

Alexander FIDORA

**DUBBIO ED EPOCHÉ: LA FENOMENOLOGIA
DEL DIALOGO RELIGIOSO DI RAIMON
PANIKKAR A CONFRONTO**

1. Introduzione

Come forse nessun altro il filosofo e teologo Raimon Panikkar (*1918) ha messo il proprio pensiero al servizio del dialogo religioso e sostenuto la necessità – in tempi in cui il dialogo tra le religioni era lungi dal rappresentare il punto focale dell'interesse di teologia e filosofia della religione – di una 'nuova via'¹ nell'incontro tra le fedi che intendesse lasciarsi alle spalle le alternative tradizionali?

Panikkar, nato da madre catalana e padre indiano ed ordinato sacerdote nel 1946, non soltanto prefigurò tale nuovo approccio nell'ambito dei suoi numerosi incarichi accademici presso università americane, europee ed indiane, ma soprattutto la attuò esistenzialmente in prima persona nel caso del dialogo fra Cristianesimo, Induismo e Buddismo. Panikkar descrive il proprio cammino religioso con la seguente, ormai celebre frase:

Sono 'partito' cristiano, mi sono 'scoperto' indu e 'ritorno' buddista, senza aver mai cessato di essere cristiano³.

Panikkar, dunque, fonde nella propria persona e nelle sue innumerevoli pubblicazioni in modo straordinario riflessione e pratica del dialogo religioso fra il cristianesimo e le religioni dell'Estremo Oriente. Le sue opere

pubblicate a partire dalla metà del secolo scorso, quali *Il Cristo sconosciuto dell'indusmo*⁴, *Il silenzio di Dio. La risposta del Buddha*⁵ e *Il dialogo intrareligioso*⁶ rientrano ormai da tempo fra le opere classiche del dialogo delle religioni vissuto, e non solo incontrano ampio consenso presso gli specialisti del dialogo fra il cristianesimo e le religioni dell'Estremo Oriente, ma riscuotono anche notevole interesse presso un pubblico più generale.

Con la sua opera più recente sul dialogo delle religioni, *L'incontro indispensabile: dialogo delle religioni*⁷, Panikkar ha riassunto le proprie riflessioni di oltre mezzo secolo in una densa somma del dialogo religioso, che riprende e sviluppa ulteriormente le tematiche essenziali dei suoi scritti precedenti. Panikkar ne *L'incontro indispensabile*, accanto ad altri aspetti, riprende un tema già presente nelle sue opere precedenti, che ha contribuito a determinare il suo approccio fin dall'inizio ma cui sinora non è stato dedicato il debito riconoscimento: la sua critica e il suo ulteriore sviluppo della fenomenologia della religione in vista del dialogo religioso.

2. Panikkar e la fenomenologia della religione: la critica del dubbio e dell'epoché fenomenologica nel dialogo religioso

In un breve ma assai denso capitolo de *L'incontro indispensabile* dal titolo *Il dialogo partecipa ai rispettivi pistemati*⁸, Panikkar propone, sullo sfondo delle proprie ricerche nell'ambito della tradizionale fenomenologia (della religione), una nuova fenomenologia del dialogo religioso, i cui contenuti non andrebbero intesi, come nella fenomenologia classica, quali *noëmata*, ma in quanto contenuti *sui generis*. In analogia a quelli lo studioso delle religioni indiano li definisce *pistemata* (dal *gr. pistis*). La partecipazione reciproca a questi, a sua volta,

secondo Panikkar, rappresenta quel fondamentale presupposto che rende attuabile un dialogo religioso.

Per spiegare la portata di tale innovazione, a prima vista soltanto terminologica, è necessario delineare il rapporto di Panikkar con la fenomenologia della religione, almeno nelle sue tappe principali – un rapporto che, come detto precedentemente, condetermina fin dall'inizio in maniera sostanziale il suo pensiero. L'interesse critico di Panikkar per la fenomenologia è documentabile sin dagli anni '50 del secolo scorso, quando compare sulla scena con un primo studio fenomenologico nel *Philosophisches Jahrbuch*, in cui egli presenta un modello per una "fenomenologia esistenziale della verità" che intende svincolarsi dalla fenomenologia classica, rinunciando a qualsiasi presupposto idealistico⁹. Cosa egli intendesse esattamente con tali 'presupposti idealistici' emerge soprattutto dalle sue opere degli anni '60. Le sue ricerche nell'ambito della fenomenologia, ed ora in particolare della fenomenologia della religione, si concentrano sulla questione effettivamente centrale della adeguatezza dell'epoché fenomenologica nell'ambito delle religioni¹⁰.

