare o comprendere la religione?*, Messaggero, Padova 1983, p. 175.

20. «Il fenomenologo non siede a tavolino e aspetta l'intuizione mistica [...] la sua è un'indagine intellettuale e faticosa delle "evidenze". Il metodo fenomenologico è un processo della più acuta e penetrante analisi di un materiale dato» (E. STEIN, *La fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto*, in ID. *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1997, p. 80).

rende intellegibile nella sua specificità.

Naturalmente questa struttura «non è un'entità rinvenibile identica e statica nelle diverse manifestazioni sottostante alle loro peculiarità»²¹, si mescola a istanze e a elementi contestuali, presentandosi con sfumature e accentuazioni differenti. È una struttura dinamica che esprime la direzione, la logica di senso di un'esperienza che diviene nel tempo tra tensioni talvolta contrastanti e che mai è vissuta in assoluta trasparenza. Non una determinazione concettuale rigida, dunque, ma una struttura di senso che ha la plasticità e la sinuosità del vissuto e che del vissuto presenta le ambivalenze e i rischi.

Attingendo all'ampia mole degli studi di fenomenologia della religione siamo in grado di ricostruire queste caratteristiche.

L'esperienza religiosa è prima di tutto *un'esperienza di totalità*. Essa coinvolge totalmente il soggetto nell'interesse e nella profondità del suo essere e della sua esistenza. L'atto religioso non è una riflessione su Dio e neppure un fatto etico della volontà, in quanto tocca i fondamenti ultimi dell'intera esistenza. La relazione al divino è vissuta nel centro della persona, là dove le facoltà singole si toccano e si coinvolgono sono fuse in una unità vivente²². Nell'esperienza religiosa non solo è implicato il nostro intero essere, essa richiede anche, e insieme rende possibile, il nostro essere intero²³. L'esperienza religiosa tende all'unificazione del vivere ed è principio di identità, perché il luogo dell'incontro e della relazione al divino è il luogo sorgivo della propria identità, l'intimità più profonda del soggetto, quello che i mistici chiamano il fondo dell'anima.

L'esperienza religiosa è *un'esperienza di ulteriorità*. Qualunque sia la forma che il vissuto religioso assume il suo oggetto è sempre avvertito non semplicemente come qualcosa di superiore al soggetto ma come il supremo. Con i tratti «solo apparentemente contraddittori della più assoluta trascendenza e della più prossima intimità» esso si presenta come ciò che «trascende l'oggettivo e il soggettivo, superando ogni forma di presenza "data" e lasciandosi scoprire solo come presenza "che dà", che origina, a partire dalla quale il soggetto si percepisce come esistente»²⁴. Di fronte a tale presenza che irrompe nella sua vita l'uomo è sollecitato a uscire da sé, ad abbandonare ogni chiusura egocentrica per accogliere l'al di là da se stesso come la sua vera radice, il centro del proprio esistere. L'esperienza religiosa è esperienza di una ulteriorità che è somma trascendenza e somma immanenza rispetto al soggetto, ma che è tale anche rispetto al mondo dell'uomo, realtà mai catturabile dall'umano esperire, eppure presente quale profondità ultima delle cose che sono. Per questo l'atto religioso a livello empirico «è tanto privo di fondamento quanto di una meta»²⁵. Pur sorgendo in relazione a determinate situazioni esperienziali, non ne costituisce il risultato perché la tensione che l'attraversa va infinitamente oltre le condizioni empiriche che ne hanno segnato il nascere; né tantomeno il termine del suo tendere può appartenere all'orizzonte del finito, fattuale o possibile che esso sia. Ciò che l'atto religioso trascende non è semplicemente questa o quella realtà finita, ma il mondo come totalità, inclusa la stessa persona che vive la relazione religiosa «soltanto quando la realtà trascesa è il mondo come un tutto (inclusa anche la propria persona) noi abbiamo il diritto di parlare di un atto religioso»²⁶.

