

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,

00187 Roma,

telefono 06 42 81 84 17,

fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:

<http://www.carocci.it>

Adriano Fabris

FILOSOFIA DELLE RELIGIONI

Come orientarsi nell'epoca dell'indifferenza e
dei fondamentalismi



Carocci editore

I^a edizione, aprile 2012

© copyright 2012 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nell'aprile 2012

per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-6365-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge

(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,

è vietato riprodurre questo volume

anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,

compresa la fotocopia, anche per uso interno

o didattico.

Indice

	Introduzione	9
1.	Le religioni oggi	13
	Una situazione molto complessa	13
	La pluralità delle religioni	14
	Al supermercato delle religioni / Globalizzazione e localizzazione delle religioni / Nuovi culti e religioni tecnologiche	
	I fondamentalismi religiosi	21
	Vari tipi di fondamentalismo / La genesi della mentalità fondamentalistica / Problemi d'identità	
	L'indifferenza religiosa	27
	Forme dell'indifferenza religiosa / L'indifferenza in generale / Indifferenza e nichilismo	
2.	La filosofia di fronte ai mondi religiosi: breve storia di una lunga frequentazione	33
	Attrazione e ripulsa	33
	Forme di relazione nella storia	35
	L'antichità: mito e logoi	36
	Il pensiero cristiano: fede e sapere	41
	L'epoca moderna: autonomia e trascendenza	48
	La realtà contemporanea: in lotta per il senso	53
3.	Questioni epistemologiche	57
	Che cos'è la filosofia della religione?	57
	La dinamica religiosa	58

Le condizioni di una filosofia della religione	61
Dalla filosofia della religione alla filosofia delle religioni	67
4. Modelli di filosofia delle religioni	71
Modelli del passato e del presente	71
La teologia filosofica	73
La filosofia religiosa	78
L'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa e la filosofia ermeneutica delle religioni	83
5. Filosofia delle religioni oggi	91
Analitici e continentali: distinzioni e intrecci	91
Il panorama continentale	97
L'approccio analitico	104
Il pensiero scettico tra analitici e continentali	113
6. Filosofia delle religioni nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi	119
Verso un nuovo modello di filosofia delle religioni	119
Filosofia, religioni e problema del senso	120
Il giusto equilibrio	126
L'utilità della filosofia delle religioni	129
Note	133
Riferimenti bibliografici	137
Indice dei nomi	147

Introduzione

Sono molti i saggi di filosofia della religione presenti sul mercato editoriale. Io stesso, in questi anni, ho contribuito a tenerne alto il numero. Si tratta però di libri che intendono per lo più ricostruire la storia di questa disciplina o approfondirne alcuni aspetti specifici. In particolare, visto il rinnovato successo della filosofia della religione in ambito anglo-americano e il proliferare di manuali sull'argomento, da qualche tempo anche in Italia vengono pubblicati contributi con quest'impostazione: proposti a un pubblico ignaro, sovente, del carattere tutt'altro che monolitico della cosiddetta "filosofia analitica della religione" e dimentico, ancor di più, della lunga storia che la disciplina ha avuto nel vecchio continente.

Si tratta di una situazione propizia per tentare, nell'ambito degli studi filosofico-religiosi, un approccio diverso. Questo libro vuol essere, certo, un approfondimento dei temi principali che contraddistinguono tale ricerca, visti anche nel loro sviluppo storico; non si sottrae, parimenti, a una presentazione degli esiti più interessanti in materia per quanto riguarda il dibattito contemporaneo, sia nell'ambito analitico che in quello continentale; propone, com'è ovvio, un'indagine sullo statuto epistemologico, ben particolare, della disciplina che c'interessa e ne individua gli specifici modelli. Ma non si limita a questo. Ciò sarebbe utile, sicuramente, ma apparirebbe ancora troppo teorico, troppo parziale. E – quel che più conta – non sarebbe affatto all'altezza del nostro tempo.

Oggi viviamo infatti in una situazione molto particolare, che sarà analizzata nel CAP. I. È una situazione complessa, nella quale il ritorno delle religioni sulla scena mondiale s'intreccia con un atteggiamento d'indifferenza alquanto diffuso, almeno nell'Occidente globalizzato, riguardo a questi stessi temi. È un panorama nel quale la crescente pluralità delle religioni, lungi dal condurre a esiti di libera espressione del credo di ciascuno, si scontra spesso con l'emergere e il solidificarsi di una mentalità fondamentalistica.

In tale contesto è mia persuasione che l'indagine filosofica, e in particolar modo quella volta a elaborare una filosofia delle religioni, possa dare il suo contributo per chiarire, mediare, sciogliere situazioni che altrimenti rischiano di condurre – come in effetti è più volte avvenuto – a esiti dirompenti. Ma per farlo è necessario anzitutto che la filosofia delle religioni si ponga con la necessaria delicatezza e il dovuto rispetto di fronte ai mondi religiosi. Questo, in primo luogo, indica il plurale – “religioni” invece che “religione” – che viene privilegiato fin dal titolo del libro. Ne parleremo meglio più avanti.

Ugualmente, poi, è indispensabile che tale approccio disciplinare abbia fatto sufficiente chiarezza riguardo a sé, alle forme storiche che ha variamente assunto, alle pretese di scientificità che esso rivendica, ai modelli che lo contraddistinguono nel presente e nel passato. Sono questi i temi che saranno affrontati nei CAPP. 2, 3 e 4 del libro. Essi possono venir considerati come un piccolo manuale, un compendio aggiornato di filosofia delle religioni, offerto alla consultazione di chi intenda approfondire i diversi modi in cui l'indagine filosofica si è confrontata con l'esperienza religiosa e ha giustificato la propria impostazione. La stessa funzione intende poi averla il CAP. 5: dal momento che esso presenta il panorama contemporaneo della disciplina nelle sue varie articolazioni tanto “analitiche” quanto “continentali”.

In sintesi, allora, ciò che offre questo libro, nella sua linea argomentativa, è nell'ordine: una ricognizione del modo in cui viene vissuta oggi la dimensione religiosa, un approfondimento delle forme in cui filosofia e religioni si sono storicamente intrecciate e confrontate, un'indagine sulla filosofia delle religioni intesa come specifica disciplina, una discussione dei modelli che la possono caratterizzare, una presentazione di come oggi essa si configura a livello globale. Dicevo però che anche tale ricerca, nonostante la sua complessità e articolazione, non può bastare. Di fronte alle molteplici tendenze insite nei mondi religiosi lo studio della filosofia non può limitarsi a fare ciò che in precedenza quasi sempre ha proposto: un'adeguata ricostruzione storica unita – sebbene non sempre – all'elaborazione di una prospettiva più marcatamente teorica. Perché oggi, nel tempo in cui viviamo, la filosofia è chiamata a un compito ulteriore: ad assumersi un impegno etico, a individuare soluzioni per i conflitti che ha di fronte, a motivare azioni volte a favorirne la composizione.

Sottolineare questo non vuol dire risvegliare l'esigenza del solito buonismo velleitario. Significa invece assumere consapevolmente un compito – di più: una vocazione – che la ricerca filosofica può fare propri nella misura in cui si scopre impegnata sul fronte non solo della critica e dell'approfondimento di scenari ideali, ma anche della

motivazione a scegliere nel concreto certe pratiche. La messa in opera di questo percorso di motivazione, grazie al riferimento a ciò che dà senso all'agire e al pensare degli esseri umani, riesce solo se ci rendiamo conto che, proprio per continuare ad agire e a pensare in quanto esseri umani, va salvaguardata e incentivata la capacità di relazione che ci contraddistingue. Intraprendere tale percorso è infatti il contrario di ciò che viene supportato dall'indifferenza religiosa, teorizzato da posizioni rigidamente atee, praticato dai vari tipi di fondamentalismo.

Recuperare e legittimare la centralità della relazione e definire le relazioni buone rispetto a quelle che non lo sono: ecco un contributo che, molto concretamente, la filosofia delle religioni può offrire nell'attuale, complesso panorama, attraversato da conflitti e violenze che sono riconducibili anche ai modi in cui gli esseri umani, oggi, fanno esperienza del divino. Ma collocare, pure in questo caso, la relazione al centro del pensiero filosofico e della pratica etica significa al tempo stesso scoprire un terreno che accomuna, da un lato, la filosofia e, dall'altro, l'esperienza religiosa. Infatti ambedue gli ambiti vivono, seppure in modi diversi, forme specifiche di relazione: la filosofia, anzitutto, con il mondo e con gli altri esseri umani; la religione, in primo luogo, con il divino e con la comunità di cui i fedeli fanno parte. E dunque, muovendo da qui, da questa comune struttura relazionale – e nonostante una lunga storia fatta di tensioni e di reciproche incomprensioni, che purtroppo ben conosciamo e che continua a trovare chi vuole alimentarla – sia la ricerca filosofica che l'esperienza religiosa possono trovare, come vedremo alla fine, un effettivo luogo d'incontro.

Il nucleo generatore di questo libro è contenuto in un saggio pubblicato, con un titolo analogo, sull'“Archivio di filosofia”, LXXV, 2007, 1-2, fascicolo dedicato al tema *Filosofia della religione oggi?* (Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 287-302). Ringrazio gli amici dell'Istituto Castelli per avermi sollecitato in numerose occasioni pubbliche a un ripensamento di queste tematiche, i colleghi del Comitato di direzione della rivista “Filosofia e teologia” per aver offerto un luogo di dibattito privilegiato su di esse e i membri del Comitato scientifico della Fondazione Eranos per i molti stimoli che a più riprese mi hanno dato. Inoltre la mia gratitudine, per gli impulsi che mi sono derivati dalle loro ricerche e per l'intensa riflessione in cui mi hanno voluto in vari casi coinvolgere direttamente, va a maestri, colleghi e amici che desidero almeno nominare, in ordine alfabetico, consapevole d'imperdonabili dimenticanze: Andrea Aguti, Gabriel Amengual, Antonio Autiero, Stefano Bancalari, Juan Barja, Giampiero Bof, Francesco Botturi, Bernhard Casper, Azzolino Chiappini, Claudio Ciancio, Francesco Paolo Ciglia, Piero Coda,

Néstor Corona, Ingolf Ulrich Dalferth, Severino Dianich, Félix Duque, Giovanni Ferretti, Gianfranco Fioravanti, Bruno Forte, Paolo Gamberini, Piergiorgio Grassi, Marco Ivaldo, Markus Krienke, Patxi Lancersos, Jean-Luc Marion, Fabio Merlini, Franco Miano, Flavia Monceri, Klaus Müller, Salvatore Natoli, Alberto Palese, Stefano Perfetti, Ugo Perone, Marco Ravera, Giuseppe Razzino, Armido Rizzi, Sergio Rostagno, Leonardo Samonà, John L. Schellenberg, Regina M. Schwartz, Kenneth Seeskin, Stefano Semplici, Mariano Ernesto Ure, Pierluigi Valenza, Giovanni Ventimiglia, Juan Vermal, Vincenzo Vitiello, Robert Wallace. È superfluo sottolineare che la responsabilità di quanto è scritto nel libro, comunque, è soltanto mia.

Le religioni oggi

Una situazione molto complessa

Anche per quanto riguarda le questioni religiose – è sotto gli occhi di tutti – viviamo oggi in una situazione molto complessa. Fino a qualche decennio fa era sembrato infatti che il compimento dei processi di secolarizzazione fosse inevitabile (cfr. ad esempio Lübke, 1970, 2010), che l'indifferenza religiosa, soprattutto nel contesto occidentale, avesse il sopravvento nella mentalità comune e che, di conseguenza, le religioni potessero sopravvivere, tutt'al più, esercitando un ruolo marginale entro l'ambito del privato. Negli ultimi anni, invece, abbiamo assistito a un vero e proprio "ritorno delle religioni" (Riesebrodt, 2001). Le religioni si sono riproposte con forza sia come luoghi di elaborazione spirituale, capaci di offrire quell'orientamento complessivo e quei valori che le ideologie non sapevano più produrre, sia sotto forma di movimenti o istituzioni in grado d'incidere, come motori della storia, anche all'interno della sfera pubblica.

Oggi, andando più nel dettaglio, possiamo riscontrare, nei confronti dell'ambito religioso e al suo stesso interno, la compresenza di almeno tre atteggiamenti, che s'intrecciano fra loro: un'*indifferenza* sempre più consolidata e persistente; la consapevolezza di poter scegliere fra una molteplicità di culti e di rituali posti tutti sullo stesso piano (una vera e propria *pluralità* in ambito religioso); un modo di vivere il fenomeno religioso che trova riscontro ed espressione nel contesto dei vari *fondamentalismi*. La complessità della situazione attuale sta tutta, appunto, in questo singolare intreccio. Da esso dobbiamo dunque partire se vogliamo elaborare una filosofia della religione adeguata al presente.

La pluralità delle religioni

Cominciamo con una riflessione che riguarda ciò che abbiamo chiamato la pluralità di un'offerta in ambito religioso. Sotto questo rispetto oggi viviamo un'esperienza che in passato solo raramente è stata fatta. Assistiamo a un'effettiva compresenza, in diverse aree del mondo, di molteplici culti e rituali, fedi e credenze. Ciò che in passato era stato separato da barriere di spazio e di tempo – che avevano fatto sì che una determinata religione s'identificasse con un particolare territorio o caratterizzasse una certa epoca – ora spesso si trova mescolato, effettivamente o virtualmente, all'interno di uno stesso ambito. Cattolicesimo e confessioni protestanti, cristianesimo e islam, islam ed ebraismo, le diverse tradizioni del buddhismo e i comportamenti riconducibili all'area culturale dell'induismo (yoga, certe forme di meditazione), manifestazioni come quelle del *New Age*: tutto questo e molto altro ancora si propone alla nostra attenzione, nel contesto di un Occidente globalizzato, offrendo soluzioni differenti per le varie esigenze della nostra esistenza. È con questa situazione che la filosofia, quando si occupa dei mondi religiosi, si trova anzitutto a interagire.

Più che di pluralità si parla oggi, più precisamente, di *pluralismo religioso*. Con questa espressione s'intende non solo la descrizione di un fatto, ma anche la soluzione di un problema di fronte a cui questo fatto ci pone. Non è in gioco, qui, unicamente la possibilità che molteplici culti religiosi coesistano nello stesso territorio, fianco a fianco, senza provocare tensioni che spesso risultano difficili da gestire. Non si verifica solo la trasformazione, anche radicale, di questi culti a seguito del loro interagire con le culture con cui possono entrare in contatto. Non basta, ai nostri giorni, semplicemente prendere atto della molteplicità di offerte sul mercato religioso, alle quali è in grado di accedere in special modo chi vive nel mondo occidentale e gode delle forme democratiche di governo che per lo più lo contraddistinguono.

Vi è, in parallelo, l'idea che questa pluralità d'interpretazioni e di modi di vivere l'appartenenza a una dimensione religiosa sia, in generale, qualcosa di corretto e di opportuno. Ci si persuade che aver di fronte questa molteplicità di esperienze, una accanto all'altra, sia cosa buona. Ecco ciò che viene sostenuto dal pluralismo religioso. Ecco la soluzione che ai problemi provocati dall'esistenza di una pluralità di religioni alcuni studiosi propongono. Altrimenti, se non venisse promossa questa forma di coesistenza, l'esito scontato non potrebbe che

essere il conflitto: conseguenza del tentativo da parte di una determinata religione di prendere il sopravvento sulle altre.

In effetti, anche l'esperienza religiosa fa i conti, oggi, con i fenomeni della globalizzazione e della localizzazione. Lo fa, appunto, nei modi di un'offerta e di una declinazione al plurale delle proprie figure. Il risultato è il proliferare di culti che convivono, là dov'è possibile, fianco a fianco l'uno con l'altro e, insieme, la trasformazione del modello predominante all'interno di una religione in qualcosa che, su di un piano locale, viene vissuto in modi differenti. Ad esempio, l'Islam globale è qualcosa che va pensato nelle varie articolazioni che questa religione conosce non solamente nelle aree del mondo arabo e asiatico nelle quali è diffusa, ma anche nelle particolari modificazioni a cui è soggetta, sovente in chiave fondamentalistica, nelle zone d'immigrazione europea (cfr. Allam, 2002; Pallavicini, 2004).

Si tratta di fenomeni che in passato la storia ha già conosciuto – si pensi all'ellenismo come estrema stagione della cultura greco-antica –, ma mai in questa misura. Ecco un primo elemento, relativo alla situazione religiosa del presente, con cui la filosofia delle religioni deve confrontarsi. Sono appunto questi aspetti, concernenti l'attuale situazione di pluralità delle religioni e le modalità del suo articolarsi, ciò che dobbiamo ora brevemente approfondire, soprattutto per quanto riguarda alcune loro conseguenze. Essi sono, nello specifico: *a*) l'idea che quella religiosa sia una scelta che ciascuno può compiere, valutando in astratto, quasi si trovasse in un supermercato, prodotti diversi che sono a sua disposizione e sembrano utilizzabili a suo piacimento; *b*) la perdita, nel mondo globalizzato, di un radicamento delle esperienze religiose all'interno di un determinato contesto culturale, accompagnata però da un movimento contrario, volto al recupero e alla valorizzazione della propria identità particolare; *c*) l'emergere di nuovi culti, anche grazie all'uso delle tecnologie informatiche.

AL SUPERMERCATO DELLE RELIGIONI

La compresenza di molteplici religioni su di un unico territorio, quale si verifica specialmente in Europa e nelle Americhe, si attua secondo vari modelli e varie forme. I problemi che questa situazione comporta, sollecitando l'impianto democratico predominante nell'organizzazione politica di queste parti del mondo, riguardano anzitutto i rapporti tra sfera pubblica, regolamentata dallo Stato, e ambito religioso, che sovente non ritiene di dover limitare la propria azione al privato, ma vuole trovar espressione e spazi a un livello pubblico, quando

non addirittura su di un terreno politico. Le polemiche riguardanti ad esempio il velo islamico – che sono ormai consuete nei paesi occidentali e che sono suscitate sia dalla richiesta d’indossarlo pubblicamente, sia dalla rivendicazione di esibirlo nelle sue varie foggie – lo dimostrano a sufficienza, così come la presenza di partiti politici, attivi anche in alcune democrazie occidentali, che si ricollegano esplicitamente a istituzioni religiose.