Con ciò Panikkar fa proprio uno degli enunciati metodologici chiave del programma della fenomenologia della religione, come era stato formulato fra gli altri da Gerardus van der Leeuw. Nell'epilogo della sua opera, di fondamentale importanza per la fenomenologia della religione, *Phänomenologie der Religion*¹¹ del 1933, questi aveva intrapreso il tentativo di dare un impianto sistematico alla fenomenologia della religione, riconoscendo – diversamente da quanto aveva fatto nella sua *Einführung in die Phänomenologie der Religion*¹² pubblicata 8 anni prima – all'epoché husserliana, riallacciandosi alle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*¹³ di quest'ultimo, un ruolo importante anche nell'ambito della fenomenologia della religione. Com'è noto, Husserl nelle *Idee* sviluppa

la sua dottrina dell'epoché muovendo dal dubbio cartesiano nel seguente modo:

Ci rifacciamo di qui [il dubbio universale di Descartes], lo dichiariamo subito, in quanto il tentativo di dubbio universale ci serve soltanto come appoggio metodico [...].¹⁴ Noi ne ricaviamo soltanto il fenomeno della 'messa in parentesi' che evidentemente non è legato al fenomeno del tentativo di dubbio, sebbene ne possa essere facilmente ricavato, ma che piuttosto si può presentare anche in altre connessioni non meno che da solo. Riguardo ad ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica ἐποχή, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con l'indiscussa, o magari indiscutibile ed evidente, convinzione della verità. La tesi viene posta 'fuori azione', messa 'in parentesi', e si tramuta così nella modificazione 'tesi in parentesi', come il giudizio si tramuta in 'giudizio in parentesi'.¹⁵

È per l'appunto tale "messa in parentesi" della naturale fede nell'esistente a rendere possibile la concentrazione sui fenomeni e che anche van der Leeuw fa sua nella sua *Einführung*, affermando in forma programmatica della fenomenologia della religione che questa "[i]spetta la *reserva*, l'*epoché*, e la sua comprensione di ciò che è avvenuto dipende sempre da una *inserzione fra parentesi*"¹⁶. Pertanto, anche la fenomenologia della religione avrebbe a che fare soltanto con i contenuti intenzionali del pensiero, i cosiddetti *noémata*.

Appunto tale "messa fra parentesi" fenomenologico-religiosa per Panikkar, insieme a numerosi altri autori¹⁷, è invece ritenuta un inammissibile 'presupposto idealistico' della fenomenologia, in particolare della fenomenologia della religione. Panikkar illustra le proprie ragio-

ni nel suo saggio, pubblicato nel 1970, *Verstehen als Überzeugtsein* (Comprendere come essere-convinti), con un'analisi particolarmente dettagliata della comprensione della fede, nella quale dimostra come le verità di fede rivelino una propria caratteristica struttura che rende alquanto dubbia l'applicazione dell'epoché a esse in quanto, secondo Panikkar, in particolare nel caso degli asseriti di fede "la comprensione del problema della verità fa parte dell'affermazione stessa". Ciò significa ora, secondo Panikkar, che il fenomenologo, applicando l'epoché, può sì "riprodurre come un fotografo il fenomeno 'M crede che A uguale a P', tuttavia, se non vediamo l'altro (più profondo) piano ove la pretesa di verità si pone, allora non raggiungiamo veramente quanto stiamo descrivendo". "In altre parole: Il gruppo M non si accontenterà delle nostre spiegazioni puramente fenomenologiche, le quali avranno intenzionalmente escluso il problema della verità, che per esso è il fattore più importante"¹⁸. Da ciò secondo Panikkar consegue che:

Se rivendico il diritto di comprendere questi asseriti in quanto tali, allora devo anche dire, che sono convinto della loro verità. Se non sono convinto che siano veri, allora potrò anche capire perché certe persone li ritengano veri, ma non gli asseriti stessi, nello stesso modo in cui sono compresi da coloro che li ritengono veri – che credono ad essi!¹⁹.