21. J. M. VELASCO, *Esperienza religiosa*, in C. FLORISTAN E J. J. TAMAYO (edd.), *Concetti fondamentali del cristianesimo*, 1, Borla, Roma 1998, p. 417.

22. Cfr. A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 60.

23. Cfr. *ib.*, pp. 60-61.

24. J. M. VELASCO, *Esperienza religiosa*, cit., p. 417.

25. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, in ID., *L'eterno nell'uomo*, tr. it. U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972, pp. 370-371.

26. *Ib.*, p. 370.

L'esperienza religiosa è un'esperienza di realtà. Sia esso avvertito come forza impersonale che pervade il cosmo o si configuri con caratteri personali, il divino è in ogni caso il reale per eccellenza, sorgente di vita e principio d'ordine. Il divino è fondamento, punto d'appoggio assoluto, ciò che dà forma e consistenza al mondo e alla vita dell'uomo impedendone la dispersione nullificante. È pienezza d'essere, principio e fine. In lui vive ogni cosa, fuori di lui nulla è. «Di qui la logica di partecipazione che regge l'universo di pensiero proprio delle culture primitive per cui "essere è partecipare" e che ritroviamo operante ai livelli più profondi dell'esperienza religiosa»²⁷. Per quanto possa essere concepito diversamente dalle singole religioni, il divino è sempre un ente assoluto, vale a dire un ente assolutamente superiore in capacità d'essere a ogni altro ente e dal quale perciò l'uomo come ogni altro ente è assolutamente dipendente²⁸. Esso è ciò che è massimamente reale, pienezza di essere e di potenza. La consapevolezza della relatività di ogni altro essere finito e della propria creaturalità non è per l'uomo religioso il frutto di deduzioni logiche, ma il contenuto stesso dell'esperienza che egli vive. Si tratta di una relazione che, prima ancora di essere formalizzata dal pensiero²⁹, si dà nell'ordine del vissuto. Di qui l'alto indice di realtà, la straordinaria certezza che accompagna l'esperienza religiosa³⁰, particolarmente evidente nell'atto di fede. «Credere in» è il dirigersi «con assoluta fermezza» verso qualcosa che è avvertito come il bene supremo, la salvezza definitiva e totale. Questo atto – scrive Scheler – «è descritto nel modo migliore se pensiamo cosa vuol dire ciò che chiamiamo "identificarsi con una cosa"»³¹. Chi crede trova in ciò la ragion d'essere e il senso ultimo della vita. «Noi due siamo in piedi e cadiamo insieme»³².

L'esperienza religiosa è un'esperienza di salvezza, per questo «ha un significato specifico per l'esistenza umana e con nessun altro sostituibile»³³. Se gli atti religiosi penetrano tanto a fondo l'anima è perché li accompagna la coscienza di avere un'importanza decisiva per la vita³⁴. Il divino è potenza che salva dal nulla e dalla morte. Dà consistenza, sottrae alla dispersione, conferisce un centro intorno a cui si struttura il mondo, la vita, l'identità dell'uomo. È principio di orientamento oltre il non senso e la casualità. Comunque si configuri, l'esperienza religiosa dà voce all'anelito di liberazione, all'ansia di pienezza che attraversa l'esistenza dell'uomo; essa trasferisce il soggetto che la vive in una dimensione d'essere che travalica il campo delle umane possibilità, che oltrepassa il finito redimendone il limite, una dimensione di pienezza cui il finito anela, ma che nel finito non trova se non deboli analogie e che, dunque non può essere cercata né trovata in esso. Questa dimensione di pienezza è ciò che le religioni chiamano salvezza ed è ciò a cui radicalmente tende ogni atto religioso. Prima ancora di affermarne l'esistenza, la coscienza religiosa coglie il divino come valore assoluto, sommo bene. Per questo l'esperienza religiosa è attraversata da un profondo e originario senso dell'obbligazione morale. È la coscienza di dover rispondere del proprio modo di essere e di agire dinanzi ad una presenza avvertita come sorgente di ogni valore e da cui l'esistenza riceve un orientamento assoluto. «La religione è essenzialmente, prescindendo da ogni trascrizione etica, intensissima *obligatio*»³⁵.