Tali problemi riguardano però anche i rapporti fra le religioni, non solo nel caso in cui queste si configurino anzitutto in forme istituzionali, ma anche per quanto concerne il modo in cui la singola persona vive questa situazione di pluralità religiosa e sviluppa in essa la propria esperienza del divino. Il primo caso oggi sovente comporta un incremento del dialogo fra le diverse comunità o, qualora vi sia un forte intreccio tra la presenza di una religione e la situazione politica di un determinato paese, fra l’istituzione religiosa e lo Stato di riferimento. Ciò che viene sovente richiesto, e che costituisce certamente un elemento in grado di favorire un agire condiviso da parte dei vari centri di culto, è un incremento della libertà religiosa. La prospettiva verso la quale sembra che le diverse istituzioni religiose possano muoversi congiuntamente – e in alcuni casi iniziano a farlo – è quella volta a realizzare un’alleanza sempre più forte, sul piano culturale, fra le varie comunità, allo scopo soprattutto di contrastare l’ideologia anti-religiosa predominante.

Riguardo invece al modo in cui, nella situazione attuale, cambia la percezione dell’esperienza religiosa a causa della diffusa pluralità che la contraddistingue, è bene segnalare l’insorgere, rispetto al passato, di una nuova domanda. Si tratta di una domanda che in precedenza veniva ignorata, appunto perché le religioni *non* erano *scelte*, ma a esse *si apparteneva*: per tradizione, per collocazione geografica, per ruolo sociale. La domanda oggi, invece, è: “Quale religione, fra le molte possibili?”.

E tuttavia, per affrontare tale domanda in maniera adeguata, dobbiamo essere ben consapevoli di ciò che essa comporta. Essa segnala infatti non solo la possibilità, sulla quale prima ci siamo soffermati, di poter oggi davvero scegliere fra varie religioni, ma è indice, soprattutto, di un atteggiamento ben preciso: del fatto cioè che, di fronte alla molteplicità delle proposte religiose, ci troviamo per così dire in un atteggiamento simile a quello che abbiamo al *supermercato* quando, volendo comperare qualcosa, confrontiamo prodotti analoghi di marche diverse e decidiamo che cosa acquistare sulla base di un’esigenza personale, reale o indotta dalla pubblicità.

Che cosa significa tutto questo? Significa che *siamo noi* – almeno così pare – gli arbitri della scelta: una scelta che viene compiuta sulla base delle nostre esigenze, delle nostre aspirazioni, dei nostri bisogni. Vuol dire in altre parole che la sopravvivenza di una religione dipende, in qualche modo, proprio da noi. Si tratta dunque di una prospettiva in cui la religione si configura non già come un’offerta di senso, che ci precede e ci coinvolge, ma come un’iniziativa umana, troppo umana. Essa quindi si trova snaturata proprio in quanto religione. Al tempo stesso, poi, ciò significa anche che, se siamo in condizione di scegliere, le diverse opzioni religiose stanno per noi tutte sullo stesso piano, indifferentemente, e almeno in un primo momento le possiamo considerare con un certo distacco. Ma se le cose stanno così, allora nessuna religione ci coinvolge davvero: una vale l’altra, e siamo noi a decidere se vogliamo far nostra una di esse a seconda di ciò che ci conviene. Oppure, a nostro piacere, possiamo anche mescolare alcuni aspetti di questa o di quella credenza religiosa, come accade nelle forme sincretistiche del *New Age*. Insomma: ciò vuol dire che, in fondo, tutte le opzioni religiose ci sono *indifferenti*.

GLOBALIZZAZIONE E LOCALIZZAZIONE DELLE RELIGIONI

L’altro aspetto che si ricollega al panorama di pluralità religiosa che abbiamo davanti è quello che concerne un vero e proprio adattamento delle religioni più diffuse agli ambiti geografici e culturali all’interno dei quali esse attecchiscono e si sviluppano. Qualche decennio fa si parlava, a questo proposito, di “inculturazione”. E certo un tale processo risulta problematico, nella misura in cui dimostra la necessità di tenere assieme una prospettiva religiosa, che fa riferimento a qualcosa di assoluto ed eterno, con le differenti modalità in cui concretamente, su di un piano storico e geografico, questo assoluto si manifesta e viene vissuto. Vedremo fra poco come i fondamentalismi vogliono essere una soluzione di tale problema: una soluzione, peraltro, che intende eliminarlo alla radice.

Vari sono gli esempi oggi di una tale diffusione e trasformazione globale di una singola religione, che introducono l’idea di un pluralismo che non solamente riguarda le religioni (vale a dire: *fra* di esse), ma che a esse è *interno*. Abbiamo già richiamato la categoria di Islam globale: quello che comprende i paesi arabi e del Maghreb, le grandi aree asiatiche (dal Pakistan all’Afghanistan, dall’Indonesia alla Malaysia), parti consistenti dell’Africa, e che registra il diffondersi di questa religione, a seguito dei processi migratori, soprattutto in Europa, ma

anche negli Stati Uniti. Ma potremmo anche riflettere sulle diverse forme che sono assunte a livello mondiale dalle confessioni cristiane. Il privilegio di aspetti carismatici, il recupero della centralità della Scrittura, soprattutto del Primo Testamento, l'emergere di alcuni atteggiamenti riconducibili alla mentalità fondamentalistica sono tutti motivi che consentono di parlare in maniera nuova di un "cristianesimo globale" (Jenkins, 2008; cfr. anche Jenkins, 2011). Si tratta di quello specifico orientamento nella diffusione del messaggio cristiano in virtù del quale il centro si sposta sempre più decisamente verso il Sud del mondo: cambiando, sia per il cattolicesimo che per le confessioni protestanti, la configurazione fino a oggi predominante e indicando alla cristianità un futuro molto meno eurocentrico.

La mentalità eurocentrica, quando si affronta la questione delle religioni oggi, dev'essere dunque abbandonata. Prendere atto della condizione di pluralità significa anche questo. Il centro delle religioni che predominano nell'Occidente globalizzato continua a essere certamente, per storia e per tradizione, il bacino del Mediterraneo. Ma questa collocazione dev'essere integrata dall'idea di una molteplicità di poli di attrazione e di definizione dell'esperienza religiosa quale si è ormai costituita a livello globale. La presenza di questi poli modifica fortemente lo stesso modello di governo di ciascuna istituzione religiosa: qualunque sia la religione presa in esame. Non è un caso che da qualche tempo si parli, in ambito cattolico, di un papa sudamericano.

Ma ciò deve valere anche per la nostra ricerca. Che non può essere legata a fenomeni che si sviluppano solamente nell'Occidente caratterizzato su di un piano religioso da una ben precisa tradizione ebraico-cristiano-islamica. Perché, appunto, vi è un modo ben più ampio e articolato non solamente di considerare i vari mondi religiosi, ma anche d'intendere queste stesse religioni. Ecco allora emergere una prima legittimazione dell'uso di quel plurale che ricorre nella dicitura – filosofia *delle religioni* – di quella disciplina che stiamo appunto introducendo.

NUOVI CULTI E RELIGIONI TECNOLOGICHE

Ho già accennato al fatto che uno dei concorrenti dell'approccio religioso che può essere assunto dagli esseri umani è costituito dalla mentalità tecnico-scientifica. Essa comporta l'idea che tutto, prima o poi, può essere spiegato e, perciò stesso, controllato. Sappiamo bene, però, che tale possibilità di controllo non è totalmente in possesso del singolo individuo. Anche quando facciamo uso, più o meno abil-

mente, di ciò che ci permette di orientare e di governare meglio i processi della nostra vita non tarda a manifestarsi, prima o poi, in senso di frustrazione e d'impotenza. Ciò accade perché noi possiamo utilizzare gli strumenti tecnologici solo adattandoci alle regole che di essi sono proprie. Più in generale, anzi, il mondo della tecnica possiede una pretesa di autonomia e una capacità di autoalimentarsi che ci fanno persuasi di essere subordinati a esso. Ecco perché, esplicitando questo sentimento di subordinazione e organizzandolo in forme di culto, possono nascere le *religioni tecnologiche*.

Con l'espressione "religioni tecnologiche" intendo non tanto quelle religioni che fanno riferimento a determinati strumenti tecnici per la loro elaborazione o per lo svolgimento dei propri riti. Questo, in realtà, è sempre avvenuto. Oggi tuttavia la mentalità tecnologica induce a ritenere, più di quanto accadeva in passato, che un culto possa essere scomposto nei propri elementi costitutivi e ricomposto a proprio piacimento, e modellato sulla base delle esigenze di ciascuno. Nascono allora le cosiddette "religioni fai da te". Lo abbiamo accennato nel caso del *New Age*.

Oltre a questa forma d'interazione, però, verifichiamo oggi un'ulteriore modalità in cui la dimensione tecnologica incide sull'esperienza religiosa. Si tratta del fatto che molte religioni tradizionali si rivolgono massicciamente alle nuove tecnologie comunicative per diffondere il proprio messaggio e per realizzare la propria missione. Questo, certo, è sempre avvenuto: soprattutto per quanto riguarda le religioni dell'annuncio, che si basavano sull'esercizio della capacità comunicativa per fare proselitismo e per promuovere la propria missione. Ciò che tuttavia cambia, oggi, è la misura di questo riferimento, e il modo in cui esso incide sul contenuto del messaggio religioso e sul configurarsi dell'istituzione stessa. Emerge allora il rischio che questo contenuto e questa struttura siano modellati in base alle esigenze della società dello spettacolo, piuttosto che movendo dalla fedeltà al rapporto con una sfera divina.

Tutto ciò d'altronde non basta per trasformare le religioni che fanno riferimento ai nuovi strumenti di comunicazione, e che addirittura accettano il rischio di comprometersi con essi, in religioni tecnologiche propriamente intese. Esse lo diventano, invece, se ritengono di potersi sviluppare solamente attraverso l'uso delle nuove tecnologie. Di più: lo diventano nella misura in cui esse considerano le nuove tecnologie come qualcosa di sovra-umano. Proprio per questo esse possono venir onorate su di un piano religioso.

Un esempio fra i tanti che potremmo menzionare è quello che riguarda le cosiddette *cyber-religioni*. Non si tratta di religioni che

fanno uso del web, affiancando quanto offerto dalla rete ad altre forme di diffusione del loro messaggio, ma di culti che solo attraverso il web hanno ragion d'essere e possibilità di sviluppo. Esse non sono, cioè, religioni *in* internet, ma religioni *di* internet. Con quest'ultima espressione indico appunto le comunità religiose che hanno il loro ambiente, il loro spazio rituale, i loro oggetti di culto esclusivamente nella rete.

Potrei soffermarmi ad analizzare vari esempi di culto nel web: come la *Jedi Knight Religion* e il *Matrixism*, oppure come il *Nowism* (Davidson, Cowan, 2004; Fabris, 2009, con bibliografia). Preferisco però segnalare alcuni motivi di trasformazione dell'esperienza religiosa di cui questi fenomeni sono testimonianza. Anzitutto, l'interazione con internet rischia di cambiare lo stesso significato del termine "religione". Se infatti, come vedremo meglio più oltre, questo termine allude a una specifica forma di legame tra gli esseri umani e la dimensione divina, qui è proprio un tale legame a essere radicalmente modificato. Ora esso viene a unire i *netsurfers* con la dimensione stessa del web. È il webche prende il posto della divinità. La divinità, in altre parole, viene a coincidere con il nesso tecnologico: con la struttura, con la matrice. Ecco ciò che la web-community è chiamata ad adorare.

In secondo luogo, poi, le nuove tecnologie non vengono qui considerate come un mero strumento, come qualcosa che si può semplicemente utilizzare, ma incidono nella forma stessa dell'essere religioso e dell'esperienza che lo rende possibile. Più precisamente ci accorgiamo che, trasposta in rete, la religione stessa si modifica e viene ad assumere, con i suoi contenuti, un carattere *virtuale*. La virtualizzazione della religione è infatti il vero e proprio rischio del suo inserimento nel web. Ciò comporta la necessità di gestire la relazione fra questa dimensione virtuale e il mondo quotidiano in cui uomini e donne si trovano a vivere. Ed emerge il problema di come pensare la prospettiva di salvezza che anche le religioni tecnologiche, dal canto loro, intendono offrire.

In ultimo, come già accennavo, ciò che viene a essere modificato è la possibilità stessa di un'esperienza religiosa. Internet certamente, così come più in generale le nuove tecnologie, offre un ambiente che amplia la nostra possibilità di far esperienza. Non si tratta solo di un'estensione delle nostre capacità comunicative, ma appunto di un'allargamento dei confini dell'esperienza stessa. Ma vi è una grande differenza tra l'esperienza di fede che l'uomo religioso può vivere nel quotidiano e l'esperienza virtuale che può essere fatta, ad esempio, nel web. Quest'ultima forma di esperienza, infatti, ha importanza per

me solo in quanto mi coinvolge in una serie di relazioni parallele e mi spinge a restare connesso.

Ecco allora emergere una serie ben precisa di questioni. Dandoci: che cosa vuol dire “esperienza religiosa” nel web (quell’esperienza, cioè, che consente al *netizen* – il cittadino di internet – un’estensione dei modi del proprio essere religioso)? E in che termini essa può venir regolamentata? In altre parole: questa forma di esperienza – intesa in un’accezione forte, tale cioè da dar senso alla vita reale degli esseri umani, tale da poter offrire una prospettiva di salvezza e da trasformare i comportamenti quotidiani – è davvero possibile nel web? O invece, collocata in internet, la religione diventa solo un gioco: serio come tutti i giochi, ma niente affatto impegnativo? A queste domande bisognerà dare risposta: specialmente se in futuro tali forme di religiosità prenderanno spazio ulteriore.

I fondamentalismi religiosi

Apparentemente opposta a questa situazione si presenta oggi un’altra esperienza: quella che trova espressione nei vari fondamentalismi religiosi. Sembra infatti che i fondamentalismi nascano proprio per contrastare non solo l’indifferenza religiosa, della quale parleremo fra breve, ma anche quell’attitudine che sorge all’interno del supermercato delle religioni su cui mi sono appena soffermato. Sembra, in altre parole, che solo la concezione fondamentalistica dell’esperienza religiosa sia in grado di dare un’effettiva risposta alla pluralità dell’offerta e insieme al disinteresse che, da molti versanti, si manifesta nei confronti dei mondi religiosi, permettendo di recuperare il modo vero e corretto di accedere al divino. Non è solo un’impressione.

Parlo anzitutto di “fondamentalismi”, al plurale. Non esiste infatti, all’interno dell’ambito religioso, solo un fondamentalismo islamico, sul quale pure si concentra oggi, per lo più, l’attenzione dei *media*. Può infatti essere riscontrata una tendenza fondamentalistica all’interno di ogni ambito religioso. In altre parole possiamo dire che l’attitudine fondamentalistica, con la sua capacità di enfatizzare e di portare alle estreme conseguenze determinati aspetti dell’esperienza, risulta una possibilità che caratterizza la religione in generale. In questa prospettiva tale attitudine viene a configurarsi come una deriva che possono prendere le idee religiose, assumendo forme rigide e unilaterali, e che caratterizza un modo specifico di vivere il rapporto tra gli esseri umani e la sfera divina.

C'è però un'altra accezione dell'aggettivo "fondamentalistico" che desidero mettere in evidenza. Essa risulta da un'ulteriore estensione dell'idea del fondamentalismo, come attitudine e come mentalità, che viene a interessare anche ambiti non strettamente religiosi. Vi è infatti una deriva fondamentalistica che è presente in certe concezioni laiche – o, meglio, "laiciste" – della vita, sovente non meno rigide e unilaterali di quelle che fanno riferimento al legame fra umano e divino. Possiamo pensare a certe forme di ateismo o a espressioni di esclusione e d'intolleranza giustificate da un'ideologia totalitaria.

Da questo punto di vista, e più in generale, verrebbe allora da dire che fondamentalistiche possono essere considerate quelle posizioni che rifiutano o svalutano il confronto produttivo con tutti coloro che la pensano in maniera diversa, dal momento che chi le adotta ritiene di essere già in possesso della verità e non abbisogna, quindi, di operare un tale confronto. Il fondamentalista, infatti, non sente la necessità di dialogare, di dialogare davvero. In sintesi, come vedremo meglio fra poco: la mentalità fondamentalistica si ricollega a una concezione parziale e ristretta della propria identità e costituisce una sorta di patologia che viene a colpire l'attitudine relazionale degli esseri umani.

VARI TIPI DI FONDAMENTALISMO

Ma quali fenomeni indica più concretamente, e questa volta con particolare riferimento agli ambiti religiosi, la parola "fondamentalismo"? Per rispondere a una tale domanda potrei far riferimento a diverse analisi che, su questo tema, hanno condotto sociologi, psicologi, storici delle religioni. Fra le varie tipologie proposte per classificare i fondamentalismi religiosi ne scelgo però una che risulta, a mio avviso, sufficientemente duttile per cogliere la molteplicità di articolazioni del fenomeno a livello mondiale: quella elaborata da Martin Riesebrodt (2001, pp. 54 ss.).

Secondo Riesebrodt, più precisamente, possono essere identificate due tipologie di fondamentalismo: *a)* quella «legalistico-letteralistica» e *b)* quella «carismatico-utopistica». La prima, potremmo dire, guarda al passato. La fonte alla quale essa si riferisce per dare un senso alla propria vita è un testo sacro, ritenuto in senso letterale "parola di Dio". In quanto tale, questo testo non può essere interpretato, ma solamente accolto. A ciò che esso esprime sotto forma di precetti e di modelli di comportamento si deve infatti ubbidienza. Qui il passato

grava sul presente e costringe ad accoglierlo. Il credente, insomma, è letteralmente un sottomesso.