Per il significato di enunciati religiosi, dunque, secondo Panikkar è costitutivo il riferimento alla realtà extramentale di ciò che intenzionalmente si intende. Chi mette fra parentesi tale riferimento, come è prassi nella fenomenologia e nella fenomenologia della religione a partire da van der Leeuw, secondo Panikkar non può pretendere di giungere ad un'effettiva comprensione degli enunciati religiosi altrui.

Panikkar integra e radicalizza tale sua critica nella sua già menzionata opera principale, *Il dialogo intrareligioso*, nella quale egli cerca di smascherare l'epoché nonché il dubbio cartesiano, cui egli riconduce quella, quali 'artifici intellettuali' che non soltanto non terrebbero conto dei presupposti per la comprensione dell'altro in ambito religioso sopra descritti, ma che in aggiunta si ingannerebbero riguardo alla propria struttura preconcettuale: Chi partecipi ad un dialogo religioso non può mettere fra parentesi il rapporto con la realtà delle affermazioni altrui se realmente desidera comprendere appieno il significato di tali affermazioni, né deve illudersi in merito alle proprie convinzioni di fede, che a loro volta egli non è nelle condizioni di mettere fra parentesi. Alla luce di ciò Panikkar già in quest'opera formula la dottrina, precedentemente esposta, del *pisteuma* quale concetto chiave di una fenomenologia del dialogo religioso:

La difficoltà particolare alla fenomenologia della religione sta nel fatto che il *pisteuma* religioso è diverso e non riducibile al *noëma* husserliano. Il *pisteuma* è il nucleo della religione che è aperto o intelligibile solo a una fenomenologia religiosa. In altri termini, la credenza del credente appartiene essenzialmente al fenomeno religioso. Non esiste credenza nuda e pura, separata dalla persona che crede. Se questo è il caso, il *noëma* di un fenomeno religiosamente scettico non corrisponde al *pisteuma* del credente. Il fenomeno religioso appare solo come *pisteuma* e non come un semplice *noëma*. Raggiungere il *pisteuma* è, per la fenomenologia religiosa, il compito più urgente e stimolante.²⁰

Con l'ultima frase Panikkar solleva anche la questione decisiva, cui il capitolo della sua opera più recente,

L'incontro indispensabile, menzionato all'inizio di questo paragrafo, vorrebbe dare una risposta. Secondo la dottrina del *pisteuma* difatti ogni verità religiosa appare prigioniera di un circolo tale da rendere impossibile la comprensione dell'altro, essendo indispensabile credere per comprendere e comprendere per credere. Nondimeno Panikkar respinge in modo deciso la conclusione derivabile dalla dottrina del *pisteuma* che "ogni tesoro di fede (*thesaurus fidei*), come alcune religioni lo esprimono, rimarrà non mediato e incomprensibile".²¹ "Per raggiungere il *pisteuma* dell'altro", risponde Panikkar a tale critica, "io devo in qualche modo assumere quel *pisteuma* come vero, cioè devo avere un certo accesso nell'universo mitico in cui l'altro crede."²² E quasi a voler precisare quanto detto Panikkar aggiunge: "Ho detto che devo in qualche modo partecipare della fede dell'interlocutore se realmente lo voglio incontrare. Questo 'in qualche modo' significa che devo avere accesso al suo *mythos*. Il dialogo è la via per una nuova fenomenologia veramente religiosa."²³ Tuttavia è lecito chiedersi se l'ultima osservazione davvero spieghi più delle precedenti affermazioni, giacché la domanda del 'come' di una simile partecipazione o di un simile accesso al *pisteuma* dell'altro, espressa dalla critica di circolarità, non viene qui per nulla chiarita. Ed anche il rimando al dialogo interreligioso appare più come una *petitio principii* che un'esplicazione – dal momento che oggetto della questione è proprio la fondazione della possibilità di un simile dialogo!

Non si potrà, dunque, fare a meno di attestare a Panikkar di aver dato, attraverso le sue indagini fenomenologiche sui limiti della fenomenologia tradizionale e della fenomenologia della religione nell'ambito del dialogo religioso, un fondamentale contributo per una rinnovata fenomenologia del dialogo religioso, che mette in risalto la peculiarità degli asseriti di fede rispetto ad altri

enunciati. Tuttavia, il problema che inevitabilmente ne deriva, e cioè come possa, infine, avere luogo un dialogo religioso escludendo qualsiasi forma di epoché e di dubbio, rimane oscuro anche nella sua opera più recente; addirittura si ha l'impressione che le religioni in fondo siano incommensurabili.