27. C. GRECO, *L'esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 65.

28. Cfr. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, cit., p. 277.

29. Cfr. *ib.*, p. 279.

30. Cfr. J. M. VELASCO, *Esperienza religiosa*, cit., p. 470.

31. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, cit., p. 389.

32. *Ib.*, p. 390.

33. R. GUARDINI, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa*, in AA.VV., *Il problema dell'esperienza religiosa*, Atti del XV Congresso del Centro di Studi Filosofici tra professori universitari Gallarate, Morcelliana, Brescia 1961, p. 25.

34. A. LANG, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 61.

35. R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione all'irrazionale*, tr. it. E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano

L'esperienza religiosa è infine *un'esperienza di correlazione asimmetrica*. L'esperienza religiosa «ha il carattere del favore, del dono che non solo non si può conquistare lottando, ma nemmeno meritare»³⁶. Chi la sperimenta «sa di non poterla produrre a forza. Viene appunto quando viene. Si può solo sperarla e accoglierla»³⁷. Si tratta di una relazione in cui il soggetto è posto, la cui origine e il cui termine l'oltrepassano. Il soggetto è sollecitato a uscire da sé nell'incontro con un'alterità che si sottrae a ogni possesso e che si impone quale realtà cui totalmente affidarsi. In quanto sorretta dalla logica dell'esodo, che l'incontro con l'alterità radicale determina e sollecita, questa relazione è principio di ogni relazione, ciò che fonda in radice l'umana relazionalità. Di qui il carattere essenzialmente comunitario che la connota. «L'idea di Dio conduce necessariamente all'idea di *comunità* anche nel più solitario anacoreta del deserto»³⁸.

III. La questione del fondamento

La rilevazione fenomenologica dell'essenza che consente di rintracciare nella pluralità delle forme i tratti che identificano l'esperienza religiosa, apre ad un livello ulteriore dell'indagine. Si tratta di chiedersi a che cosa rinvii la struttura di senso rilevata e dunque di passare dal fenomeno, compreso in ciò che esso ha di suo proprio, al fondamento vale a dire a ciò che questa specificità rende possibile. La questione del fondamento si ripropone nello sviluppo di un pensiero che cerca un punto di sintesi ulteriore, un più radicale principio di unità, senza smarrire però il senso della differenza e della sua ineludibile ricchezza. Ciò esige che non si proceda nella direzione di un processo astrattivo che lasci dietro di sé la concretezza del vissuto o pretenda di inquadrarlo in schemi logici precostituiti, ma si cerchi di andare ancora più in profondità nell'ascolto della storia e dell'esperienza, fino a toccare l'origine da cui sgorga il vissuto religioso.

È però proprio su questa questione che il confronto è più acceso, e non solo perché per quanti denunciano il carattere illusorio della religione il fondamento di fatto non si dà, ma anche perché c'è chi sostiene che la questione del fondamento è fuorviante, se non addirittura pericolosa, in ordine all'incontro possibile tra le religioni, ad un loro pacifico armonizzarsi, unica prospettiva di unità veramente percorribile. Scegliamo perciò di trattare questa annosa questione a partire dal confronto con un testo pubblicato dalla Queriniana qualche anno fa. Si tratta del testo di Pierre Gisel *Che cos'è una religione?* uscito in Francia nel 2007 ed emblematico di tutto un insieme di posizioni critiche rispetto alla possibilità, ma anche alla opportunità di porre la questione del fondamento nel discorso sulle religioni.