La seconda tipologia invece rimanda a un compimento escatologico, a una fine dei tempi che darà salvezza solo ai veri credenti. Essa dunque guarda al futuro. E di questo compimento è data garanzia, nel presente, da parte di una guida che è chiamata ad annunciarlo e, in virtù del suo carisma, a farsene testimone presso la comunità. Ci si apre dunque a una dimensione ulteriore: ma tale apertura è possibile solo se ci si affida, nel presente, alla mediazione di una figura che è assimilabile a quella del profeta.

In realtà questi due tipi di fondamentalismo non s'incontrano quasi mai in una forma pura, ma s'intrecciano fra loro e con le tradizioni religiose sulle quali s'innestano. Di fronte a essi, d'altra parte, l'indagine filosofica, diversamente da quella compiuta dalla sociologia, è chiamata non semplicemente a un'opera di descrizione, ma alla ricerca di un perché, all'identificazione di un motivo. Alla base del fondamentalismo c'è lo stesso atteggiamento che viene suscitato da un certo modo di rapportarsi all'odierno contesto di pluralità delle religioni. Mi riferisco di nuovo all'imporsi, crescente nella nostra epoca, di un sentimento d'indifferenza. Anche nei confronti della dimensione religiosa.

Non deve sorprendere questa tesi: la tesi per cui *alla base dei vari fondamentalismi vi sarebbe un atteggiamento d'indifferenza*. Si tratta infatti di un'indifferenza che si manifesta non già, come abbiamo visto in precedenza, nei confronti delle varie esperienze religiose – tutte poste sullo stesso piano nell'odierno supermercato delle religioni –, bensì tanto rispetto a coloro che risultano estranei, “infedeli”, e che dunque senza particolari problemi possono essere combattuti e annientati, quanto riguardo ai precetti che vengono imposti agli esseri umani e, in ultima analisi, nei confronti di quello stesso Dio che li rivela. Infatti, se ciò che conta è solamente l'obbedienza, l'adesione alla lettera del testo sacro o alle parole della guida spirituale, tutto il resto diventa assolutamente irrilevante: la comprensione di questo testo e di queste parole, la possibilità di un rapporto autentico con altre culture e altre religioni, il senso stesso della rivelazione di Dio all'umanità o, più specificamente, ai suoi fedeli.

Tutto ciò viene riassorbito invece in una dimensione d'indifferenza. Anche per il fondamentalista infatti – chiamato unicamente a sottoporsi senza domande a ciò che esternamente gli viene imposto – l'unica cosa importante è ubbidire: ubbidire ciecamente. Questo introduce certamente una distinzione fra ciò che va fatto e ciò che non va fatto, ma – in quanto non dà il perché, non fornisce *il senso* di

queste azioni – finisce per appiattire ogni cosa su uno stesso piano, su un'unica dimensione. Potremmo anzi dire che, *senza l'indicazione del suo senso, anche l'offerta religiosa, che pure è offerta di senso, appare insensata*. Ecco, in ultima analisi, la prospettiva d'indifferenza che s'annuncia nei fondamentalismi.

LA GENESI DELLA MENTALITÀ FONDAMENTALISTICA

Ma come nascono i fondamentalismi? O meglio: come nasce quella mentalità che produce tali esiti? Quale ne è la genesi e (posto che si possa usare qui tale espressione) la logica?

Una risposta a queste domande può anzitutto essere favorita dalla semplice osservazione che nei differenti contesti religiosi, anche in quelli che possiedono indubitabilmente *aspetti comuni* – per esempio la condivisione di alcuni testi sacri, il riferimento a una particolare immagine del divino, la richiesta in vari mondi religiosi di un comportamento analogo, come quello dettato dalla compassione e dall'amore –, possono tuttavia essere individuati e sperimentati *modi diversi* di vivere, nel concreto, proprio tali aspetti. Ciascuno di essi, negli ambiti religiosi di riferimento, è considerato l'unico valido, l'unico legittimo, l'unico da perseguire da parte del fedele. Ciò significa che *uno specifico approccio* da parte dell'uomo religioso, che una sua particolare esperienza del divino sono assunti come *validi in assoluto*, e considerati normativi per tutti gli esseri umani. Ogni altra esperienza, dunque, ogni ulteriore approccio rischiano di essere esclusi e condannati. A meno che non prenda il sopravvento un'altra idea di religione.

Alla base di questa concezione vi è più precisamente una serie di passaggi che permettono il suo formarsi e che vale la pena di mettere in chiaro. Indichiamoli schematicamente.

1. A una particolare prospettiva religiosa viene attribuito (e non può che essere attribuito, nel caso della maggior parte delle religioni) un valore universale.
2. Ma questo valore universale può essere variamente concepito. Nel caso dell'approccio fondamentalistico esso viene inteso dall'uomo religioso, anche grazie all'uso di opportune strategie di rassicurazione e di conferma, in modo da dimenticare il carattere particolare, concreto, della prospettiva religiosa che è da lui condivisa e che, legittimamente, egli ritiene possa essere condivisa anche da altri.
3. Così questa stessa prospettiva, che s'incarna nell'esperienza concreta e particolare dell'uomo religioso, finisce per perdere un tale

specifico riferimento e si trasforma immediatamente in qualcosa di astratto, di assoluto.

4. Una tale religione astratta, assoluta, richiede poi di essere consolidata nella sua identità. Viene stabilito che cosa costituisce la sua retta dottrina – l'“ortodossia” – e che cosa, invece, dev'essere escluso, se non condannato, come a essa non rispondente.

5. Di conseguenza, la relazione con coloro che non rientrano nell'ambito di una religione così intesa, stabilita nella sua identità e definita nella sua ortodossia, può configurarsi solamente in termini di assimilazione, oppure di distruzione.

Questa, insomma, è la dinamica che conduce al formarsi dei fondamentalismi. Questa è la genesi di tale mentalità. Da un punto di vista generale la mentalità fondamentalistica si configura allora come una patologia del pensare, nella quale un assunto particolare, contingente, circoscritto viene *immediatamente* considerato valido per tutti, necessario, assoluto. Chi è affetto da un modo di pensare fondamentalistico non è in grado di collocarsi in un determinato contesto e, dunque, non è capace di considerare i contesti degli altri. E tutto ciò provoca, evidentemente, una correlata patologia nel modo in cui l'essere umano si rapporta a sé e si considera nella propria identità.

Sul piano più specifico dei fondamentalismi religiosi un tale fenomeno – al di là delle spiegazioni che di esso possono fornire le scienze umane – si configura come una degenerazione insita nell'esperienza religiosa e, in particolare, in quella che contraddistingue le tre religioni monoteistiche principali. Si tratta di una tentazione da cui ogni religione si deve guardare, ma con cui devono fare i conti in special modo ebraismo, cristianesimo e islam. Ciò accade nella misura in cui, nella prospettiva dell'affermazione di un Dio unico, viene offerta una particolare interpretazione – che appunto non viene riconosciuta come tale – dell'universalità e verità di questo approccio. E da ciò appunto consegue, com'è stato anche di recente sottolineato con forza e con una certa unilateralità (Assman, 1997), la necessità di estromettere con violenza da un ambito preventivamente definito tutto ciò che non è riconducibile al rapporto unico che l'essere umano può instaurare con un Dio anch'esso considerato come unico.

In sintesi, allora, su di un piano religioso, la logica del fondamentalismo è quella per cui una religione particolare viene ad essere considerata, in modo immediato, come valida universalmente, cioè come l'unica ed esclusiva possibilità d'interpretare la relazione che unisce l'uomo religioso al suo Dio, al mondo, agli altri uomini. La sua genesi dipende da una particolare comprensione, unilaterale, di forme di re-

lazione che possono essere nominate utilizzando i concetti di “identità” e di “universalità”. Ne risulta un’attenzione privilegiata per quegli aspetti che, nel rapporto fra le religioni, differenziano ed escludono, piuttosto che per gli elementi che uniscono e collegano. Ne consegue la legittimazione della violenza contro il diverso.

PROBLEMI D’IDENTITÀ

Sembra dunque che la questione della violenza di Dio possa essere risolta attraverso un’interpretazione della violenza dell’uomo. E questa violenza umana può certamente essere spiegata individuando la sua genesi. Tutto ciò, come abbiamo visto, si ricollega a una particolare concezione dell’identità e a uno specifico modo d’intendere la relazione tra il sé e l’altro (cfr. Schwartz, 1997).

Ma – domandiamoci – la nozione di “identità” dev’essere per forza intesa secondo la mentalità fondamentalistica? Che cosa indica, più precisamente, questo termine? Si tratta di un fenomeno da intendere in una maniera univoca e unilaterale?

In effetti le cose non stanno così. Vi sono infatti tre modi di concepire ciò che chiamiamo “identità”. Vi sono tre tipologie che possono essere distinte. Possiamo parlare di una identità chiusa (o, con un’immagine, di un’identità “muro”); di un’identità riflessa (ossia di un’identità “specchio”) e, infine, di un’identità aperta.

L’identità “muro” è quella che considera l’altro semplicemente come ciò che dev’essere negato. Essa implica un’affermazione di sé che è esclusiva ed escludente. Ci dev’essere un muro tra me e l’altro a garanzia di tale esclusione. È questo il modo in cui la questione dell’identità è vissuta dalla mentalità fondamentalistica.

L’immagine dello specchio, invece, ci mette davanti a un’altra idea d’identità: meno violenta ma altrettanto egemonica. In questo modello l’altro è considerato solo in funzione della mia affermazione, della conferma della mia identità. La sua funzione, cioè, è solo quella di rispecchiare le mie posizioni: che io so fin dall’inizio essere valide, e che dunque non possono essere veramente discusse. L’altro, da questo punto di vista, è solo uno *sparring partner*, destinato a soccombere.

L’identità aperta, infine, è quella in cui la mia identità è stabilita dal mio rapporto con gli altri. Solo se la mia identità si realizza in questa relazione, essa è, appunto, un’identità aperta: aperta a quanto di nuovo può accadere in questa relazione; aperta a sempre nuove relazioni. Agli altri non mi chiudo; negli altri, semplicemente, non mi

specchio. Invece, rapportandomi a loro, modifico la mia percezione di me stesso e comprendo chi sono. L'identità, dunque, non è qualcosa di statico, ma un processo in divenire.

Il problema della mentalità fondamentalistica è che in essa tutte queste distinzioni vengono appiattite. Così come, al suo interno, sono confuse particolarità e universalità, storicità e assolutezza. Tutto ciò, lo abbiamo visto, conduce, sia nella tipologia del fondamentalismo legalistico-letteralistico che in quella del fondamentalismo carismatico-utopistico, a una serie di pratiche che presuppongono l'indifferenza e che producono l'annullamento delle differenze. Ma allora, appunto, che cosa significa questa condizione d'indifferenza quale sfondo complessivo in cui vivono oggi tanto gli esseri umani che fanno un'opzione di tipo religioso, quanto coloro che non contemplan tale esito? E soprattutto come può essere pensata, nello specifico, l'indifferenza religiosa?

L'indifferenza religiosa

Capita, a volte, di sentirsi un po' depressi. Si perde interesse per le cose, viene meno la voglia di fare. Quando questo stato d'animo prende il sopravvento e copre d'un velo grigio ogni esperienza, allora la depressione diventa una scomoda compagna, con la quale può essere necessario convivere. Si tratta di una variante di quel «vuoto abisso» del nulla nel quale – come dice Hegel nell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* (1998, p. 52) – finisce per essere gettato tutto ciò che si presenta come nuovo. È lo *spleen* di Baudelaire (1984).

Si tratta di una disfunzione, forse, di una malattia? Se così fosse, la si potrebbe intendere come qualcosa di fisiologico. E dunque trattarla con farmaci specifici. È quasi una moda, oggi. In realtà, forse, un altro approccio può esserci più utile a capire la questione: non solo a governare tecnicamente tali processi, non solo a controllare i segnali di questo disagio. Si tratta dell'approccio che è proprio dell'indagine filosofica. Che cosa si manifesta, infatti, quando insorge questo stato d'animo? Che cosa si mostra in esso, propriamente, da una prospettiva filosofica? Emerge, in generale, la persuasione che nessuna cosa ha più importanza delle altre. Nulla ha valore, tutto appare uguale, uniforme, intercambiabile. Ma non in positivo. Non dunque perché tutte le cose – ogni cosa singolarmente presa – sono belle e tali da offrirsi alla vita nella loro pienezza.

Questa sarebbe semmai l'esperienza della gioia: una condizione in cui tutto ha valore, tutto è ricco e genera ricchezza, e in quanto tale

mi contagia, mi prende. Ciò avviene soprattutto in certi istanti privilegiati, che vorremmo arrestare per sempre. Invece quando siamo depressi accade proprio il contrario. Certo: anche nella depressione tutto è uguale. Ma nel senso che, davvero, ogni cosa appare nella sua nullità. E in quanto tale, appunto, mi risulta indifferente e m'attira in una dimensione d'indifferenza sempre più radicale. Non solo riguardo al presente, ma anche nei confronti del futuro.

Tutto è nulla. Perciò tutto è indifferente. Allo stesso modo in cui è indifferente dire che tutto è tutto. Come accade invece nell'esperienza della gioia. Dunque alla fine gli estremi si toccano. "Essere" e "nulla", da questo punto di vista, sono lo stesso. È sempre Hegel a farlo vedere, se vogliamo richiamarci ancora al suo pensiero, all'inizio della *Scienza della logica* (Hegel, 2008).

Torniamo però nuovamente alle situazioni che possiamo vivere. Oggi infatti l'esperienza di una concezione indifferente, indifferenziata delle cose risulta oltremodo diffusa. Oggi viviamo in quella che, in senso generale, può essere chiamata l'epoca dell'indifferenza. Lo avvertiamo non solo da un punto di vista psicologico: quello dal quale siamo partiti. Lo vediamo soprattutto nei vari modi in cui un atteggiamento indifferente può venire a imporsi: su di un piano etico (il disinteresse per ogni cosa, che impedisce di trovare criteri di orientamento che guidino le scelte); su di un piano politico (nelle forme che può assumere oggi il qualunquismo); su di un piano religioso. La vera morte di Dio, infatti, non consiste nella semplice negazione dell'esistenza di un tale essere, ma nel fatto che il riferimento a una dimensione ulteriore non è più qualcosa di scontato: dato che possiamo vivere – e di fatto viviamo, come diceva Bonhoeffer seppure con altra intenzione – *etsi Deus non daretur*, «come se Dio non esistesse»¹.

Vale dunque la pena soffermarsi su questo tema dell'indifferenza. Forse perché – ecco la mia tesi – con esso si esprime nella maniera più chiara la condizione in cui viviamo nel nostro presente. A cominciare dal modo in cui, nella mentalità comune, ci si rapporta alla dimensione religiosa. E tenendo conto delle diverse forme che dell'indifferenza religiosa sono proprie.

FORME DELL'INDIFFERENZA RELIGIOSA

L'indifferenza specificamente religiosa si coniuga infatti in molti modi. Tre, soprattutto, sono quelli, fra loro correlati, in cui tale fenomeno può venire a configurarsi. Anzitutto esso si presenta, immediatamente, come indifferenza di fronte all'alternativa fra un'opzione re-

ligiosa e un'opzione che non fa affatto riferimento a prospettive derivanti da una religione, comunque questa venga intesa. Non si tratta più, qui, di opporsi a Dio e alla sua rivelazione, come avveniva nelle forme classiche dell'ateismo, di recente comunque rivendicate e riproposte². Si tratta piuttosto di non prendere in considerazione neppure queste possibilità alternative: perché proprio nei loro confronti pare ormai essersi verificata una caduta d'interesse.

In un'altra sua forma, poi, tale atteggiamento di disinteresse e di distacco si manifesta come indifferenza fra le diverse e possibili opzioni religiose, variamente determinate, che oggi ci vengono offerte. Predomina anzi la convinzione che al supermercato delle religioni del mondo contemporaneo, almeno nelle forme che esso ha assunto in Occidente, si possa scegliere fra prodotti religiosi che stanno tutti sullo stesso piano e che, comunque, possiedono tutti una loro validità. Abbiamo visto precedentemente, più nel dettaglio, in che modo l'indifferenza si coniuga, in questo caso, con l'arbitrio di una scelta sovente dettata solo da curiosità.

Infine l'indifferenza religiosa può indicare quell'atteggiamento che – di fronte alle prescrizioni e ai valori proposti, in un ordine ben preciso, all'interno di una particolare confessione – non accoglie affatto tali prescrizioni e valori in maniera incondizionata, non ne riconosce la disposizione gerarchica, ma li pone tutti sullo stesso piano, li considera modificabili a proprio piacimento e ritiene di poterli adattare, in maniera flessibile, alle situazioni concrete che di volta in volta si presentano alla coscienza individuale. In definitiva, perciò, il giudice ultimo che deve decidere della legittimità di quest'applicazione dei principi incondizionati alla vita quotidiana è, ancora una volta, solo l'individuo. È chi può trarre benefici dalla benevola flessibilità che lui stesso ha introdotto.

Se dunque ci atteniamo a queste varie tipologie, incontriamo un'indifferenza che si configura in una triplice accezione: quella che riguarda il collegamento *fra il religioso e il non religioso*; quella che interviene nelle relazioni *fra le differenti religioni*; quella che caratterizza, infine, i rapporti fra gli stessi valori che, pure, dovrebbero essere accettati da chi riconosce di *appartenere a una particolare religione*. E le conseguenze dei tre modi in cui l'indifferenza religiosa oggi si presenta sono, a ben vedere, del tutto analoghe. Nel primo caso si rischia di perdere *la specificità dell'atteggiamento religioso in generale*, favorendo in tal modo la confusione, ad esempio, fra il pensare e l'agire che sono propri del credente e quelli che contraddistinguono piuttosto il non credente. Nel secondo caso si rischia invece di perdere *la specificità di un determinato atteggiamento religioso rispetto ad*

altri, favorendo in tal modo l'insorgenza di forme instabili di sincretismo tra religioni e culture che risultano ben diverse tra loro. Nel terzo caso, infine, si rischia di perdere *la specificità che caratterizza l'atteggiamento individuale all'interno di un determinato contesto religioso*, favorendo in tal modo un'indebita omologazione tra fedeli che intendono in modi differenti, e magari contrastanti fra loro, i dettami enunciati da una medesima confessione.