3. Per una riabilitazione del dubbio nel dialogo religioso: *Dubbio ed epoché trascendentale come atti esistenziali*

Qui di seguito intendo invitare a non congedare il dubbio e l'epoché con eccessiva fretta. Questo perché sono dell'avviso che la nuova fenomenologia dell'atto di comprensione religiosa di Panikkar sia senz'altro compatibile con determinate forme di dubbio e di epoché, e che il suo rifiuto categorico di entrambi origina da una loro lettura assai limitata, e cioè come dubbio cartesiano e come epoché anch'essa cartesiana. Ertrambi sono effettivamente già spesso stati oggetto di critiche, come ad esempio, in merito al dubbio cartesiano, nella celebre invettiva di Charles Sanders Peirce contro il *paper doubt*:

«Numerosi filosofi evidentemente pensano che sia sufficiente prendere un pezzo di carta ed annotarvi 'io dubito' per dubitare, o che ciò sia qualcosa che si può fare da un momento all'altro, non appena si decide di cosa si intenda dubitare. Cartesio si convinse che il metodo più sicuro fosse quello di 'iniziare' dubitando di tutto, e difatti ci riferisce che così fece senza mezzi termini, con l'unica eccezione tuttavia del suo *je pense*, che egli mutò da sant'Agostino. Ebbene, io credo che non sia così semplice; il vero dubbio non parla di un inizio del dubitare. Il pragmatico sa che dubitare è un'arte la

cui acquisizione richiede notevoli sforzi; e i suoi dubbi reali andranno molto oltre di quelli di un qualsiasi Cartesiano²⁴.

La critica di Panikkar pare essere rivolta esattamente contro un tale 'artificio intellettuale' quale Peirce qui rimprovera a Cartesio. Con il suo rimprovero, tuttavia, il pragmatico americano al contempo mette in evidenza: vi sono anche altre forme di dubbio, che vanno ben oltre un'acrobazia intellettuale, che addirittura richiedono l'esercizio in un determinato *habitus* e coinvolgono l'intera esistenza dell'uomo.

Lo stesso Husserl pare aver preso coscienza, perlomeno nelle sue opere più mature, di questa mancanza dell'approccio cartesiano e, di conseguenza, delle tesi da lui stesso espresse precedentemente. Ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, che prima della morte di Husserl fu pubblicata solo frammentariamente, egli riconsidera il proprio approccio cartesiano di un tempo e scrive con distacco critico:

Faccio notare di passaggio, che la strada, molto più breve, verso l'epoché trascendentale che nelle mie *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* ho chiamato la 'via cartesiana' (concepita come un mero approfondimento riflessivo dell'epoché cartesiana delle *Meditationes*, criticamente depurata dai pregiudizi e dalle confusioni di Descartes) presenta un grande svantaggio costituito dal fatto che essa, con un salto, porta sì all'ego trascendentale, ma insieme, in quanto non è oggetto di una esplicitazione progressiva, rileva l'ego trascendentale in una apparente mancanza di contenuto, talché sulle prima non si riesce affatto a capire che cosa si sia guadagnato [...]²⁵.

Ad una siffatta forma di epoche Husserl ora contrapone una concezione della stessa che attribuisce il ruolo centrale proprio alla sua dimensione esistenziale e per l'appunto non soltanto intellettuale:

Ma ciò non significa affatto che l'epoché dal mondo-della-vita – in cui rientrano ancora altri importanti momenti, come dovremo rilevare – non sia per l'esistenza umana pratico-‘esistenziale’ più della epoché professionale del ciabattino e che in fondo sia la stessa cosa fare il ciabattino o il fenomenologo, il fenomenologo o lo scienziato positivo. Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'epoché che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa, ma che al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale²⁶.

La cosiddetta epoché trascendentale qui delineata da Husserl è tutt'altro che un ‘artificio intellettuale’ che semplicemente disattiva determinate parti dell'essere umano; essa, piuttosto, reclama l'intera persona e, per l'esattezza, non in un atteggiamento privativo-negativo, quanto in una ‘trasformazione esistenziale’ e ‘personale’²⁷. È emblematico che Husserl paragoni tale trasformazione alla conversione religiosa. Che Husserl qui abbia forse avvertito che l'epoché è un atteggiamento religioso, forse addirittura un atteggiamento religioso di fondo esemplare di fronte all'inafferrabile mistero di Dio? Indubbiamente l'epoché in Husserl, almeno nel tardo Husserl, è legata assai più strettamente alla vita religiosa di quanto a prima vista possa apparire a Panikkar e ad una serie di altri critici²⁸ dell'epoché nella fenomenologia della religione.