Per Gisel occorre rinunciare alla ricerca del fondamento e addirittura diffidare dell'insistenza sull'origine³⁹. Riprendendo nella sua prospettiva interpretativa la distinzione di Tommaso tra religione e fede, egli afferma con nettezza che la religione ha un carattere umano e storico. L'esperienza religiosa esprime l'uomo nella maniera più propria e originaria, è asse di dispiegamento e disposizione dell'esistenza umana, fa parte di ciò che definisce l'umano ma dentro il tessuto della storia e attraverso le sue costruzioni. Gisel cita Tommaso che interrogandosi sulla natura della religione nella *Quaestio* 81 e chiedendosi specificamente se la religione è una virtù teologale, risponde precisando che se Dio è oggetto della fede in quanto in essa noi crediamo Dio e crediamo a Dio,

1987, p. 62.

36. R. GUARDINI, *Esperienza religiosa e fede*, in *Fede religione, esperienza. Saggi teologici*, tr. it. Morcelliana, Brescia 1984, p. 89.

37. *Ibidem*.

38. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, cit., p. 387.

39. Cfr. P. GISEL, *Che cosa è una religione?*, tr. it. P. Crespi, Queriniana, Brescia 2011, pp. 108-112.

«della virtù di religione Dio non è l'oggetto ma il fine»⁴⁰. La religione non è dunque «una virtù teologale avente per oggetto l'ultimo fine, quanto piuttosto una virtù morale avente per oggetto i mezzi ordinati a quel fine»⁴¹. Quale virtù morale, essa consiste nel giusto mezzo e ad essa si contrappongono due serie di vizi: per eccesso e per difetto, rispettivamente la superstizione e l'irreligiosità. La superstizione è infatti vizio per eccesso in quanto offre il culto «a chi non deve o come non si deve»; l'irreligiosità è invece «il disprezzo di quanto si riferisce al culto»⁴². In entrambe è il fine che si altera o si perde: nella superstizione Dio non indica più un al di là e diventa idolo, nella irreligiosità non si riconosce più quello che supera l'uomo. Fin qui Tommaso.

La religione, ne trae Gisel, è dunque, prima di tutto ed essenzialmente, dell'uomo: è una disposizione e una pratica che esige la giusta misura e che in quanto tale può e deve essere regolata⁴³.

Considerare la religione nel suo carattere umano, come qualcosa di "costruito" e non qualcosa di "naturale"⁴⁴, consente secondo Gisel di non trascurare il valore delle mediazioni storico culturali e dei nessi di ordine sociale fuori dei quali non ha senso parlare di religione. Ciò che una religione è, è relativo alle forme storico-sociali in cui la vita viene modulata. «Dire che cosa è la religione passa inevitabilmente attraverso una considerazione storica»⁴⁵. E d'altra parte, non si dà accesso all'uomo se non secondo delle mediazioni effettive. Perciò «si interrogherà il religioso nel cuore delle sue istituzionalizzazioni effettive, con le loro crisi e le loro ricomposizioni perché l'uomo esiste soltanto in tali realtà, da sempre e per sempre. Senza sognare un punto di vista che le sorpasserebbe»⁴⁶.

Muoversi in questa prospettiva è esattamente ciò che permette di proporre una regolazione di quanto è religione o si presenta come tale. Nella misura in cui abbiamo a che fare con una «postura», su di essa, sul modo in cui si costruisce, possiamo esprimere un giudizio che non ha i tratti della definitività ma è formulato in vista di una regolazione possibile⁴⁷. Tre sono gli ordini di dati da tenere presenti in tal senso: «il polo dell'individuo come soggetto sociale e soggetto di diritto [...]; la società nei suoi rapporti con il religioso [...]; le organizzazioni religiose e le loro regolamentazioni tanto sul piano della strutturazione interna quanto dei rapporti esterni di fronte alla società globale e le une di fronte alle altre»⁴⁸.