L'INDIFFERENZA IN GENERALE

Ma anche precisando le cose in questo modo rischiamo di restare alla superficie del problema. "Indifferenza", infatti, è un *termine equivoco*. Ma lo è non solo per quanto abbiamo fin qui detto, bensì anche in un senso ulteriore e più profondo. Il concetto di "indifferenza" ha infatti due significati: può indicare sia una *manca di distinzioni*, sia un' *assenza d'interesse*. L'atteggiamento d'indifferenza contiene in sé, in altri termini, sia l'indistinzione che il disinteresse. In ciò è simile a quel sentimento di pienezza, a quella gioia a cui mi riferivo poco sopra.

Si tratta, nel primo caso, dell'indifferenza che è *in* qualcosa, nel secondo, dell'indifferenza che si sviluppa *rispetto a* qualcosa. Se predomina l'indistinzione, tutto risulta omologato, mescolato, confuso. Se ha il sopravvento il disinteresse, ogni cosa che può attirare l'attenzione finisce per essere, alla fine, ritenuta vana. E dunque viene meno ogni predilezione, ogni ordine, ogni gerarchia fra ciò che si presenta al nostro sguardo.

In entrambe le accezioni, comunque, il risultato è *l'annullamento di un rapporto*. Il rapporto in questione, infatti, subisce l'annullamento perché viene negato che vi possa essere una qualche diversità fra i termini che potrebbero entrare in rapporto. Perciò tutto risulta indistinto. E, di fronte all'indistinto, non c'è nulla che mi possa attrarre, nulla che susciti il mio interesse. Io non sono più coinvolto, motivato. Tutto, perciò, mi appare privo di senso. È proprio in questo annullamento che emerge il tratto nichilistico del fenomeno dell'indifferenza.

INDIFFERENZA E NICHILISMO

Il termine "nichilismo", introdotto dallo scrittore tedesco Jean Paul tra Settecento e Ottocento (cfr. Jean Paul, 1997), è diventato con Nietzsche parola di moda. Ma in proposito dobbiamo intenderci.

Come dicevo, il nichilismo occidentale non è solamente la condizione nella quale i vecchi valori vengono meno, si afferma la “morte di Dio” e ci si può porre alla ricerca di nuovi valori. La situazione è ben più complessa. È la possibilità che ogni valore sia destinato, prima o poi, a venire meno ciò che caratterizza lo spirito disincantato della nostra epoca. Nonostante il ritorno delle religioni. Nonostante il risorgere dei fondamentalismi.

Ciò si verifica perché, al fondo anche delle opzioni che vengono assunte, magari in maniera intransigente e violenta, vi è la persuasione che nulla, in effetti, ha senso alcuno. Nulla è in grado più di motivarci. A nulla si può ormai prestare fede. È questo “nichilismo del senso” ciò che si presenta oggi al nostro sguardo, ben oltre il grido di Zarathustra (cfr. Nietzsche, 2010). È questo il modo in cui s’annuncia la malattia dell’indifferenza.

Porre il problema del senso, insomma, è qualcosa che sembra non avere più senso. Ma che cosa vuol dire, qui, “senso”? In che modo possiamo comprendere questo fenomeno? C’è da dire, anzitutto, che “senso” non è sinonimo di “spiegazione”. Il senso, rispetto a qualcosa, mi dà la *motivazione*, non già il *motivo*, cioè appunto la causa, come invece fa la spiegazione. Il senso mi propone un orientamento preliminare, un punto di riferimento in base al quale regolare il mio agire e il mio pensare. E tale riferimento non è affatto spiegabile. Ne è una riprova il fatto che, anche una volta che uno stato di cose risulta pienamente spiegato, possiamo ancora interrogarci sul suo “perché”.

Il senso, così, risulta qualcosa che viene accolto preliminarmente da chi lo intende assumere. E solo così esso è in grado di guidare il nostro pensiero e la nostra azione. Non bisogna dunque confondere la logica del senso con quella della spiegazione. Il senso rimanda a un orizzonte che risulta irriducibile a ciò che, a partire da esso, viene compreso e motivato. La spiegazione, invece, individua la responsabilità di un evento ponendola allo stesso livello di questo evento, dal momento che, in un legame di tipo causale, sussiste sempre una relazione di prossimità tra esplicante ed esplicato. Il senso apre, per dir così, una dinamica verticale: ciò che dà senso si colloca in una dimensione ulteriore rispetto a quella che lo riceve. La spiegazione, invece, fa rimanere sullo stesso piano colui che cerca e ciò che gli viene offerto come risposta: vincola tutto allo stesso orizzonte, condanna a non fuoriuscire dalla dimensione del finito.

Di conseguenza il problema, nei confronti dell’indifferenza, è quello di recuperare la motivazione: di recuperarla di fronte al nichilismo, rispetto alla persuasione che tutto sia nulla. Non si tratta, come si vede, di qualcosa che può essere trattato come una semplice depressio-

ne. La depressione è semmai un modo specifico, psicologicamente connotato, in cui il fenomeno dell'indifferenza, considerato in tutta la sua complessità, può venire a manifestarsi. L'indifferenza, invece, si ricollega in generale al problema del senso. È il modo in cui la perdita di senso può essere sperimentata. Di più. È la dimensione in cui può imporsi anche il disinteresse nei confronti di questa stessa esperienza.

Come uscire, allora, da tale situazione? Anzitutto: possiamo davvero uscirne? C'interessa effettivamente farlo? Queste domande riguardano sia l'ambito religioso che la sfera filosofica. I mondi religiosi sono infatti quelli all'interno dei quali con grande forza, anzitutto, sono stati proposti motivazioni e orizzonti di senso per l'agire e il pensare degli esseri umani. Le religioni si sono configurate, nelle loro varie manifestazioni, come risposte al problema del male e come modi per governare questa stessa esperienza. E il male, nelle sue varie articolazioni, è forse il modo più evidente in cui può emergere lo sfondo d'insensatezza in cui ci possiamo collocare.

L'indagine filosofica, dal canto suo, si è messa fin dalle origini in competizione con l'approccio religioso per trovare risposte alternative alle stesse domande. Lo ha fatto scegliendo, piuttosto che la via della narrazione, la strada del discorso argomentato. Lo ha fatto, per un verso, avendo coscienza che la sua iniziativa era puramente umana, e che dunque il contesto di relazioni che potevano venir messe in opera era pur sempre instaurato da una riflessione a partire da cui un senso veniva posto; per altro verso, facendo leva sull'ambiguità dell'atteggiamento d'indifferenza, dal momento che – come ho già accennato – esso si ritrova sia al fondo dell'esito nichilistico, sia nell'esperienza della gioia più piena.

In ogni caso, lo vedremo, religioni e filosofie sono accomunate dal medesimo impegno a favore del senso. Anche se non di rado, come pure vedremo, il fallimento degli sforzi filosofici in tale direzione ha condotto alcuni pensatori a ripiegarsi su di un'attitudine scettica. Ma, se le cose stanno così, la stessa storia della riflessione filosofica può essere esaminata, proprio nel suo confronto con i mondi religiosi, a partire da tale prospettiva. È quello che farò nel prossimo capitolo: esaminando in che modo, nella storia, l'indagine filosofica ha interagito con le immagini, la fede, la prassi delle religioni. Una simile ricostruzione può infatti funzionare, anche, come sfondo al cui interno comprendere in che modo oggi – nell'epoca della pluralità delle religioni, del proliferare dei fondamentalismi, del quieto imporsi dell'indifferenza religiosa – può essere elaborata una filosofia delle religioni all'altezza del proprio tempo.

La filosofia di fronte ai mondi religiosi: breve storia di una lunga frequentazione

Attrazione e ripulsa

Il rapporto tra l'indagine filosofica e le esperienze religiose degli esseri umani è qualcosa che si ripresenta costantemente, seppure con differenti configurazioni, nel corso del tempo. Lo possono mostrare con abbondanza di esempi sia la storia delle religioni che la storia della filosofia. Un tale legame è determinato dal duplice meccanismo di attrazione e ripulsa reciproche che coinvolge, da un lato, l'interesse filosofico e, dall'altro, i comportamenti religiosi. Ripulsa: in quanto la filosofia, come messa in opera di una pratica di distacco e d'interrogazione spregiudicata sul perché delle cose, non può che diffidare – peraltro ricambiata – di spiegazioni già pronte e di narrazioni che debbono essere accolte preliminarmente. Attrazione: perché entrambi i modi di approcciare il mondo e i suoi problemi avvertono in qualche modo che a loro manca qualcosa che l'altra impostazione possiede. In particolare, ciò che la filosofia può offrire alle convinzioni religiose sono gli strumenti per argomentare meglio quanto in esse è affermato e per far sì che, seguendo questa via, esse possano venir universalmente condivise; ciò che la religione, a sua volta, può dare all'indagine filosofica è quella motivazione e quel coinvolgimento che essa, nel suo sobrio e distaccato procedere, rischia costantemente di perdere.

Certo, richiamare il reciproco riferimento dei due approcci non può esimere dal tener presenti i modi diversi in cui esso si è storicamente realizzato. Questa diversità si configura sostanzialmente secondo due forme, legate a questioni geografiche e storiche. In primo luogo essa concerne il fatto che il legame tra le indagini filosofiche e i comportamenti religiosi è emerso in maniera forte ed esplicita soprattutto in Occidente: in quel luogo sulle rive del Mediterraneo che vede la nascita e lo sviluppo della filosofia, e l'imporsi sui contesti

politeistici della Grecia e di Roma del monoteismo ebraico-cristiano e, in ultimo, della religione islamica. Di una filosofia propriamente intesa, nel caso dell'India e dell'Estremo Oriente, non si potrebbe allora parlare. E tuttavia è certamente possibile ritrovare anche in questi ambiti geografici e culturali aspetti che, sebbene non volti a elaborare una "filosofia" in senso stretto, possono comunque essere ricondotti a ciò che in generale abbiamo chiamato "atteggiamento filosofico", o che possono quantomeno venir considerati in analogia con esso, e che hanno effettivamente interagito con le concezioni sviluppate, ad esempio, in seno all'induismo, al taoismo e al buddhismo. Da questo punto di vista ed entro questi limiti è possibile allora riconoscere, anche per tali contesti, la possibilità di un intreccio tra approccio "filosofico" e questioni religiose.

Il secondo elemento di differenziazione che bisogna tener presente per comprendere in maniera corretta il legame esistente tra filosofia e mondi religiosi è dato dal fatto che, propriamente, la stessa indagine filosofica non può essere considerata, in maniera monolitica, nei termini di una disciplina che si ripropone unitariamente e senza variazioni nel corso del tempo. Non solo, infatti, vi sono molteplici modi d'intendere e di praticare la ricerca filosofica, ma la stessa definizione di qualcosa come una "filosofia" è proprio ciò che, di volta in volta, viene stabilito e giustificato attraverso una tale indagine, almeno nel caso dei grandi pensatori. Ragion per cui, più che di un'unica "filosofia", sarebbe meglio parlare – come nel caso delle religioni, che storicamente e geograficamente si presentano nella loro pluralità – di molteplici "filosofie". E però questo esito, a sua volta, non è affatto giustificato: nella misura in cui si riscontra, nell'esercizio dell'atteggiamento filosofico e nelle motivazioni che lo animano, un effettivo tratto comune che lega le varie modalità e i differenti risultati che possono storicamente caratterizzare questo modo di pensare. Di modo che, avendo presente l'"aria di famiglia" che unisce queste manifestazioni, è possibile parlare proprio di una "filosofia", in generale, e ricostruirne la storia.

Se dunque, nonostante le differenze che ho messo in evidenza, siamo giustificati a considerare come qualcosa di unitario, seppur variamente articolato, il percorso dell'indagine filosofica – e se le stesse religioni, come vedremo più avanti, possono essere concepite con riferimento a una struttura altrettanto unitaria, pur nella loro pluralità –, allora è possibile indicare i motivi di quell'attrazione e di quella ripulsa reciproche di cui parlavo all'inizio del capitolo. Siamo in grado cioè di approfondire le forme in cui filosofia e mondi religiosi

hanno interagito fra loro nel corso del tempo. È quanto mi appresto a fare.

Ma non è solamente una ricostruzione in tal forma – sia pur breve, sia pur attenta, più che ai documenti storici, alle forme di relazione che tra queste due modalità dell'umano vivere si sono precisate e succedute – ciò che m'interessa qui proporre. Più importante, a mio avviso, è studiare come la filosofia, nel corso delle sue molteplici elaborazioni, si è posta di fronte ai contesti religiosi che venivano di volta in volta a determinarsi, e in che modo ha interagito con essi, provocandoli e lasciandosene provocare. Ciò costituisce infatti quello sfondo riferendosi al quale anche la situazione del presente, così com'è stata definita nel primo capitolo, può essere meglio compresa. E per questa via risulterà forse più agevole, esaminando ciò che è stato compiuto in passato, considerare i modi validi ed efficaci in cui una filosofia delle religioni può essere oggi sviluppata.

Forme di relazione nella storia

Piuttosto che proporre l'ennesima ricostruzione cronologica dei rapporti tra approccio filosofico ed esperienza religiosa, insomma, desidero presentare e discutere soprattutto le forme che tale relazione ha di volta in volta assunto, e che si ripropongono fino ai giorni nostri. Mutando i modi dell'esperienza religiosa, infatti, è cambiato di volta in volta anche il significato e lo stile del filosofare: nei loro confronti, ma anche in generale. È avvenuto però anche il contrario. Sebbene l'approccio religioso non abbia bisogno della filosofia per esprimersi come tale, anch'esso comunque ha trovato l'occasione di meglio definirsi in seguito all'incontro con la concettualità filosofica: a riprova di un reciproco intreccio che ha contribuito sia a diversificare le forme del sapere, sia a promuovere un'articolata riflessione sul possibile rapporto tra umano e divino.

Mi limiterò, nella mia analisi, a prendere in esame la storia del pensiero occidentale, in alcuni significativi momenti. Al suo interno l'interazione tra filosofia e mondi religiosi risulta più evidente e tale da favorire in epoca moderna, lo vedremo, l'elaborazione di una disciplina specifica come la filosofia della religione. Non solo. In tale contesto geografico e culturale ha origine propriamente il problema stesso di come collegare filosofia ed esperienza religiosa, perché è al suo interno che nasce e si sviluppa per la prima volta un'istanza filosofica che si sa e si definisce come tale.

Ecco dunque che analizzerò, nell'ordine, l'emergere all'interno del mondo greco di una particolare configurazione del pensare, del logos, anche in rapporto – anzi, il più delle volte, in contrapposizione – con le forme del mito in cui l'esperienza religiosa si esprimeva. Prenderò poi in esame ciò che cambia in questo rapporto quando nel cristianesimo è la fede a doversi confrontare – e in molti casi a doversi integrare – con il sapere. Verificherò inoltre ciò che avviene in epoca moderna, con la programmatica divaricazione fra la filosofia – a seguito della rivendicazione del suo carattere autonomo – e qualunque forma di coinvolgimento di fede. Indagherò infine come, nella realtà contemporanea, il rapporto tra indagine filosofica e proliferare dei mondi religiosi assume il carattere di una vera e propria lotta per il senso.

L'antichità: mito e logos

Infatti ciò che accade nel mondo greco, tra il VI e il V secolo a.C., è l'emergere di un modo diverso di porsi di fronte alle cose del mondo e d'intendere il ruolo degli esseri umani all'interno del mondo stesso. Questa diversità si misura rispetto alle visioni della vita e alle soluzioni offerte da una mentalità che non si può non definire "religiosa" e che si esprime soprattutto attraverso miti. Con l'insorgere di uno sguardo filosofico cambia appunto il modo in cui vengono guardate le cose. Alla suggestione dei miti viene sostituito l'approccio del logos.

Che cosa offrono i miti? Che cos'è il logos? I miti sono parole, discorsi, narrazioni che presentano, più evocando immagini che mediante l'uso di argomenti, uno sfondo all'interno del quale inserire gli eventi sperimentabili e che fornisce agli esseri umani, rispetto a quanto può accadere, indicazioni di corretto comportamento. Vi sono miti eziologici – capaci cioè di spiegare determinate situazioni –, miti cosmogonici – che dicono l'origine del mondo –, miti che giustificano fatti storici, politici, religiosi. Il mito si collega, per un verso, alla forma orale di trasmissione del sapere: quella per cui particolari nozioni sono trasmesse da chi parla a chi ascolta, all'interno di gruppi necessariamente ristretti, e nella quale, per catturare l'attenzione, chi parla fa uso d'immagini significative e coinvolgenti. Per altro verso il mito è funzionale, proprio per queste sue caratteristiche, a esprimere una visione religiosa del mondo: una visione, cioè, nella quale le vicende degli esseri umani e il corso degli eventi sono compresi e vengono regolamentati con riferimento – un riferimento che ha una ben precisa valenza pubblica – a una realtà divina. In sintesi: il mito è uno dei modi in cui si esprime la dimensione religiosa e viene dato

senso, attraverso narrazioni e con l'uso d'immagini, alla situazione in cui gli esseri umani si trovano a vivere (cfr. Kerényi, 2010).

Dal canto suo il logos è anch'esso parola, discorso. Ma si tratta di un discorso che si sviluppa secondo regole a esso interne. Si tratta di parole che non evocano anzitutto immagini: come fa l'uomo religioso, come fa il poeta (non a caso entrambi legati ai modi di espressione del mito). Il logos, invece, vuol essere compreso per sé stesso. Pretende di essere autosufficiente. Ancora: il suo rapporto con la realtà non è mediato da una visione capace di rendere questa realtà significativa. Il logos, piuttosto, ambisce ad avere una presa diretta sulle cose.