In una direzione molto simile alla posizione del tardo Husserl appena descritta indicano peraltro anche le riflessioni di Martin Heidegger in merito alla *Fenomenologia della vita religiosa*²⁹. Così per esempio Gianni Vattimo ha saputo dimostrare come Heidegger, nella sua *Introduzione alla fenomenologia della religione* del 1920/21, nutra senz'altro uno scetticismo metodologico nei confronti di un presunto ‘sguardo dall'esterno’ sulla religione, quasi che esista “una conoscenza delle essenze che possa prescindere dalla relazione esistenziale del ‘soggetto’ con il suo ‘oggetto’”³⁰ – uno scetticismo che sta anche alla base della critica di Panikkar. Diversamente da Panikkar, in Heidegger, tuttavia, ciò, secondo l'interpretazione di Vattimo, non conduce ad un congedo dell'epoché; questa, piuttosto, fa la sua ricomparsa su un nuovo piano, e cioè quello dell'atto dell'esistenza religiosa, ove esso è inteso addirittura quale costitutivo dell'esperienza di fede cristiana. L'epoché, secondo Heidegger-Vattimo, è il modello per eccellenza della vita cristiana.³¹

In tal senso, dunque, nelle stesse tradizioni religiose – e per inciso non solo in quella cristiana – troviamo straordinari esempi del valore del dubbio o dell'epoché correttamente intesi. Ne riportiamo uno solo, in rappresentanza di tutti, e cioè il celebre inno tratto dal decimo libro del Rg-Veda, 129, dove ai versi 6-7 leggiamo:

Chi mai sa, chi potrebbe dichiarare da dove sia venuta questa creazione? Gli dèi sono nati dopo la seminazione di questo mondo, ma questo, chi sa da dove è nato?

Questa disseminazione, da dove è originata, se è stata fatta o no, colui che è il sorvegliante di questo mondo, nella volta più remota, solo lui lo sa – a meno che non lo sappia neppure lui.³²

Il valore sistematico del dubbio in quest'anno è stato indagato dal noto orientalista Arthur Llewellyn Basham. Giustamente egli scrive: "Questo anno probabilmente rappresenta la più antica espressione del dubbio filosofico nella letteratura mondiale ed è una pietra miliare per la storia del pensiero indiano"³³. Tale dubbio certamente è filosofico, come sottolinea Basham, tuttavia lo è in un senso più ampio, non esclusivo, essendo esso certamente anche e soprattutto religioso.

Si tratta, per l'appunto, di quel dubbio difficilmente superabile nella sua radicalità, che anche dopo l'avvenimento della rivelazione non dimentica la limitatezza della conoscenza umana; dunque, un dubbio che, nonostante (o forse proprio a causa) dell'autocommunicazione del divino, non perde di vista i limiti della conoscenza umana di fronte a quel mistero che la tradizione cristiana conosce come *Deus maior*³⁴. Tale immagine, tanto filosofica quanto religiosa, di un Dio sempre maggiore rispetto a quanto l'uomo è in grado di abbracciarne, confronta il credente di continuo ed inevitabilmente con il dubbio o la discrezione dell'epoché, nel senso di un tenersi-pronti-per e della ricerca di una verità di volta in volta maggiore.

Davanti a tali forme di dubbio, tuttavia, il rifiuto del dubbio e dell'epoché da parte di Panikkar, ma anche di altri autori, si rivela insufficiente, essendo in grado di escludere solo determinate varianti cartesiane, in fondo effettivamente non condivisibili in una prospettiva filosofico-religiosa. Il dubbio ovvero l'epoché esistenziale e religiosa quali si ritrovano in Peirce, nel tardo Husserl e in Heidegger, e che ritroviamo saldamente ancorati nelle tradizioni religiose, sono senz'altro conciliabili con la fenomenologia della comprensione religiosa di Panikkar quale comprensione del *pisteuma*. Addirittura sembra che tali forme di dubbio ed epoché consentano in ultima analisi un approccio assai più convincente all'«universo»