In tal modo «l'interrogativo – scrive ancora Gisel – non riguarda più le realtà che potrebbero corrispondere o meno alle rappresentazioni del credere; esso si riferisce a ciò che media il nostro rapporto con il mondo e con noi stessi, ha a che fare con l'ordine, costituito, delle simbolizzazioni e delle istituzioni. Queste mediazioni mettono fine a delle ambivalenze naturali e inscrivono l'essere umano in un tessuto relazionale, rinviando così più a un futuro (a cui puntare) che non a un passato (da ritrovare)»⁴⁹. Accantonare ogni spasmodica ricerca dell'originario aiuta a non rimuovere il locale, l'accidentale, le differenze come semplici incrostazioni storiche, a non rincorrere l'idea di un polo individuale quale principio semplice e univocamente positivo a cui ricondurre la pluralità data, perché l'anima bella «può diventare pericolosa»⁵⁰ ed è attraverso le differenze e i nessi di cui la

40. TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae*, II^a-II^a, q. 81, articolo 5^o.

41. *Ibidem*

42. TOMMASO D' AQUINO, *Summa theologiae*, II^a-II^a, q. 92.

43. P. GISEL, *Che cosa è una religione?*, cit., pp. 136-137, 113-114.

44. Cfr. *ib.*, p. 112.

45. *Ib.*, p. 111.

46. *Ib.*, p. 109.

47. Cfr. pp. 119,146

48. *Ib.*, pp. 121-122.

49. *Ib.*, p. 124.

50. *Ib.*, p. 103.

storia è tessuta che si costruiscono le religioni. Ponendosi oltre la questione dell'origine perduta e da ritrovare, si tratta di imparare a stare dentro questo tessuto di relazioni imparando a rapportarsi alle differenze e assumendone fino in fondo le implicazioni, puntando soprattutto a un futuro da tessere ancora.

Si tratta certamente di una prospettiva interessante e quanto mai significativa per l'oggi che viviamo. E tuttavia ci si può chiedere: può bastare? Può bastare a dar ragione di che cosa è una religione, di che cosa sono state e di che cosa possono essere le religioni? Ricercare criteri di una possibile regolazione che consentano di tenere insieme le differenze senza annullarle esclude veramente la questione del fondamento? È proprio vero che ogni ricerca del fondamento va lasciata cadere in quanto conduce inevitabilmente al fondamentalismo e all'integralismo? Questo insieme di domande ne sottende però un'altra più radicale: come dobbiamo intendere il fondamento, di quale fondamento parliamo?

Per Gisel, che riprende una categoria di Tommaso, la religione poggia sul debito. Alla base della religione c'è la capacità e l'esigenza di simbolizzazione propria dell'uomo, la sua tensione all'assoluto. La religione attesta, a suo avviso, una eccedenza dell'uomo, il fatto che l'uomo non basta a se stesso, ed è proprio in quanto tale che essa va custodita⁵¹.

Ma potremmo ancora chiederci rispetto a che cosa o a chi si dà il debito, e verso che cosa si protende l'eccedenza. Debito ed eccedenza sono entrambe categorie di ordine relazionale. Il debito rimanda a un dono, l'eccedenza attesta una dimensione di trascendenza che attraversa l'essere e l'esistere dell'uomo, il rimando ad un'ulteriorità che ne è insieme l'orizzonte e il senso profondo, ciò in rapporto a cui l'esistenza stessa si costruisce avvertendola come davanti a sé e al fondo di se stessa. Affiora così come all'origine della religione in cui l'umano si scopre appunto quale debito ed eccedenza, vi sia una relazione, una relazione che precede, pone in essere e orienta, non solo la religione, ma l'umano stesso, essendone la condizione di possibilità e il termine di compimento. È il donarsi originario che è il parteciparsi dell'essere, il rivelarsi di Dio. La religione è sicuramente un fare dell'uomo che si offre ad una valutazione e ad una regolazione, ma in questo fare dell'uomo occorre saper scorgere il fare di Dio come ciò che lo rende in ultima analisi possibile aprendolo al compimento⁵².