L'imporsi del logos nella cultura occidentale si compie, a ben vedere, quanto più prende piede, rispetto alla trasmissione orale, la forma scritta di mediazione delle conoscenze. Lo scritto, infatti, è in grado di fissare uno stato di cose, invece di evocarlo come fa la parola parlata, e di fissarsi indefinitamente come segno di una situazione. Si tratta di un segno che va ricostruito e compreso, anzitutto, secondo la logica interna che lo caratterizza, e considerato nel distacco e nell'autosufficienza che la pagina scritta acquisisce rispetto agli eventi del mondo. Ma poi, appunto in virtù di questa preliminare separazione, il discorso del logos è capace di rispecchiare con precisione uno stato di cose, non solo di darne un'approssimata figura: è in grado, insomma, di dire la "verità" sul mondo.

In sintesi il logos è parola argomentata, discorso che si sviluppa secondo le sue leggi, riflessione che si svolge esibendo autonomamente le proprie ragioni e che, appunto perciò, è in grado di dare ragione al mondo. Si comprende allora perché, stando a questo modello, è il calcolo matematico (mediante il quale vengono anche stabilite le misure e le proporzioni architettoniche) a costituire non solo un'ulteriore accezione del termine greco "logos" – accanto a quelle già menzionate di "parola", "discorso" e "ragione" –, ma anche a porsi fin da subito come un modello privilegiato di attuazione del logos stesso: preannunciando quell'egemonia delle matematiche nella costruzione del modello di sapere scientifico che si realizzerà progressivamente con l'età moderna. Ma si comprende al tempo stesso che cosa avviene quando questo differente approccio s'annuncia, prende piede e trova sviluppo in terra greca con coloro che la tradizione ha chiamato i primi "filosofi". Si verifica, in particolare, l'irruzione della possibilità di un radicale mutamento di prospettiva, la quale si differenzia rispetto al senso delle cose evocato, narrato e trasmesso attraverso il mito. Ecco dunque ciò che il logos – mediante lo sviluppo di un discorso

distaccato, obiettivo, articolato e capace di autoregolarsi – è in grado di mettere in opera.

Ne è un esempio ciò che Diogene Laerzio ci racconta di *Talete*, uno dei sette sapienti, colui che la tradizione considera il primo filosofo (Diogene Laerzio, 2010). Una delle storie che si narrano a proposito di questo personaggio dice che egli, non accontentandosi più dei miti che parlavano del cosmo con riferimento alle vicende degli dei, applicò calcoli matematici e cognizioni geometriche al corso regolare degli astri, tanto da riuscire a prevedere l'eclissi di sole che si verificò il 28 maggio del 585 a.C. S'annuncia dunque con Talete, grazie all'utilizzo del logos, una modalità alternativa di rapportarsi alle cose. Si tratta di un approccio che fa del distacco e dell'osservazione spassionata la condizione della propria riuscita. Tale approccio, tuttavia, ha pur esso i suoi rischi: anzitutto quello di trascurare, assumendo uno sguardo che si rivolge alle cose lontane, ciò che invece è più vicino, ciò che attiene alla vita quotidiana.

Non è un caso se Talete è ricordato per un ulteriore episodio, riportato anche da Platone, nel quale si narra come egli, orgoglioso aristocratico, abbia provocato il riso di scherno di un'umile donna di Tracia. Perso infatti nella contemplazione del cielo stellato, con gli occhi rivolti verso l'alto, immerso nei propri calcoli, Talete finisce per cadere in un pozzo. E la donna si ritiene giustificata a sbeffeggiare questo intellettuale che non sa dove mettere i piedi. La morale insomma è chiara: la teoria è inutile per la vita. Forse, addirittura, è pericolosa. Meglio tornare nel grembo rassicurante di quelle immagini e di quei racconti che, in forma di miti, sono tramandati dalla tradizione.

In poche parole: non appena sorge quello sguardo diverso, capace di dare misura alle cose, che caratterizza ciò che ben presto verrà chiamato "filosofia", nascono subito anche i problemi. Ed emerge soprattutto il potenziale conflitto che oppone gli sviluppi del logos alle modalità di espressione religiosa e alla sua tradizione. Per via della sua differente impostazione, infatti, l'indagine filosofica non tarda a farsi critica, e critica esplicita, della religione e delle immagini che essa usa. È ben noto il frammento di *Senofane di Colofone*, nel quale viene detto che «se buoi, cavalli e leoni avessero mani e sapessero disegnare, i cavalli disegnerebbero gli dei simili ai cavalli e i buoi gli dei simili ai buoi» (Senofane, 2008, frammento 16). Nasce così, insieme alla filosofia, la possibilità di adottare nei confronti del mondo un atteggiamento scettico.

Ma nell'antica Grecia accade anche altro. Accade qualcosa che si ripresenterà ancora, varie volte, nella storia del pensiero. Si verifica

l'uso, da parte dell'indagine filosofica, di quelle stesse immagini e di alcune forme narrative che erano proprie dell'approccio religioso. Infatti, più di un secolo dopo Senofane, lo stesso Platone, quando dovrà svolgere certi discorsi che riguardano la realtà ultrasensibile, sostituirà di nuovo il mito al logos. Certo: si tratta di un mito ormai ridotto a espediente letterario, a una prerogativa dei poeti, e dunque tale da risultar depotenziato rispetto a quella capacità persuasiva e a quella pretesa di verità che contraddistingue le narrazioni religiose. Ma si tratta pur sempre di un modo per segnalare i limiti del logos. Per mettere in evidenza, soprattutto, un limite fondamentale: il fatto che la teoria, se anche riesce a elaborare un discorso che rispecchia in altro modo la verità delle cose, quasi mai è in grado di coinvolgere i suoi interlocutori con la pura e semplice esibizione di questa verità.

Platone lo sa bene. Per questo pensa – nel *Fedro*, ma anche nel *Gorgia* – a una retorica “buona”: all'uso, cioè, d'immagini e narrazioni coinvolgenti, poste questa volta al servizio della filosofia (Platone, 2005, 2007). E lo stesso farà Aristotele quando, nella sua *Retorica*, mostrerà come il discorso vero può aver bisogno, per essere efficace, di forme di trasmissione convincenti (Aristotele, 2006).

Ma in questa prima esperienza d'incontro e di scontro tra mito e logos si verifica un ulteriore, singolare intreccio fra di essi. L'indagine filosofica non si limita infatti a incarnare una nuova prospettiva sulla realtà, diversa da quella elaborata dalla sensibilità religiosa; non esaurisce la propria attività in una critica del mito o nell'appropriazione di esso per i suoi scopi: la filosofia cerca di offrire a sua volta, e sul suo proprio terreno, una concezione particolare della divinità. L'approccio del logos, infatti, consente anche questo. E così Talete può dire che divino è l'essere più antico, perché non generato. E lo stesso Senofane può definirlo, in termini che tentano di essere non più antropomorfici, come colui che «tutto intero vede, tutto intero sente, tutto intero pensa».

Nasce così la “teologia” filosofica. Letteralmente: il discorso che il logos stesso è in grado di svolgere sul divino. In tal modo pretendendo di sostituire le varie espressioni della religione popolare e cercando di depurare il mito dal suo carattere storico e contingente. Si vuole proporre pertanto una lettura che coglie il contenuto più proprio, il nucleo essenziale di un'esperienza religiosa. Offrendo sì una religione, ma una religione razionale. Che è appannaggio di quei pochi che sono in grado di padroneggiare le tecniche del logos.

È con Aristotele, circa due secoli dopo Talete, che questa tendenza giunge all'espressione più piena e s'impone come un paradigma che influenzerà fino ai giorni nostri l'ambiguo legame tra impostazio-

ne filosofica e approccio religioso. Nel libro XII dei suoi trattati di *Metafisica*, a partire dal capitolo 6, Aristotele ricerca infatti il principio supremo degli eventi del mondo sublunare e della stessa regolarità delle leggi del cosmo, che il logos riesce a esibire. Questo principio supremo è il primo motore del mondo fisico: ciò che, appunto, dà movimento – pur senza muoversi esso stesso – ai mondi e ai cieli. Aristotele, per via di ragionamento, ne fornisce le caratteristiche. E tra queste – accanto agli attributi della necessità, della vita, del pensiero come pensiero in atto di sé stesso, della massima felicità, della perfetta bellezza e del sommo bene – vi è anche l'aspetto della divinità (Aristotele, 2009).

Si verifica dunque un vero e proprio rovesciamento di prospettiva. Come Aristotele dice in un altro passo dei suoi trattati di *Metafisica*, questa volta nel libro I, l'attività filosofica si rivela come la scienza «più divina e la più degna di onore» (983 a, 5). La *pietas* del pensiero, in ultima analisi, è il vero culto prestato agli dei. Ma questo accade perché gli dei stessi possiedono e praticano questa attività. La filosofia sembra così giungere, in qualche misura, a esiti religiosi. Ma si tratta pur sempre di una religione che è il logos a istituire e a legittimare.

E in effetti, a ben vedere, nel libro XII degli stessi trattati di *Metafisica*, il soggetto del discorso aristotelico non è la divinità. Il “dio”, invece, è uno degli appellativi che permettono di nominare ciò a cui il logos, argomentando, è in grado di condurre: vale a dire il principio del mondo fisico, il primo motore immobile. La teologia filosofica si configura fin da subito come un modo di mettere il logos al posto non già e non solo del mito, ma di quel divino che appunto attraverso il mito aveva in precedenza trovato la sua espressione.

Ecco insomma il primo esito – un esito carico di conseguenze – di quell'intreccio tra mito e logos che si determina a seguito dell'emergere e del progressivo imporsi dell'approccio filosofico nella cultura e nella mentalità della Grecia antica. Si tratta però di un esito tutt'altro che definitivo. Resterà infatti nei secoli successivi, a seconda dei modi in cui mito e logos saranno interpretati, la tensione tra l'attività razionale di demitizzazione e la necessità, sovente riconosciuta anche dal versante filosofico, di una giustificazione di quello stesso oggetto che il mito esprimeva. Di più. Emergerà, all'interno del discorso filosofico, un'ulteriore istanza: quella di appropriarsi delle stesse immagini che erano proprie del mito e di piegarle per un uso coinvolgente e incantatorio da parte, questa volta, della filosofia. L'abbraccio mortale, il processo imitativo che spinge il percorso filosofico alla sostituzione dello stesso approccio religioso finisce per comple-

tarsi. S'annuncia, accanto al compito critico della demitizzazione, anche l'esigenza di una vera e propria rimitizzazione, di cui proprio il linguaggio della filosofia dovrebbe farsi carico.

Si tratta di un duplice modo d'intendere il logos: un'ambiguità che si è periodicamente ripresentata nel corso della storia del pensiero. Fino a oggi. Fino a quando, cioè, non è sembrato che, in virtù di un vero e proprio ritorno delle immagini come espressioni irriducibili dell'esperienza umana, la stessa indagine filosofica non possa più fare a meno del mito (cfr. AA.VV., 2010; Fabris, Lossi, Perone, 2011). E dunque la prospettiva che infine pare ormai guadagnata, tra i due poli estremi della demitizzazione e del ritorno di un logos attraversato dal mito e capace di farne le veci, pare sia quella di una vera e propria "transmitizzazione" (Sainati, 1997): il passaggio, cioè, da un mito a un altro mito, compiuto dal filosofare con la consapevolezza critica dei limiti di questo processo e delle cautele di cui esso ha bisogno per non trasformare il logos in mera ideologia.

Il pensiero cristiano: fede e sapere

Vi è però un altro paradigma che ben presto s'annuncia e che, come nel caso precedente riguardante i rapporti tra mito e logos, si ripresenterà più e più volte, in numerose varianti e in tutto il suo carattere problematico, nella storia del pensiero fino all'età contemporanea. Esso si ricollega all'imporsi in Occidente, al posto della religione greca e di quella romana, dei monoteismi ebraico, cristiano e islamico, con la loro differente impostazione del legame religioso rispetto all'approccio politeistico e alle immagini che vi si correlavano. Ora centrali diventano l'esperienza della fede e le narrazioni attraverso le quali una tale esperienza viene a essere espressa. Centrale in altre parole è quel rapporto privilegiato con Dio – questa volta al singolare e con la lettera maiuscola – che il fedele è capace di sperimentare. È un tale rapporto a svilupparsi, appunto, in termini di fede: nella forma cioè di un venir rinviato dell'essere umano, nel suo agire e pensare, a una dimensione "altra". E l'indagine filosofica – con la sua specifica elaborazione di un sapere capace di autolegittimarsi, e perciò tendenzialmente autonomo – si trova ora a interagire con questa differente impostazione.

Il nuovo paradigma, ripeto, è determinato dall'emergere di un diverso modo di vivere e di realizzare, da parte dell'essere umano, il suo rapporto con Dio, con gli altri esseri umani, con il mondo. Questo paradigma, connesso appunto all'approccio della fede, irrompe e

si confronta, in una vera e propria battaglia culturale che si accende soprattutto nei primi secoli della cristianità, non solo con la religione popolare pagana, nelle sue variegate forme, ma soprattutto con la proposta teorica e con il modello di vita offerto dalla filosofia. Il modello filosofico, pur nei suoi differenti filoni e nelle varie scuole che erano state sviluppate in epoca ellenistica, aveva messo in crisi, ridimensionato e infine assorbito l'approccio del mito. Ciò era stato possibile, come abbiamo visto, grazie alla pretesa di autosufficienza rivendicata dal discorso filosofico e dal suo specifico impianto teorico. Nel nuovo contesto, invece, è proprio il *logos* a essere posto sotto giudizio. Lo è a partire da un modo di vedere le cose che parte dall'assunto di una relazione privilegiata del fedele con il suo Dio e che, muovendo da qui, considera e valuta ogni altra relazione.

Un tale assunto, infatti, sfugge al discorso autonomo che il *logos* è in grado di sviluppare. Pretende anzi di essere preliminare al *logos* stesso. Di esso il *logos* può parlare, certamente. Ma la legittimità di questa preliminare relazione di fede non dipende affatto dalla struttura argomentativa che il discorso è in grado di sviluppare su di essa. Per usare una metafora, accade qui come quando viene risolta un'equazione: per farlo non è necessario sciogliere le incognite che, pure, nel corso del calcolo vengono utilizzate. Chi crede – dice Pavel Evdokimov, un pensatore appartenente alla Chiesa ortodossa – ritiene di poter conoscere il noto, e di conoscerlo davvero, solo attraverso l'ignoto (cfr. Evdokimov, 1981).

È questo ciò che accade nell'esperienza di fede. La *fede* è infatti l'assunzione previa di un rapporto fra Dio e gli esseri umani (il legame religioso, appunto) a partire dal quale ogni altro rapporto (con il mondo, con gli altri esseri umani, con sé stessi) viene compreso, orientato, indirizzato. Tale assunzione è il frutto di una scelta preliminare, che risponde a una sollecitazione, interiore o esterna, e che produce un cambiamento radicale nel modo di vedere le cose. Il *logos* della filosofia non è in grado di fondare questa relazione, né di conoscerla appieno, dal momento che essa – lo sottolineo ancora – è preliminare, resta sullo sfondo e comporta un vero e proprio mutamento nel pensare e nell'agire degli esseri umani: ciò che solitamente è chiamato "conversione".

Si capisce allora tutta la novità di questa prospettiva rispetto al paradigma precedentemente esaminato. Essa introduce una mentalità diversa sia rispetto al mondo del mito, sia nei confronti dell'impostazione filosofica. Un tale approccio si riscontra e viene sviluppato anzitutto all'interno dell'esperienza religiosa che è propria dell'ebraismo prima della diaspora (Baskin, Seeskin, 2010). Da qui, poi, si

estende al cristianesimo e all'islam, e interagisce successivamente e non senza problemi, nel corso del pensiero occidentale, sia con altre forme di esperienza religiosa, sia con la mentalità tanto filosofica quanto scientifica ¹.

Sofferamoci un attimo sui primi modi in cui si è manifestata soprattutto tale interazione, considerando sia alcuni degli eventi storici attraverso i quali si è prodotta, sia quelle trasformazioni culturali che essa è stata in grado d'innescare. Su di un piano storico il nesso tra fede religiosa e sapere filosofico si realizza e viene affrontato teoricamente, per quanto riguarda il cristianesimo, soprattutto a partire dai primi secoli della nuova era. Coloro che l'approfondiscono e ne scoprono le condizioni sono i cosiddetti "Padri della Chiesa": sia di lingua latina che di lingua greca (Istituto Patristico Augustinianum, 1993; Dal Covolo, 1995). Da un punto di vista invece più latamente culturale ciò che emerge, proprio attraverso l'opera di questi pensatori, è un movimento duplice. Si tratta di un processo che, nel suo carattere bidirezionale, viene chiamato per un verso "ellenizzazione del cristianesimo" e per altro verso "cristianizzazione dell'ellenismo".

Con la prima espressione, "ellenizzazione del cristianesimo", s'intende l'opera di traduzione in categorie greche – vale a dire nei concetti della filosofia – di un'esperienza che ha avuto le sue origini in un contesto religioso originariamente ebraico e che è stata poi sviluppata alla luce dell'annuncio cristiano. L'ellenizzazione del cristianesimo è un processo lungo, non privo di contraccolpi anche a lungo termine, che comunque ha fatto sì che la religione cristiana potesse esprimersi e legittimarsi come religione universale. Con la seconda espressione, "cristianizzazione dell'ellenismo", viene invece indicato quel processo, appunto avvenuto nei primi secoli della nuova era, attraverso il quale la stessa concettualità filosofica subisce una trasformazione, sovente radicale, affinché possa essere compatibile con i contenuti del messaggio cristiano. Si assiste così a una sorta di produttiva distorsione della logica e della terminologia elaborate dalla filosofia greca a seguito dell'incontro con l'approccio ebraico-cristiano. Pensiamo, ad esempio, al modo in cui il principio di non contraddizione viene riletto, ad esempio da Agostino d'Ipbona, in funzione della necessità di pensare e di esprimere la relazione trinitaria (Agostino, 1998). In sintesi, allora: la questione del rapporto tra mito e logos, proprio tenendo conto di quest'articolata e parallela dinamica di ellenizzazione del cristianesimo e di cristianizzazione dell'ellenismo, si trasforma appunto nel problema di stabilire e di giustificare il rapporto tra fede e ragione ².