di colui che è differenzialmente credente di quanto siano in grado di fare le spiegazioni di Panikkar. Poiché, se il dubbio è dotato di caratteristiche esistenziali e religiose, e addirittura pare essere costitutivo per l'esperienza religiosa, allora in esso il circolo apparentemente insolubile del *pisteuma* è spezzato: L'esperienza del dubbio esistenziale-religioso svincola dalla propria struttura preconcettuale, senza che l'individuo debba porre artificialmente fra parentesi il proprio *pisteuma*, e al contempo conserva un'apertura sia pratica che teorica per altre forme esistenziali religiose ed i loro *pisteumata*.

Nonostante l'importanza dell'analisi di Panikkar, precedentemente esposta, della comprensione della fede relativamente al problema di una prospettiva interiore ed esteriore³⁵, la sua rinuncia senza eccezioni a dubbio ed epoché quali fondamenti del dialogo religioso si dimostra, in un'ottica più generale, in ultima analisi affrettata. Benché essa appaia più che giustificata nel caso di determinate forme di dubbio ed epoché, quali si possono senz'altro riscontrare nella tradizionale fenomenologia della religione, ciò non vale appunto per tutte le sue espressioni. Di fronte ad un'immagine di Dio quale *Deus maior* è, difatti, possibile ricostruire concezioni di dubbio o di epoché trascendentale convinenti sotto il profilo filosofico-religioso, le quali, a loro volta, prendendo le distanze dal dubbio cartesiano ed essendo, invece, orientate a forme dell'esperienza religiosa, si dimostrino così utili strumenti per una nuova comprensione ed una riabilitazione del dubbio e dell'epoché nel loro significato, non ancora debitamente riconosciuto, per il dialogo fra le religioni.

Così, dunque, anche la critica di Panikkar e il suo sviluppo ulteriore della fenomenologia del dialogo religioso attraverso l'analisi del *pisteuma* è da un lato conciliabile, per così dire, non solo negativamente con una concezione del dubbio e dell'epoché trascendentale amplia-

ta ed affiancata da fatali riduzioni; al contrario, l'analisi stessa, attraverso tali concetti, può conoscere positivamente un ulteriore sviluppo sistematico. Questo perché una simile fenomenologia del dialogo religioso, a dispetto di un diffuso scetticismo generalizzato nei confronti della fenomenologia della religione, può dare un o, piuttosto, *il* contributo decisivo per la fondazione dell'attualità del dialogo interreligioso. Un dialogo che, in ultima analisi, diviene possibile primariamente attraverso il dubbio e la discrezione quali atteggiamenti di fondo, sia sul piano pratico che quello teorico, di fronte al perenne mistero di un Dio sempre maggiore – e ciò non soltanto per quanto riguarda il Cristianesimo e l'Induismo, come nell'opera di una intera vita di Panikkar, ma anche nel senso di un dialogo (più) universale tra le religioni del mondo.

(traduzione dal tedesco di Sylvia Mayr)

NOTE

1. Questo il titolo dell'opera principale di Panikkar dedicata alla questione del dialogo interreligioso: *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, New York, 1978 (*Il dialogo intrareligioso*, tr. it. di NELLO GIOSTRA, Cittadella, Assisi (PG), 1988).
2. Cfr. ALEXANDER FIDORA / TILBERT STEGMANN, *Una conversa amb Ramon Panikkar*, *Tavernet*, 22/04/2003, in: "Zeitschrift für Katalanistik" XVII (2004), pp. 227-235.
3. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 60.
4. RAMON PANIKKAR, *The Unknown Christ of Hinduism*, Darton, Longman & Todd, London, 1964 (*Il Cristo sconosciuto dell'Induismo*, tr. it. di C. SAVITRI, Vita e pensiero, Milano, 1976; *Il*