È quanto avverte chi vive l'esperienza religiosa, ed è quanto, nei termini di una fenomenologia essenziale della religione, ha messo in evidenza con chiarezza Max Scheler nei suoi magistrali studi di filosofia della religione: l'atto religioso non si comprende se non a partire dal rivelarsi di Dio. «La religione in ciascuna delle sue forme scorre infatti sempre da una fonte: obbiettivamente dalla "Rivelazione di Dio" con ricchezza di forme e di gradi, soggettivamente dalla fede»⁵³. Per rivelazione, precisa Scheler, «io non intendo [...] ciò che i teologi chiamano "la rivelazione" o anche vera rivelazione [...], ma solo il modo di darsi specifico di ogni specie di dati, frutto di intuizione e di esperienza vissuta, derivanti dall'essenza del divino o del sacro, precisamente il modo specifico di darsi dell'essere partecipato o del divenire partecipato sia in modo mediato sia immediato»⁵⁴. È il parteciparsi, il comunicarsi di Dio a partire dal quale solo è possibile l'esperienza e la conoscenza che gli uomini ne hanno. Nulla si può cogliere o dire di Dio se non in questo suo parteciparsi. Per questo Scheler può dire che l'essenza della conoscenza religiosa «sta in contrasto con tutti gli atti sponta-

51. Cfr. *ib.*, pp. 116-119.

52. Per una più ampia trattazione del fondamento rivelativo dell'esperienza religiosa si rimanda a G. DE SIMONE, *Esperienza religiosa e filosofia della religione*, in G. LORIZIO (ed.) *Teologia fondamentale, 3 Contesti*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 7-52.

53. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, cit., p. 259

54. *Ibidem*.

nei di conoscenza»⁵⁵. Il sapere che accompagna l'esperienza religiosa, come la stessa esperienza religiosa d'altra parte, non è in radice un prodotto, una costruzione del soggetto che muove dai suoi bisogni e dalle sue capacità. Riprendendo un'espressione di Italo Mancini possiamo dire che siamo dinanzi a una «possibilità dell'uomo», che dell'umano reca i tratti nel suo concreto e vario articolarsi, ma in quanto è al fondo una «possibilità data all'uomo»⁵⁶. Non si tratta però semplicemente di un dato ontologico strutturale, di una qualificazione originaria dell'umano quanto piuttosto di un ricevere e di un accogliere reso possibile da una relazione che innerva l'esistere, retta dal comunicarsi di un Dio che viene all'uomo, che non si stanca di cercarlo e che nel suo comunicarsi si lascia incontrare. «Ogni sapere religioso su Dio è un sapere che avviene per mezzo di Dio»⁵⁷. In tal senso la distinzione tra religione naturale e religione rivelata è una distinzione entro la religione stessa⁵⁸, perché è l'esperienza religiosa come tale che poggia sul rivelarsi di Dio.

Dio non smette di parlare, di dare perenne testimonianza di sé nel creato e soprattutto nel cuore dell'uomo. È la dimensione cosmico-antropologica della rivelazione⁵⁹ quella alla quale rimandano dunque le religioni attraverso l'esperienza religiosa che in esse è rilevabile. Una dimensione che non si contrappone a quella storica ed escatologica, ma che è dentro la storia della rivelazione e della salvezza e che in Cristo Gesù ha la sua verità e il suo compimento. «La possibilità trascendentale della religione è data dalla creazione»⁶⁰, prima grazia, prima rivelazione, dal nostro essere in Dio, posti in essere e viventi per il fatto di aver ricevuto e di ricevere da lui l'alito di vita, la vita stessa di Dio. In tal senso l'uomo è, per il fatto stesso di esistere, conoscitore di Dio. Il "fare di Dio" è più intimo a noi di noi stessi, tanto da poter affermare, con l'audacia della mistica, che il fondo di Dio e il fondo dell'anima coincidono⁶¹. È questo il vero punto di unità delle religioni. Nessun automatismo, né la ricerca di un'origine che coincide con una purezza perduta, ormai alle nostre spalle, ma il riconoscimento di una parola che non smette di chiamarci e che ha bisogno di essere ascoltata perché diventiamo capaci di costruire insieme una storia nuova. Riconoscere questa origine ci consente di comprenderci dentro il mistero dell'amore di Dio e della sua volontà di salvezza che abbraccia tutta l'umanità e di comprendere in maniera più profonda l'unicità della mediazione di Cristo. Le religioni nascono dall'ascolto e questo ascolto devono poter ritrovare sempre di più per muoversi non nella logica della contrapposizione ma dell'incontro, per imparare a guardare oltre se stesse, mettendosi in gioco fino in fondo nella comune storia degli uomini e nella tensione alla edificazione di una umanità fraterna.