Abbiamo finora parlato, in generale, di fede. Ma che cosa s'intende appunto, con il termine "fede" nell'ambito di queste varie esperienze religiose? Già questa, a ben vedere, è una domanda filosofica: appunto perché ponendola, secondo lo stile della filosofia, intendiamo chiarire uno stato di cose, che appare variamente articolato, ricercandone la definizione. Diversi sono infatti i significati della parola "fede" e diversi, anche, i modi in cui tale esperienza viene elaborata e vissuta storicamente in ambito monoteistico. Soprattutto nel contesto ebraico – e qui sono costretto di necessità a procedere in maniera ancora schematica – il termine "fede" indica soprattutto un'esperienza di affidamento, un atto di disponibile fiducia in quel Dio che, com'è attestato dalla Scrittura, si rivolge all'essere umano, lo chiama e gli propone un patto di salvezza (cfr. Mendelssohn, 1990; Buber, 1995). Il modo in cui si realizza di volta in volta la risposta a questa chiamata, così com'è più volte narrato nei libri sacri, è il gesto del dare fiducia a qualcosa – o meglio: a qualcuno – che irrompe nella propria vita. Ecco ciò che gli ebrei chiamano *emunab*. Ed ecco ciò che in seguito la riflessione cristiana, recependo quest'indicazione, ha chiamato la *fides qua creditur*: la fede in virtù della quale si crede; la fede le cui condizioni di verità stanno nell'assunzione di un atteggiamento fiducioso e nella possibilità, a propria volta, di attestare questa fiducia.

L'assunzione di tale prospettiva costringe a comprendere anzitutto sé stessi nell'ottica di un riferimento ad altro. Sotto questo aspetto la fede non si risolve semplicemente in una disposizione individuale o in una condizione che è il credente, appunto, a determinare. Essa consiste piuttosto nell'accogliere una relazione che è già in atto e nell'accettare di esserne coinvolti. La fiducia, in altre parole, non è tale da istituire lo spazio religioso, ma è in grado d'introdurre in quest'ambito e di trovare, nelle forme del suo manifestarsi, conferma e sostegno nei confronti della rispettiva disposizione individuale. Si delinea insomma uno specifico legame tra la decisione di affidarsi a un Dio capace di dar senso alla vita degli esseri umani e il venir incontro di questo stesso Dio al fedele che gli si affida. Ed emerge, da tale punto di vista, la specifica circolarità che è propria di quest'esperienza religiosa e di cui, per esempio, le *Confessioni* di Agostino d'Ippona offrono un documento lucido e intenso (Agostino, 2005).

In ambito cristiano, però, a questa concezione se ne affianca un'altra. E in relazione a essa l'intreccio con il logos si fa subito decisivo. L'atto di affidamento, il "credere a" qualcuno nel quale si ripone la propria fiducia, non è infatti l'unico modo d'intendere il verbo "credere". Questo verbo esprime anche una pretesa conoscitiva, seb-

bene con esiti tutt'altro che certi, da parte di chi lo usa. È la conoscenza nella forma di ciò che i Greci chiamavano *doxa*, opinione individuale. Una simile conoscenza richiede comunque di essere esibita – lo aveva già insegnato l'indagine filosofica sul *logos* – mediante asserzioni, che possono essere dichiarate vere o false, e che ne permettono la verifica. Anzi: tale verifica, tale controllo, sono tanto più necessari nella misura in cui ciò che viene creduto risulta bensì una conoscenza, ma basata il più delle volte su di un convincimento personale.

Accanto al “credere a”, all'affidamento nei confronti di qualcuno o di una determinata situazione, s'annuncia dunque il “credere che”: il credere che, dalla mia prospettiva, le cose stanno in un certo modo. È qui, appunto, che emerge un nesso evidente con il *logos* della filosofia. L'impegno e il convincimento doxastico del credere, in quest'ultima accezione, s'esprime infatti nello stesso linguaggio apofantico, vale a dire attraverso le stesse asserzioni che contraddistinguono il *logos* filosofico in una determinata fase della sua elaborazione in terra greca. Più precisamente: quel *logos* che si esprime mediante asserzioni su stati di cose – non, dunque, le espressioni dei poeti, i racconti mitici o le immagini retoriche – e che, secondo Aristotele (*De Interpretatione* 17 a, 1 ss.; cfr. Aristotele, 1992), è il solo a poter essere considerato o vero o falso. Dove “vero” e “falso” non rimandano più a un atteggiamento che esprime e attesta una relazione fiduciale che dev'essere volta a volta realizzata, ma indicano una conformità, una corrispondenza, tra quello che io credo – o in generale penso, e comunque affermo – e ciò che è.

Ecco dunque emergere ciò che la tradizione cristiana ha chiamato la *fides quae creditur*: espressione di quella precisa tendenza che mira a stabilire, mediante asserzioni, ciò che si crede, definendone con precisione i contenuti e fissandoli dogmaticamente. In questa prospettiva, nella quale la credenza assume una valenza epistemica (mostra cioè una vera e propria pretesa conoscitiva), si comprende facilmente il modo in cui sapere e credere possono incontrarsi. Il loro terreno, infatti, è comune: è il terreno della conoscenza. E il loro modo di esprimersi è analogo: è il linguaggio dell'asserzione, attraverso il quale viene detto qualcosa su di uno stato di cose. In sintesi, la credenza – quale elemento caratterizzante e principio motore della *fides quae creditur* – è qui intesa come una forma di sapere: un sapere che risulta al tempo stesso meno certo di quello che può essere oggettivamente verificato, e che tuttavia viene motivato da un impegno personale, da un investimento di fiducia. Esso, perciò, è pur sempre in grado di costituire un adeguato punto di partenza e di condurre, grazie all'uso del *logos*, a forme più certe di conoscenza.

Questo è il modo in cui il rapporto tra fede e sapere, nell'accezione dei termini che ho precisato, si è venuto soprattutto a determinare nell'Occidente cristiano. Così, una volta stabilita, non senza tensioni, la compatibilità dell'annuncio cristiano con le categorie del pensiero greco – utilizzando ad esempio, come fa Giustino, l'idea dei *semina Verbi*: degli elementi di rivelazione presenti già nella sapienza degli antichi filosofi (Giustino, 2001) –, nel corso del medioevo, soprattutto con la prima Scolastica, viene proposto un sofisticato meccanismo di pensiero in virtù del quale fede e sapere, invece che combattersi, possono interagire e completarsi a vicenda. La condizione perché questo accada, come abbiamo visto, è però che l'idea del credere come “credere che” prenda il sopravvento su quella del credere come “credere a”; che l'interpretazione della credenza come modalità del conoscere, seppure nelle forme di una conoscenza doxastica, s'identifichi con la fede e che infine venga comunque salvaguardata in seno alla fede, grazie al legame con il divino di cui la fede stessa è espressione, la compresenza di impegno conoscitivo e capacità di andare oltre quelle conoscenze che gli esseri umani, da soli, sono in grado di produrre.

Un tale sforzo, una tale costruzione, non sono riusciti d'altra parte a mettere definitivamente al riparo la riflessione occidentale dai problemi che, fino ai nostri giorni, avrebbero caratterizzato la relazione fra l'approccio filosofico (al cui interno prenderà il sopravvento, a partire dall'età moderna, l'impostazione scientifica) e l'esperienza religiosa. In un primo momento sembra infatti, come abbiamo visto, che privilegiando l'aspetto conoscitivo della fede venga guadagnato un terreno comune – sia per quanto riguarda le forme dell'argomentazione, sia per quel che concerne le modalità di verifica – che possa essere fatto proprio da tutti gli esseri dotati di logos. È la “ragionevolezza” o razionalità del cristianesimo che in tal modo s'annuncia. E che può esser fatta valere nei confronti sia di chi pratica altre religioni, sia di chi non crede affatto. Possiamo veder ripetuto questo schema nella maggior parte delle forme, più o meno esplicite, di apologia del cristianesimo che sono state elaborate nel corso della storia: fino ad alcuni filoni di quella teologia analitica della religione che è stata elaborata negli ultimi decenni all'interno del contesto anglo-americano.

E tuttavia, ben presto, ci s'accorge che questo punto di partenza condiviso – ripeto ancora una volta: la comune pretesa conoscitiva che anima tanto il credere quanto il sapere –, se forse basta a intradare qualcuno sulla via della fede, non è però sufficiente per condurlo alla piena assunzione di una prospettiva religiosa e a fare in modo che egli la possa vivere davvero. La scelta della fede, come dicevo

po' anzi, è infatti l'esito di un vero e proprio cambio di paradigma, di un'autentica conversione: una conversione che matura anche, sia pure non necessariamente, contrapponendosi all'argomentazione razionale e alla sua logica.

C'è allora un ultimo passaggio da compiere. È quello che mira a subordinare, in definitiva, la conoscenza alla fede. Si tratta di una mossa all'apparenza paradossale. Infatti, proprio quella fede che veniva concepita come una credenza doxastica e in tal modo era resa uniforme al sapere, tanto da potersi configurare come punto di partenza adeguato per l'acquisizione del sapere stesso anche per quanto riguarda le questioni religiose, con un repentino sorpasso si pone a coronamento dell'attività di questo stesso sapere e, anzi, rivendica la propria capacità di cogliere – nelle forme di una sorta di conoscenza sovransensibile – ciò che al pensiero umano, in quanto appunto solo umano, necessariamente sfugge. In altre parole, la subordinazione della conoscenza alla fede può realizzarsi solo se la fede stessa si configura in termini conoscitivi, se cioè la fede diviene condizione e veicolo di un'altra disciplina: la teologia. Ecco dunque precisato lo sfondo teorico a partire dal quale le discipline filosofiche possono sperimentare la propria condizione di subordinazione epistemologica, di vera e propria ancillarità, nei confronti di quelle teologiche.

In realtà il carattere paradossale di questa mossa è solo apparente. Infatti nel primo e nel terzo passaggio che ho fin qui evidenziato non è coinvolta una fede concepita in senso proprio e nella pienezza delle sue varie espressioni. Nel primo momento si ha un "credere che" nella forma di una credenza verificabile, di un sapere ancora incerto che può, comunque, essere prima o poi confermato; nell'ultimo, pure, incontriamo un'esperienza di fede che si sviluppa bensì secondo la sua propria logica – la logica della teologia –, ma che, al tempo stesso, risulta piegata alle esigenze dell'approccio conoscitivo. In quest'ultima prospettiva la fede viene considerata come una sorta di "conoscenza del mistero". Con tutte le opportunità e tutti i problemi che tale concezione comporta.

In epoca moderna ad emergere saranno soprattutto i problemi. Essi s'annunceranno, rompendo la provvisoria sintesi di questo secondo paradigma, con la rivendicazione dell'autonomia della fede di fronte all'autonomia del sapere. Lutero e Cartesio sono i simboli di questa nuova situazione. Due approcci autonomi, allora, si fronteggeranno: conseguenza, l'uno, dell'assunzione di un differente modo di credere, che s'impone con la riforma protestante; frutto, l'altro, del progressivo distacco della scienza (e di una scienza che fa riferimento anzitutto al criterio dell'esperienza) dall'ambito filosofico che fino a

quel momento l'aveva accolta. Ma al fondo di quest'autonomia, parimenti rivendicata sia dal conoscere che dal credere, vi è l'ulteriore rivendicazione, da parte dell'individuo, di una nuova centralità del suo agire e pensare rispetto a ogni relazione che lo può coinvolgere: rispetto, anzitutto, al suo rapporto con l'assoluto.

L'epoca moderna: autonomia e trascendenza

Con l'età moderna emerge infatti un ulteriore paradigma nei rapporti tra filosofia e mondi religiosi, che si riproporrà anch'esso fino ai giorni nostri e che proprio ai giorni nostri sarà sperimentato fino alle estreme conseguenze. Esso è legato alla rottura di quell'equilibrio nel rapporto tra fede e sapere, già precario, che abbiamo visto essere ricercato e messo in opera anzitutto nei primi secoli della cristianità e poi nel periodo della scolastica. "Autonomia" è ora la parola d'ordine. Si tratta di un termine che esprime anzitutto il modo in cui l'essere umano comprende sé stesso nei confronti di una prospettiva religiosa, spezzando il preliminare rapporto in cui la fede era in grado di coinvolgerlo. Può allora emergere la possibilità di una progressiva emancipazione: soprattutto nei confronti di un Dio concepito come monarca assoluto, come padre-padrone che costringe le sue creature a permanere in uno "stato di minorità" (l'espressione è di Kant).

L'autonomia si qualifica sia come condizione – quella propria di un essere umano autosufficiente, che è capace bensì di autoregolarsi, ma che permane in definitiva isolato, nella sua capacità di fondare ogni cosa –, sia come compito da realizzare, e da realizzare nella storia. Com'è noto sarà Kant, al culmine della modernità, a offrire una consacrazione filosofica di tale nozione e ad applicarla al soggetto umano, sul piano tanto delle condizioni del conoscere, quanto dei principî dell'agire. Egli tuttavia, in un tentativo estremo di conciliazione, cercherà di pensare questa stessa autonomia in una prospettiva compatibile con la dimensione religiosa. È a tale tentativo, fra l'altro, che dobbiamo la nascita della filosofia della religione come specifica disciplina.

Ciò di cui sto parlando però, e che s'annuncia con l'età moderna, non è solo l'autonomia dell'essere umano di fronte a Dio³. L'uso di tale nozione indica infatti anche una pretesa di assolutezza e di autosufficienza rivendicata, l'uno nei confronti dell'altro, dai vari atteggiamenti con i quali l'essere umano si commisura sia alle cose del mondo che a sé stesso. Di più: essa esprime una condizione in cui lo stes-

so soggetto finisce per trovarsi disarticolato al proprio interno, nelle diverse componenti che lo caratterizzano e che mirano a essere considerate *iuxta propria principia*. L'individuo – una parola che già allude a una condizione di indivisibilità – finisce per scoprirsi in sé, paradossalmente, sempre più diviso. È questo il prezzo che dev'essere pagato se si vuole che l'autonomia sia assoluta.

Tale cambiamento di mentalità, d'altronde, si ritrova anche alla base delle dinamiche storiche e politiche che caratterizzano l'Europa a partire dal Cinquecento. Si pensi all'imporsi di Stati indipendenti a seguito della progressiva dissoluzione del Sacro Romano Impero. Si pensi al modo in cui, per esempio con Hobbes, la legittimità di tali monarchie viene fondata da un punto di vista teorico: non più sulla base di un diritto divino, ma a partire da un contratto fra individui che, per aver salva la vita, accettano di diventare sudditi (Hobbes, 2008). Oltre a ciò, tuttavia, il mutamento di prospettiva di cui stiamo parlando si ripercuote, per quanto riguarda il contesto religioso, nel rapporto tra sapere e fede.

Ogni atteggiamento umano, che nella dimensione religiosa era inserito all'interno di un contesto più ampio di relazioni, rivendica ora una specifica assolutezza. La fede nella croce si distacca dalla credenza e assume in positivo, se vogliamo riprendere l'espressione di Paolo di Tarso (cfr. *Prima Lettera ai Corinzi*, 1, 18), il proprio carattere di «follia» nei confronti del conoscere. Il conoscere, a sua volta, riscopre bensì con l'umanesimo le proprie fonti greche, ma ben presto si distacca anche da esse (almeno per quanto riguarda le loro implicazioni metafisiche e mitologiche), e sviluppa invece la propria indagine con modalità sempre più rivolte all'esperienza del mondo piuttosto che alle cose divine. La sapienza si trasforma in scienza: ma “scienza” è ora qualcosa che si separa dall'alveo filosofico che l'aveva accolto fino a quel momento.

Anche l'approccio scientifico rivendica dunque una sua autonomia nei confronti della tradizione filosofica rappresentata dalle scuole. Esso privilegia, da un lato, il sapere che si ricava dagli esperimenti e, dall'altro, il percorso assiomatico-deduttivo che è proprio della geometria. Ciò che ora si ricerca – in quella selva animata da troppe credenze ingiustificate, che rischiano d'impedire il cammino sicuro della conoscenza – è il modo corretto di procedere, la giusta via: il “metodo” che permette di raggiungere gli obbiettivi prefissati (Cartesio, 2010). La scienza si configura insomma come un sapere rispettoso del metodo e aperto all'esperienza. In tal modo essa è in grado di mettere in discussione quanto è scritto nei trattati, è capace di uscire dai conventi e dalle università, può riprendere il cammino

nel mondo. E le nuove scoperte geografiche forniranno abbondanti stimoli per farlo.

In conseguenza di questa situazione lo stesso legame di fede e sapere, che pure si era presentato in varie forme nei primi secoli della cristianità ed era stato elaborato in maniera sistematica nel corso della scolastica, finisce per spezzarsi. La fede si presenta come unico accesso al divino e unico modo per ottenere la salvezza. Perciò essa si oppone a un sapere dominato da interessi sempre più mondani. La riforma protestante, come dicevo, è la principale espressione storica di un tale processo. Con questo movimento infatti la fede, emancipatasi sia dalle credenze definite dall'istituzione ecclesiastica che dal sapere metafisico, mira a ottenere l'egemonia per quanto riguarda l'accesso alle problematiche religiose. La riforma cattolica, in risposta a tale pretesa, cerca a sua volta, per un verso, di collegare il criterio della fede a quel più ampio contesto di esperienze caratterizzato anche da conoscenze e da opere, e per altro verso di governare, riportandolo a una dimensione comunitaria, l'insorgere sempre più deciso di una pproccio individuale ai mondi religiosi.