Note

- Cristo sconosciuto dell'Induismo: verso una cristofania ecumenica*, a cura di MILENA CARRARA PAVAN, Jaca Book, Milano, 2008, nuova edizione ampliata rivista e aggiornata).
5. RAMON PANIKKAR, *El silencio de Dios*, Guadiana, Madrid, 1970 (*Il silenzio di Dio: la risposta del Buddha*, tr. it. di UMA MARINA VESCI e GIAN PAOLO VIOL, Boria, Roma, 1992).
 6. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, cit.
 7. RAMON PANIKKAR, *L'incontro indispensabile: Dialogo delle religioni*, a cura di MILENA CARRARA PAVAN, Jaca Book, Milano, 2001.
 8. Ivi, pp. 54-56.
 9. RAMON PANIKKAR, *Die existentielle Phänomenologie der Wahrheit*, in: "Philosophisches Jahrbuch" LXIV (1956), pp. 27-54.
 10. Si veda, oltre alla replica di Panikkar ad un saggio di Kurt Rudolph (*Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach*, in: "Kairos" IX [1967]) nell'annata successiva della stessa rivista, pp. 56-57, anche il suo contributo *The Internal Dialogue: The Insufficiency of the So-Called Phenomenological Epoché in the Religions*, in: "Religion and Society" XV (1968), pp. 55-66.
 11. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Mohr, Tübingen, 1956² (1933) (*Fenomenologia della religione*, tr. it. di VIRGINIA VACCA, Bollati Boringhieri, Torino, 1975).
 12. Cfr. GERARDUS VAN DER LEEUW, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Reinhardt, München, 1925, si veda anche la perentoria presa di distanza di van der Leeuw da Husserl e altri alle p. 4, 5, 7 ecc.
 13. EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III, 1-2), a cura di KARL SCHUMANN, 2 voll., Nijhoff, Den Haag, 1976 (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di ENRICO FILIPPINI, 3 voll., Einaudi, Torino, 1981²).
 14. Ivi, vol. I, p. 63.
 15. Ivi, p. 64-65.

16. VAN DER LEEUW, *Phänomenologia della religione*, cit., p. 533. Evidenziazioni dell'autore.
17. Cfr. ad es. ANDREAS BECKE, *Die Struktur der Religion. Oder: Ist die Phänomenologie eine Methode, die in der Religionswissenschaft zur Anwendung kommen kann?*, in: "Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft" LXXXIII (1999), pp. 3-28, e BERNHARD CASPER, *Was kann, Phänomenologie der Religion heißen? – Versuch einer Erklärung*, in: "Jahrbuch für Religionsphilosophie" I (2002), pp. 171-194. Una critica analoga, seppur motivata diversamente, alla "sospensione" e della "messa fra parentesi della decisione di fede" si trova anche in HANS URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes, Einsiedeln, 1966 (*Cordula, owerosia, il caso serio*, tr. it. di GIOVANNI VIOLA e GIOVANNI MORETTO, Queriniana, Brescia, 1975⁴, p. 79-80 e 106-107).
18. RAIMON PANIKKAR, *Verstehen als Überzeugtsein*, in: HANS-GEORG GADAMER / PAUL VÖGLER (a cura di), *Philosophische Anthropologie*, 2 voll., Thiem, Stuttgart, 1975, II. vol., pp. 132-167, qui pp. 144-145.
19. Ivi, p. 147.
20. PANIKKAR, *Il dialogo intrareligioso*, cit., p. 132.
21. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile*, cit., p. 55.
22. *Ibidem*.
23. Ivi, p. 56
24. CHARLES SANDERS PERCE, *Scientific Metaphysics*, in: Id., *Collected Papers*, a cura di CHARLES HARTSHORNE / PAUL WEISS, Harvard University Press, Cambridge/Mass., 1935, vol. VI, pp. 342-343: "Many and many a philosopher seems to think that taking a piece of paper and writing down 'I doubt that' is doubting it, or that it is a thing that he can do in a minute as soon as he decides what he wants to doubt. Descartes convinced himself that the safest way was to 'begin' by doubting everything, and accordingly he tells us he straightway did so, except only his *je pense*, which he borrowed from St. Augustine. Well I guess not; for genuine doubt does not talk of *beginning* with doubting. The pragmatist knows that doubt is an art which has to be acquired