Ma se le religioni nascono dall'ascolto, anche dell'esperienza religiosa si può parlare solo imparando ad ascoltare, imparando ad ascoltare le religioni in quanto hanno da dire e nel loro lasciare avvertire quella parola che le fonda e ne costituisce l'origine: il vero punto di unità nella pluralità. Costruendosi nell'ascolto, il pensiero che si confronta con l'esperienza religiosa e da essa si lascia istruire è un pensiero che è sollecitato ad andare oltre. Oltre la pretesa di una onniscienza logica e gli schemi di un pensiero rappresentativo. Il pensiero che tocca l'essere nel suo sorgivo comunicarsi, che si addentra nel mistero del rivelarsi di Dio è sollecitato ad una professione dei contrari che spezza ogni schema della logica classica. È un'altra logica quella che si delinea: la logica del para-

55. *Ibidem*.

56. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986³, p. 75.

57. M. SCHELER, *La fenomenologia essenziale della religione*, cit., p. 259.

58. *Ib.*, p. 260.

59. Cfr. G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, in ID. (ed.), *Teologia Fondamentale, 2 Fondamenti*, Città Nuova, Roma 2005, pp. 61-64

60. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, cit., p. 269.

61. Cfr. MAESTRO ECKHART, *In hoc apparuit caritas Dei* (Predica 5b), in ID. *Trattati e prediche*, tr. it. G. Faggini, Rusconi, Milano 1982, p. 2010.

dosso, o dei doppi pensieri come la definisce Mancini⁶². Quel paradosso che, come sottolinea Lorzio, non azzerava il pensiero ma che il pensiero incontra nella sua ansiosa e insonne ricerca della verità⁶³. Il paradosso scrive Kierkegaard è «la passione del pensiero», «la passione più alta della ragione», «i pensatori senza paradosso sono come amanti senza passione: mediocri compagni di gioco. [...] È questo allora il supremo paradosso del pensiero, di voler scoprire qualcosa ch'esso non può pensare»⁶⁴. Ma «l'unico orizzonte possibile entro il quale si possa ipotizzare un incontro fecondo tra il paradosso e il pensiero è e resta l'orizzonte agapico, dove il quadro concettuale di riferimento rimanda alla metafisica della carità e alle sue espressioni»⁶⁵; l'orizzonte di un essere che è amore sorgivo, incessante donarsi di cui tutto vive.

Il confronto con l'esperienza religiosa non ammutolisce dunque il pensiero, sicuramente però lo "spiazza" rispetto a ogni pretesa di onnicomprensività, e lo spinge a riscoprirsi come relativo a ciò che lo supera. Un essere "spiazzati" che apre tuttavia ad una comprensione più ampia. Non solo dell'esperienza religiosa ma dell'umano stesso.

62. Cfr. I. MANCINI, *Frammento su Dio*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia 2000.

63. G. LORZIO, *La logica del paradosso*, PUL, Roma 2001, pp. 28-33.

64. S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia* e postilla non scientifica, C. Fabro (a cura di), Zanichelli, Bologna 1962, p. 127.

65. G. LORZIO, *La logica del paradosso*, p. 35.