Ho parlato di "età moderna". Al di là della determinazione cronologica che quest'espressione permette di fissare – indicando specificamente il periodo storico che va dal Cinquecento al Settecento – il termine "modernità" dev'essere inteso anzitutto come una categoria del pensiero. E come tale esso ha molti significati. Nella sua opera *A Secular Age* Charles Taylor definisce la modernità in rapporto ai processi di laicizzazione, ovvero di secolarizzazione, che in essa vengono intrapresi. Nella sua interpretazione quest'ultimo vocabolo – "secolarizzazione" – vuol dire tre cose. Significa anzitutto il ritrarsi della religione dallo spazio pubblico, che viene a essere sempre più luogo di confronto fra idee che possono prescindere dal riferimento a una prospettiva di fede. Significa poi il progressivo estinguersi delle credenze e delle pratiche religiose, che si ritiene possano essere superate e messe fuori gioco dalle scoperte scientifiche. Accanto a questi significati, inoltre, Taylor ne introduce un terzo, che concerne le condizioni stesse della fede religiosa. Da questo punto di vista "secolarizzazione" significa la possibilità di fare a meno della prospettiva di senso che il cristianesimo per secoli era stato in grado di offrire (Taylor, 2009, pp. 29 ss.).

Anche tale risultato, a ben vedere, è frutto di quella particolare idea di autonomia che s'impone con l'età moderna. Ora "autonomia" viene a significare un diverso modo d'intendere il nesso che, in prospettiva religiosa, collegava Dio alle creature. Ora è l'essere umano, considerato anzitutto nel suo rapporto con sé stesso, a venir posto al

centro delle varie relazioni che lo uniscono al mondo, ai suoi simili ed eventualmente a Dio.

Nella modernità, infatti, non assistiamo unicamente all'espropriazione dei beni ecclesiastici da parte degli Stati laici, vale a dire alla messa al centro della comunità terrena rispetto alla comunità religiosa. Non vediamo soltanto emergere un modello di sapere che sempre più, nella ricostruzione degli eventi del cosmo, è in grado di fare a meno dell'"ipotesi Dio". Ci troviamo soprattutto di fronte a una progressiva sostituzione dell'ambito del senso con quello della spiegazione. Abbiamo visto nel capitolo precedente che cosa ciò possa significare. Ma questo fatto ora si ricollega al progressivo imporsi di una specifica idea di essere umano: un'idea a partire dalla quale cambiano i termini e i modi delle relazioni che lo coinvolgono. Ora l'essere umano – come nel famoso disegno dell'uomo vitruviano di Leonardo da Vinci, datato 1490 – diviene egli stesso il principio di una misura, di una proporzione, di un'armonia che, partendo da lui, si estende a tutta la realtà.

Diciamolo in un altro modo: l'essere umano diviene propriamente "soggetto". Ma al termine "soggetto", nell'età moderna, è dato un significato diverso rispetto a quello che caratterizzava il vocabolo latino *subiectum*. Da un'accezione di ascendenza aristotelica, che viene ripresa dalla scolastica – per cui *subiectum* è la traduzione del greco *ypokeimenon* e indica ciò che sta sotto, che è sottoposto, che supporta –, si passa a un significato che rimanda, di nuovo, all'iniziativa e all'attività autocentrata di colui che è in grado di creare relazioni, non già di esserne coinvolto.

Cartesio è il pensatore nel quale trovano la propria sintesi i vari aspetti che ho finora trattato separatamente; è il filosofo che mette in opera questa nuova situazione, la espone in forma narrativa e la giustifica teoricamente. Con Cartesio, infatti, la trasformazione del *subiectum* rispetto all'accezione aristotelica e medievale risulta sviluppata in modo coerente. Non solo perché nel suo pensiero l'io è posto in una posizione privilegiata: vale a dire, appunto, al centro dei rapporti con il mondo, con Dio, con gli altri esseri umani. Ma perché, più ancora, di questi rapporti l'essere umano è primo fondamento. E può esserlo perché, lungi dal trovarsi già inserito in un contesto di relazioni che lo trascendono, egli si rapporta anzitutto a sé stesso, è in grado di fondare questo rapporto e di legittimare, a partire da qui, la validità di ogni altra relazione. Anche di quella religiosa.

Il percorso seguito da Cartesio per l'affermazione della sua tesi è ben noto. La prima mossa è l'esercizio del dubbio, che metodicamente

te viene esercitato nei confronti di tutto il sapere tramandato. Ma se nessuna conoscenza del passato si configura come certa ed evidente, proprio nel metterla in dubbio io posso trovare un appiglio sicuro, un fondamento inconcusso. Se dubito, infatti, sto pensando. Ma se sto pensando, sono il soggetto di questa iniziativa. Sono un soggetto pensante: sono. Da qui, dall'evidenza del soggetto che sta pensando e che, in tal modo, sta manifestandosi a sé nel suo essere, è possibile partire per ricostruire, in maniera altrettanto certa ed evidente, i rapporti con il mondo, mediante l'esercizio di una conoscenza stabile di esso, il rapporto con Dio, attraverso l'elaborazione di una serie di prove della sua esistenza, e il mio rapporto con gli altri esseri umani (cfr. Cartesio, 2009).

In sintesi: muovendo dal rapporto con sé è possibile fondare, quanto meno su di un piano conoscitivo, ogni rapporto con altro. L'io, nella sua autonomia, è in grado di legittimare la trascendenza, senza aver bisogno di esserne legittimato. Nasce qui l'impressione di una grande forza, di una grande sicurezza che caratterizza il soggetto. Tale forza trae solo dal soggetto la propria origine, non già dal suo riferimento a una prospettiva religiosa. Ma l'autonomia del soggetto, così decisamente rivendicata, cela anche altri risvolti.

Ne è consapevole lo stesso Cartesio. Ma è Pascal a esprimere questa situazione nella maniera più intensa. Per entrambi l'occasione di tale presa di coscienza, nonché la presa in carico delle sue conseguenze, è data dalla possibilità, da parte dell'essere umano, di pensare l'infinito.

Nella terza *Meditazione metafisica* Cartesio elabora una prova dell'esistenza di Dio che è bensì fondata sulla capacità argomentativa del soggetto, ma che può esser compresa solo riconoscendo la presenza al suo interno di una frattura, di una dipendenza. Ciò da cui muove la dimostrazione è il fatto che possiamo pensare l'infinito. Ma l'idea dell'infinito ha un contenuto che trascende la capacità del pensiero di pensarla. Eppure questa idea noi la possiamo pensare davvero, e pensare adeguatamente. Ma se non siamo noi a produrre un tale concetto, vi dev'essere una causa adeguata – cioè: una causa essa stessa infinita – che lo possa attuare. Questa causa, naturalmente, è Dio. La dimostrazione è compiuta. Essa però prova nel contempo che l'io, lungi dall'essere principio di ogni relazione, è già da sempre legato a un ulteriore rapporto, capace originariamente di coinvolgerlo (cfr. Cartesio, 2010).

Dal canto suo Pascal dà voce a un'ancor più profonda inquietudine del soggetto, che si manifesta nonostante le sue pretese di autonomia e di emancipazione. L'essere umano, in uno dei suoi *Pensieri* più

famosi, è posto infatti fra due abissi, fra due infiniti. In questo caso l'infinità non è in noi, ma fuori di noi. È la «sfera infinita» degli infiniti universi; è l'infinitamente piccolo racchiuso in uno «scorcio d'atomo». Fra questi due infiniti, «sgomento di sé stesso», si trova sospeso l'essere umano. E si comprende, nella sua fragilità, come «qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto» (Pascal, 1993, 84, p. 65).

Ecco, allora. Nell'epoca moderna il soggetto, rivendicando la propria autonomia, si mostra capace di emanciparsi dai legami religiosi. L'indagine filosofica fornisce gli strumenti per elaborare tale situazione e per legittimarla. L'essere umano è in grado di porsi al centro di questi rapporti, come l'uomo vitruviano raffigurato da Leonardo. Ma ciò che gli dà forza nel contempo lo isola. Lo isola rispetto a ciò che lo trascende, lo frammenta in sé stesso.

Gli esiti di questo processo sono evidenti nella nostra epoca. Che è, considerata in tale prospettiva, l'epoca dell'iper-modernità piuttosto che quella della post-modernità. Qui s'annuncia però, in parallelo, un fenomeno ulteriore, un diverso paradigma nei rapporti tra ricerca filosofica e forme dell'esperienza religiosa. Ne possiamo trovare tracce consistenti in molte fasi della storia occidentale. Ora, però, esso si presenta in modi davvero esasperati. Mi riferisco al dissidio tra senso e spiegazione; mi riferisco a quella lotta per il senso che è combattuta da prospettive diverse, l'una contro l'altra armate.

La realtà contemporanea: in lotta per il senso

Nella realtà contemporanea i paradigmi del rapporto tra filosofia e mondi religiosi che ho fin qui descritto si ripropongono tutti quanti, sebbene con una qualità e un'intensità inedite. Infatti il mito, oggi, torna a confrontarsi con il logos; questo, a sua volta, si produce nella sua ambiguità di potenza demitizzante e disponibilità a nuovi incantamenti: che possono addirittura provenire dalla capacità narrativa che nel logos stesso è insita e caratterizzare i suoi esiti scientifici. La fede, poi, continua a irrompere nella sua differenza qualitativa rispetto a un sapere che tutto tenta di ricondurre al proprio orizzonte, e mette sotto giudizio proprio questa sua pretesa: ricevendone in contraccambio o la disponibilità del sapere stesso a riconoscere il proprio inserimento in una dimensione relazionale più ampia, o la rivendicazione della propria assoluta autonomia. Quest'ultima tendenza del sapere soggettivo, d'altronde, sembra oggi essere portata ad estremo compimento. Nell'età di esasperazione individualistica in cui viviamo si parte anzitutto dall'io, e se ne rivendica l'assolutezza; poi, eventualmente,

ci si pone il problema di una relazione con altro: ma questa, comunque, è relazione accessoria, contingente, resa possibile solo in virtù di un arbitrio. In quest'ambito, così come già accadeva nella modernità, si finisce allora per oscillare tra l'esaltazione del soggetto e la paura delle sue fragilità.

Se le cose stanno così, e se i mondi religiosi assumono oggi quei connotati che ho descritto nel capitolo precedente, non stupisce se la relazione tra filosofia ed esperienza del divino si presenta in maniera oltremodo conflittuale. C'è stato anzi chi ha parlato, riguardo specificamente al rapporto tra filosofia e teologia, di una "inimicizia mortale" (Heidegger, 1987). Ma in che cosa consiste questa inimicizia? Ed essa, poi, costituisce proprio l'ultima parola riguardo al problema che ci sta a cuore? A seconda del modo in cui rispondiamo a queste domande possiamo oggi trovare ancora spazio, oppure no, per un progetto di filosofia delle religioni.

Sembra che nel contesto contemporaneo il rapporto tra filosofia e mondi religiosi non possa che essere conflittuale. I conflitti, anzi, sono sotto gli occhi di tutti. Ne abbiamo visto, fra l'altro, le condizioni nel primo capitolo di questo libro. Il logos, oggi, si presenta e si legittima soprattutto come discorso scientifico, secondo l'accezione di quella scienza che abbiamo visto nascere con l'età moderna. Essa ha di mira una spiegazione del mondo che, nella sua autonomia, faccia a meno del riferimento a una dimensione trascendente. Si determinano così, per un verso, le condizioni per proclamare, con Nietzsche, la "morte di Dio" – intendendo "Dio", al modo della teologia filosofica, come principio di una costruzione teorica che risulta «umana, troppo umana» – e, per altro verso, la rinuncia a cercare il senso di ciò che è dato.

Questo è forse l'esito ultimo del tentativo fatto proprio dal pensiero filosofico di emanciparsi dalla religione. Non si tratta di quell'isolamento nell'infinito cosmo che suscitava nel Seicento lo sgomento dell'uomo pascaliano (e che nel Novecento sollecitava l'eroismo senza speranza dell'esserci di Heidegger, capace di rapportarsi al proprio essere mortale). Si tratta piuttosto della possibilità che, a fronte del predominio del modello scientifico, finisca per essere condannata all'irrelevanza, fino a venir meno, una specifica modalità, che l'essere umano possiede, di concepire sé stesso e il proprio contesto vitale. Mi riferisco a quella relazione sempre già in atto che risulta coinvolgente, che è in grado di offrire orientamento per l'agire e per il pensare, e che soprattutto la sfera religiosa – sia in Occidente che in Oriente – ha elaborato e praticato.

Oggi, nell'età della scienza, nell'epoca dell'indifferenza, una prospettiva di senso sembra non avere più ragion d'essere. La lotta per il senso, considerata in questi termini, sembra già decisa. In realtà, tuttavia, essa è in grado di assumere anche altre configurazioni. Non c'è solo, infatti, il conflitto tra senso e spiegazione. Chi opta per l'eliminazione della domanda di senso, cercando di eliminare in tal modo il principio motore dell'esperienza religiosa, sembra avere i suoi buoni motivi. Il mondo contemporaneo mostra infatti fin troppi conflitti provocati da prospettive di senso tra loro in competizione. In un contesto di politeismo di valori è ben comprensibile che questi stessi valori combattano fra loro per il sopravvento. Ne risulta un quadro in cui lotta per il senso significa lotta tra varie prospettive di senso fra loro diverse ⁴.

A ben vedere, tuttavia, parlare semplicemente di scontro fra valori, fra prospettive di senso, addirittura fra civiltà, rischia di essere un modo scorretto d'intendere sia il rapporto tra le differenti religioni, sia il possibile legame tra una filosofia, per sua struttura caratterizzata da un'impostazione laica, e i vari mondi religiosi. Infatti, nella dimensione in cui vigono i valori, il senso è inteso come qualcosa di istituito, ancora una volta, dal soggetto umano: da un soggetto che è di nuovo concepito nella sua autonomia e che, in quanto tale, può decidere ciò che vale davvero. E così il senso, inteso in questo modo, può essere cambiato a piacere o combinato in vari modi a seconda delle necessità. Ma – domandiamoci – che senso è quello che possiamo costruire e cambiare a nostro piacimento? Che orientamento di fondo esso può offrire? È vero senso quello che qui è in gioco? Tornerò su queste domande alla fine del libro.

In definitiva: la lotta per il senso – tanto quella determinata da un approdo di tipo nichilistico (come quello legato alla sostituzione del senso con una spiegazione di tipo scientifico, capace di dimostrare il suo potere attraverso le proprie applicazioni tecnologiche), quanto quella provocata da prospettive fra loro in competizione (soprattutto di carattere culturale e religioso) – segna il mondo contemporaneo da più punti di vista e definisce il ruolo che all'interno di esso possono giocare sia l'indagine filosofica che l'approccio della religione. Ma la stessa nozione di "senso" dev'essere compresa adeguatamente. Può essere concepita, addirittura, come il terreno sul quale viene stabilito il rapporto tra filosofia e mondi religiosi. Questo, infatti, è il percorso seguendo il quale una filosofia delle religioni può oggi trovare la propria definizione e svolgere adeguatamente il suo ruolo: attraverso un recupero dell'istanza di senso come possibilità di relazione degli esseri umani con ciò che li circonda; me-

dianete una critica dei modi scorretti d'intendere e di vivere questa relazione; per mezzo di una ripresa di tale dimensione relazionale come terreno d'incontro invece che di scontro: tanto all'interno, quanto all'esterno di ciò che una prospettiva di senso è in grado di offrire.

In questo quadro una filosofia delle religioni ha ancora ragion d'essere. Lo vedremo meglio più avanti. Ma prima bisogna capire in che modo può essere definita e praticata questa disciplina, evitando d'intenderla in maniera scorretta. Bisogna aver chiaro, cioè, il suo fondamento epistemologico. Ecco l'argomento del prossimo capitolo.

Questioni epistemologiche

Che cos'è la filosofia della religione?

Che cos'è dunque la filosofia della religione? In che modo è possibile definire e praticare questa disciplina? Come viene fatto ciò nel corso del tempo e come lo si può fare, in maniera adeguata, oggi?

Nel primo capitolo abbiamo descritto le principali tendenze che caratterizzano la situazione religiosa contemporanea. Nel secondo sono state prese in esame le diverse forme che storicamente hanno definito – e in buona misura continuano a definire – l'interazione tra la filosofia, considerata come attitudine generale, e i mondi religiosi. Proprio quest'interazione assume tuttavia, nel corso dell'età moderna, il carattere di una vera e propria disciplina: la “filosofia della religione”, appunto.

Poco importa se la data del battesimo di questo specifico approccio sia fatta coincidere con l'uscita del *Trattato teologico-politico* (1670) di Spinoza (Spinoza, 2001) oppure con quella della *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793) di Kant (Kant, 2004b)¹. Ciò che va sottolineato sono comunque due cose. Anzitutto il fatto che la filosofia della religione risulta una creazione dell'età moderna, uno specifico approccio ai mondi religiosi che si ricollega all'acquisita centralità del soggetto. In secondo luogo il fatto che, proprio in relazione a questo privilegio della soggettività, viene sviluppata una ricerca – potremmo dire – di secondo livello sulle condizioni e sui caratteri che sono propri di tale disciplina.

La filosofia della religione nasce e si sviluppa, infatti, come una disciplina dotata di ben precise caratteristiche. Essa può venir definita in generale come *la ricerca, condotta attraverso l'uso di concetti e di argomentazioni filosofiche, sulle questioni che interessano i mondi religiosi*. La validità di questa ricerca, poi, dev'essere mostrata esibendo i criteri della sua scientificità. Ecco ciò che spinge a compiere un'inda-

gine di tipo epistemologico: la quale s'accompagna, come ulteriore riflessione, alle indagini concernenti gli atteggiamenti religiosi e agli argomenti, le cosiddette "cose divine", cui questi ultimi sono correlati.