- with difficulty; and his genuine doubts will go much further than those of any Cartesian."
25. EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), a cura di WALTER BIEMEL, Nijhoff, Den Haag, 1962 (1954) (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di ENRICO FILIPPINI, Il Saggiatore, Milano, 1972⁴, p. 182).
 26. Ivi, p. 166.
 27. Cfr. al riguardo anche le acute osservazioni di Elisabeth Ströker in *Das Problem der ἐποχῇ in der Philosophie Edmund Husserls*, in: "Analecta Husserliana" I (1971), pp. 170-185.
 28. Diversamente da quelle mosse da Panikkar, tali critiche dell'epoché in genere si riferiscono esclusivamente alla messa fra parentesi della struttura preconcettuale; non hanno per oggetto la critica fondamentale di Panikkar della comprensione epocale dell'altro.
 29. Cfr. i testi raccolti nell'omonimo volume 60 dell'edizione integrale delle opere di Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe 60, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944), a cura di MATTHIAS JUNG *et alii*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, pp. 1-156 (*Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di FRANCO VOLPI, tr. it. di GIOVANNI GURISATTI, Adelphi, Milano, 2003).
 30. GIANNI VATTIMO, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002, p. 130.
 31. Cfr. circa la lettura qui esposta di Heidegger da parte di Gianni Vattimo il già citato *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, pp. 129-142, in particolare pp. 129-130 e 141; si veda, inoltre, il suo contributo nel primo volume di questa collana: GIANNI VATTIMO, *Un Dio relativista?*, in: ERMEGENILDO BIDESE / ALEXANDER FIDORA / PAUL RENNER (a cura di), *Il Dio della ragione e le ragioni di Dio, vol. I: Il Dio della ragione e l'esperienza religiosa*, Albo Versorio, Milano, 2009, pp. 143-152. Ringrazio Vincenzo Vitello per il suo contributo al dibattito e la sua segnalazione del nesso fra l'epoché e il centrale mistero cristiano della kenosis, che si riallaccia alle riflessioni di Vattimo.

32. RICCARDO AMBROSINI (a cura di), *Dal X libro del Rg-Veda*, Giardini, Pisa, 1981, XXX (129), versi 6-7, p. 127.
33. ARTHUR LLEWELLYN BASHAM, *The Origins and Development of Classical Hinduism*, a cura di KENNETH G. ZYSK, Beacon Press, Boston, 1989, p. 24: "This hymn is possibly the oldest expression of philosophic doubt in the literature of the world, and it forms a landmark in the history of Indian thought."
34. Un topos che deriva dalla tradizione anseimiana e dal suo celebre *aliquid quo nihil maius cogitari potest*. Si veda circa l'importanza di tale concetto per il dialogo interreligioso in generale il contributo di Markus Enders in questo volume e, in particolare, nel caso di Raimondo Lullo, ANDREAS WALTER EULER, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Echter, Würzburg, 1990, pp. 102-103.
35. Cfr. in merito al significato di questo problema per la filosofia della religione anche FRIEDO RÜCKEN, *Religionsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 2003, in particolare p. 16.

INDICE DEGLI AUTORI E DEI CURATORI

Ermenegildo BIDESE (1970) ha conseguito il dottorato di ricerca in filosofia nel 2001 presso l'Università di Francoforte sul Meno con uno studio sulla teoria dell'agire libero e creativo alla luce della linguistica di N. Chomsky e dell'etica di Tommaso d'Aquino (*Die Struktur des freien und kreativen Handelns*, Würzburg, 2002) e nel 2007 quello in linguistica all'Università di Verona con un lavoro sulla sintassi diacronica del Cimbro (*Die diachronische Syntax des Zimbrischen*, Tübingen, 2008). Dal 2006 è ricercatore della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento e professore a contratto presso lo Studio Accademico Filosofico-Teologico di Bressanone. I suoi ambiti di ricerca in filosofia sono: Aristotele (scritti di filosofia della natura), Tommaso d'Aquino (etica e teoria dell'agire) e la filosofia della differenza (Lyotard e Derrida). Tra le sue pubblicazioni: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, Turnhout, 2005 (a cura di, con Alexander Fidora e Paul Remer); "Das Naturngesetz als dialogische Emergenz des Ethischen", in: *Gregorianum* 86/4 (2005), "Kirche und Christentum bei Carl Dallago", in: Karin Dalla Torre *et alii* (a cura di), *Carl Dallago. Der große Unwissende*, Innsbruck, 2007.

Massimo CAMPANINI (1954) ha studiato filosofia all'Università Statale di Milano (1977) e lingua araba presso l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente a Milano (1984). Ha insegnato nelle università di Urbino e di Milano. Attualmente è docente di Storia contemporanea dell'Islam all'Università l'Orientale di Napoli. Le sue ricerche si situano nell'ambito della