Due sono, in sintesi, i modi in cui le questioni di carattere epistemologico possono essere affrontate in un contesto filosofico-religioso. Per un verso vi è l'interesse a definire le condizioni di possibilità e i modi per realizzare un'indagine filosofica che verta sui contesti religiosi. Su questo tema rifletterò nella seconda parte del presente capitolo. Per altro verso vi è l'intenzione di definire i contenuti specifici che contraddistinguono una religione e, soprattutto, l'idea che su di essa è possibile formarsi. Anche quest'indagine, tuttavia, viene compiuta in modi diversi. È possibile infatti riflettere sul termine "religione" e sulla funzione categoriale che esso assume, nonché sulle forme istituzionali in cui si realizza. Lo farò tra breve, proponendo una particolare interpretazione del fenomeno condotta sulla scia di alcuni studi di scienze religiose. Ma è possibile anche porre l'accento sull'atteggiamento umano che all'ambito religioso si relaziona e sulle modalità in cui esso si esprime. Qui l'accento cade specificamente non già sul concetto o sull'oggetto "religione", bensì sui diversi rapporti che in quest'ambito sono attivati e sulla loro possibile giustificazione. Mi riferisco in particolare al compito di legittimare, come tali, determinate esperienze di tipo religioso a fronte di altre; al fatto di qualificare certe credenze come "vere" oppure "false"; alla possibilità che la fede sia enunciata mediante specifiche proposizioni. Questa è la forma in cui l'epistemologia religiosa viene per lo più intesa e praticata nell'ambito della filosofia analitica della religione. Ritornerò su tale impostazione nei CAPP. 5 e 6.

La dinamica religiosa

Se vogliamo definire che cos'è religione da una prospettiva filosofica dobbiamo partire dall'idea che il termine indica una specifica forma di relazione. Si tratta, in particolare, della relazione fra umano e divino, fra gli esseri umani (nelle loro reciproche interazioni), fra questi e il mondo in cui essi vivono. D'altronde le etimologie più note del termine latino *religio* – quella di Cicerone e quella, successiva, di Lattanzio – rimandano proprio a una tale idea: rinviano soprattutto, in Cicerone, a un legame di tipo cultuale, soggetto a ripetizione, che unisce pubblicamente gli esseri umani fra loro; nel cristiano Lattanzio, invece, al rapporto di *pietas* che sussiste tra uomo e Dio ².

Sbaglierebbe tuttavia chi intendesse questa relazione come un dato di fatto. Essa infatti non è mai scontata, ma piuttosto viene scelta. Non è affatto un possesso acquisito, ma dev'essere messa alla prova, nella vita di ciascuno, e costantemente riconfermata. Non è qualcosa che si può soltanto conoscere, ma è un'esperienza che, anche quando i suoi contenuti sono noti, va messa in pratica. In una parola: la relazione religiosa non si configura affatto come una condizione statica, bensì come un evento dinamico.

Di che genere di dinamica si tratta? Quale ne è lo sfondo? Da un punto di vista generale potremmo rispondere sottolineando il fatto che ogni religione considera l'essere umano, visto nella sua specifica struttura, come un essere in costante relazione con il suo "altro". Conformemente, peraltro, a quanto abbiamo visto emergere dalle etimologie di Cicerone e di Lattanzio. Ma, andando più nello specifico, bisogna dire che questa relazione può essere considerata – e nel corso della storia delle religioni è stata in effetti considerata – secondo *tre forme*.

La prima è quella che presuppone questa relazione come sfondo dell'agire e del pensare delle persone religiose, le quali vivono in essa e la considerano come qualcosa che a loro volta non sono in grado d'istituire. Si tratta, certo, di un'esperienza che è difficile far propria. È difficile, infatti, vivere una relazione assumendola costantemente come sfondo di un comportamento. Molto più agevole è domandarsi la causa di tale relazione, chiedersi da chi essa è attivata, interrogarsi su che cosa la provoca. E accontentarsi delle spiegazioni che possono essere date in proposito. Al contrario, se si considera la relazione come qualcosa che è *già prima* rispetto a chi la vuole istituire – cioè: se la si considera come una relazione che è già sempre istituita – ciò che conta, alla fine, non sono tanto i termini di questa relazione – l'umano e il divino –, quanto, appunto, la relazione stessa. Ciò che conta, in questo caso, è la situazione di apertura, la dinamica di senso, il reciproco rimando che unisce umano e divino: due sfere, quella umana e quella divina, separate fra loro, certamente, ma al tempo stesso, e nonostante questa separazione, strettamente collegate.

La seconda forma in cui viene pensata in ambito religioso l'esperienza della relazione è invece quella che, al contrario della modalità precedente, fa dipendere questa relazione dall'oggetto religioso al quale essa si riferisce, comunque venga individuato e chiamato. È all'opera, qui, un determinato tipo di ragionamento, che possiamo veder inaugurato dal pensiero di Platone. Si ritiene cioè che *prima* della relazione ci sia qualcosa o qualcuno da cui la relazione dipende e che la istituisce. Si pensa che la relazione, per essere attivata, debba ag-

ganciarsi a qualcosa o qualcuno che risulta preliminarmente dato e che, come tale, può essere definito. In ambito religioso questa origine della relazione viene chiamata “Dio”. E di questo Dio vengono stabiliti i caratteri e le proprietà suoi propri.

Ma per poter attivare la relazione con gli esseri umani questo dato preliminare, questo termine della relazione che assume i caratteri della divinità, dev’essere pensato come qualcosa di completamente diverso dagli stessi esseri umani. In tale prospettiva Dio viene dunque a configurarsi come qualcosa o qualcuno di totalmente altro: come un essere *trascendente*. “Trascendente”, però, significa due cose. Anzitutto che Dio, nella sua divinità, è posto in una sfera che è al di là del pensare e dell’agire relazionale che gli esseri umani possono mettere in opera. Poi che questo essere, considerato come origine della relazione, è insieme colui che sporge, per così dire, al di là di sé stesso, trasgredisce la sua chiusura in sé e si apre ad altro. Dio insomma, per usare un lessico filosofico, è al tempo stesso in sé e per altro.

Quest’ambiguità di un divino che è, insieme, in relazione e prima di questa relazione stessa è favorita a ben vedere da un determinato uso del linguaggio da parte degli esseri umani. Nella sua modalità apofantica – teorizzata, come abbiamo visto, da Aristotele – il linguaggio umano è in grado di dire qualcosa su ciò che lo oltrepassa e di fissarlo come un oggetto differente dal linguaggio stesso. In questo modo il linguaggio dice qualcosa su uno stato di cose, può essere veicolo di asserzioni o vere o false, è funzionale all’elaborazione di formule dogmatiche. Ma nell’uso del linguaggio non c’è solo questo. Il linguaggio è anche linguaggio di relazione, funzione di collegamento fra Dio, mondo e uomo. Esso, così concepito, è evento: linguaggio mediante il quale si realizzano creazione, rivelazione e redenzione. Lo mostrerà molto chiaramente un filosofo ebreo del Novecento: Franz Rosenzweig (Rosenzweig, 2005).

La terza e ultima forma che può assumere la relazione religiosa è quella che viene privilegiata in Occidente dall’età moderna in poi. Essa si concentra non già sulla relazione come tale, e neppure su un Dio fissato come principio, bensì sulla persona religiosa. È questa persona, anzitutto, e non più il suo Dio, che è in grado di andare oltre, di oltrepassare, di trasgredire i propri limiti. Anzi: è l’essere umano che *vuole* andare al di là di sé per relazionarsi ad altro. Ciò significa che, in questa prospettiva, trascendente è in primo luogo l’essere umano, e non più solamente Dio. Il significato di questo termine cambia radicalmente. Ora “trascendente” è colui che trascende il mondo, le cose: è colui che, per rapportarsi al proprio “altro”, trascende costantemente sé stesso.

In quest'ultimo caso il significato del termine "religione" e l'ap-proccio che ne consegue sono di tipo antropologico. L'analisi delle strutture dell'essere umano permette di scoprire in esse una sporgenza verso altro. Non sempre è chiaro, però, verso dove si attua questo movimento di trascendenza. Il trasgredire, il trascendere dell'essere umano può infatti dirigersi, certamente, verso il divino. Oppure può essere rivolto agli altri esseri umani. Si aprono allora la dimensione sociale e la prospettiva dell'impegno politico. In entrambi i casi è comunque presente, e costituisce un effettivo legame tra le due modalità di trascendimento, un desiderio di salvezza. La «promessa di una salvezza», così, può essere considerata l'elemento qualificante della dimensione religiosa (Riesebrodt, 2010).

Possiamo dire, riassumendo, che le dinamiche di relazione, considerate in generale, sono molto complesse e articolate. E lo sono ancor di più se la categoria di "relazione" è utilizzata, com'è opportuno che sia, per interpretare i contesti religiosi. Di più: ci rendiamo conto che è difficile, sia per la persona religiosa che per lo studioso interessato alle sue esperienze, mantenersi fedeli a tale prospettiva relazionale, considerata in tutte le tre forme che la contraddistinguono. Si rischia infatti di cadere in due esiti opposti, che hanno peraltro caratterizzato la storia dell'Occidente: il dogmatismo e il misticismo.

Il primo pericolo, il pericolo del dogmatismo, è quello di considerare Dio esclusivamente come un oggetto trascendente. Ma in tal modo Dio può essere assunto e definito solo ricorrendo a una determinata forma di linguaggio: quella che si esprime nel discorso apofantico e che è funzionale all'elaborazione di una teoria. L'altro rischio è invece quello dell'annullamento della persona religiosa nella dimensione trascendente a cui, pure, essa si rivolge per realizzarsi come tale. È ciò che accade nell'esperienza mistica: che è un esempio di quella conformità assoluta, di quell'identificazione con il divino che sono sovente ricercate dall'essere umano come esito del suo proprio trascendere. Ma così, se risulta svincolato da un preliminare coinvolgimento relazionale, questo suo stesso atto di trascendimento rischia di portare il credente a perdersi nel nulla. Il nichilismo, come ha ben visto Hegel, è appunto l'esito di questo sforzo.

Le condizioni di una filosofia della religione

Abbiamo dunque chiarito che cos'è, in generale, la filosofia della religione e quali sono le questioni epistemologiche che interessano questa disciplina. Abbiamo messo in luce il carattere relazionale della di-

namica religiosa, nelle tre forme che la contraddistinguono. Dobbiamo ora chiederci in che cosa consiste, più precisamente, *l'atteggiamento di fondo* che rende possibile la nascita di una ricerca come quella che viene condotta in ambito filosofico-religioso, nonché la stessa riflessione di taglio epistemologico che può essere sviluppata a suo riguardo.

La risposta a quest'ultima domanda, a ben vedere, è abbastanza semplice. Essa si collega al momento storico in cui s'annuncia questo tipo di ricerca. A differenza infatti di un'indagine di carattere teologico, concepita in senso proprio, quella filosofico-religiosa è un'impostazione che può sorgere solo se si ritiene che l'esperienza di qualcosa che è avvertito come divino, i testi nei quali essa si esprime, le stesse domande su Dio che possono in molti modi essere formulate si configurano come aspetti che ricevono la loro legittimità e la possibilità d'essere produttivamente indagati muovendo da una prospettiva *esterna* all'ambito delle religioni. Ecco precisamente ciò che offre la ricerca filosofica e che viene soprattutto enfatizzato in epoca moderna, a differenza di quanto era precedentemente avvenuto: la possibilità di un compiuto distacco tra fede e sapere. Tale possibilità è infatti guadagnata, lo abbiamo visto, solo quando gli esseri umani si scoprono autonomi rispetto a un legame di tipo religioso – a cui possono comunque decidere d'aderire – e indipendenti riguardo all'assunzione preliminare di una fede.

Ciò comporta una serie di *conseguenze*, che segnano fin dall'inizio l'impianto della filosofia della religione intesa come disciplina dotata di un suo particolare statuto. La *prima conseguenza* è data dalla consapevolezza che l'iniziativa a cui si deve quest'indagine spetta all'essere umano. Ed egli la può intraprendere in quanto è motivato da un preciso interesse (o da una più labile curiosità) e guidato da una specifica metodologia. Il suo approccio è svincolato, almeno tendenzialmente, da un coinvolgimento preliminare e impegnativo di tipo religioso. Il che significa: il suo atteggiamento dev'essere implicitamente critico, quando addirittura non si rivela fin da subito attraversato da una vena di scetticismo.

Ecco perché, stante una tale separazione preliminare di soggetto e oggetto, il problema di chi fa filosofia della religione è quello di recuperare un corretto legame con la specifica dimensione che intende approfondire. Ciò accade nella misura in cui, mediante l'oggettivazione dell'ambito religioso, il coinvolgimento iniziale che caratterizza l'atteggiamento del credente risulta ormai perduto. Il divino, posto sotto gli occhi di un'indagine spassionata, non parla più. Anche se in tal modo può essere posto a tema di una ricerca che ha pretese scientifiche.

Il filosofo della religione, infatti, scopre ben presto che, sempre visto dall'esterno, l'ambito religioso sembra porsi sullo stesso piano di altri ambiti di conoscenza e di vita che interessano le cosiddette "filosofie seconde". E dunque, così come vi è una "filosofia della natura", una "filosofia dell'arte", una "filosofia della scienza", allo stesso modo vi può essere anche una "filosofia della religione". La dimensione religiosa diventa un argomento di studio accanto ad altri possibili, per la cui indagine è necessario applicare una metodologia standard. Questa uniformità d'impianto nella ricerca, rispetto ad altre discipline considerate in maniera analoga, è la *seconda conseguenza* dell'approccio filosofico-religioso sviluppatosi in età moderna.

E tuttavia chi fa filosofia della religione, se è davvero interessato al suo tema e se ne lascia catturare, non può non riconoscere la specificità che caratterizza questo stesso tema rispetto ad altre aree d'indagine. Dio, per il credente, è anzitutto termine di una relazione, non già oggetto sussistente (come la natura) o prodotto della creatività umana (come le opere d'arte). Ecco allora che questa specificità dell'argomento dev'essere preservata, e dev'essere soprattutto trovato il modo adeguato per farlo: senza utilizzare approcci preconfezionati ma anche senza cadere in esiti irrazionali.

È questo uno dei compiti che Kant, affrontando la questione, assume come suo proprio, distinguendo l'indagine filosofica sulla religione dalla teologia filosofica elaborata nei manuali della sua epoca (di cui, com'è noto, nella *Critica della ragion pura* mostra l'insostenibilità: Kant, 2004a) e fornendo per l'indagine un'articolazione secondo ragione: in chiave trascendentale (cercando cioè le condizioni di possibilità di questo tipo di discorso), non già secondo la logica della dimostrazione (ciò che condurrebbe ad affermare l'esistenza di un ente supremo). A partire dall'Ottocento, però, e per buona parte del Novecento la soluzione largamente preferita in filosofia è stata quella di ricondurre lo stesso approccio filosofico-religioso alla specifica impostazione che è propria delle scienze. Anzi: di considerare l'oggetto della fede come un oggetto fra gli altri, da sottoporre a un'indagine di tipo conoscitivo. Salvo poi rendersi conto dell'impossibilità di quest'operazione e far valere un tale impedimento per dichiarare illegittimo o addirittura insensato – com'è avvenuto dalla metà degli anni trenta alla metà degli anni sessanta del secolo scorso in un influente filone del pensiero anglo-americano – l'uso referenziale del linguaggio religioso.

Da un lato ciò è avvenuto perché, già a partire dalla metà dell'Ottocento, la ricerca sui vari ambiti dell'esperienza umana si è sviluppata in forme scientifiche sempre meglio definite. Il paradigma di riferi-

mento è costituito ora dalle scienze esatte e viene certificato da un approccio di carattere empirico. Dall'altro lato, in un quadro nel quale è questo particolare modello di sapere ad acquistare progressivamente egemonia, la stessa indagine filosofica è costretta a legittimarsi assumendo a sua volta i caratteri di una scienza così intesa. Essa ha dovuto cioè soggiacere a criteri che, in quella forma, non erano suoi propri. Si pensi al tentativo di Wilhelm Dilthey – che rispondeva a un'istanza metodologica analoga a quella richiesta per la giustificazione del conoscere che è proprio delle “scienze della natura” – di fondare sulla struttura del comprendere le “scienze dello spirito” (Dilthey, 2007).

C'è qualcosa di ironico in tutto ciò. Con Aristotele la filosofia – in quanto indagine sui principî primi del reale e della conoscenza che del reale possiamo avere – si configurava già come scienza (Aristotele, 2009). Con Cartesio, poi, scienze vere e proprie erano ormai solo quelle che, variamente, si rivolgevano all'esperienza e che dall'esperienza traevano la loro giustificazione: di modo che all'indagine filosofica sarebbe restato in prospettiva, oltre a un residuo interesse metafisico, soprattutto lo spazio per esercitare un preliminare “discorso sul metodo” (Cartesio, 2009). A partire dall'Ottocento, nella prospettiva aperta dall'indagine trascendentale di Kant, la filosofia si trova invece a indagare sia la struttura di quelle discipline che si occupano dei diversi ambiti della conoscenza umana – trasformandosi così, come dicevo, in filosofia della natura, dell'arte, della scienza e via dicendo –, sia la loro condizione di possibilità³. O, se invece non riesce il progetto di una riduzione di questo sapere al paradigma delle scienze naturali, l'indagine filosofica deve lasciar spazio a quelle “scienze umane” – come la psicologia, la sociologia, l'antropologia culturale – che nascono proprio nello stesso periodo e che hanno una pretesa di scientificità, se non proprio uguale, almeno analoga a quella propria dell'indagine sulla natura.

Così, in tale prospettiva, anche la filosofia della religione finisce per trasformarsi in una “filosofia seconda”. Anche nel suo caso viene avvertita l'urgenza di stabilire le condizioni di possibilità e i criteri che ne consentono la realizzazione in forme scientifiche. S'impone, come dicevo, una problematica epistemologica ben precisa, che riguarda anzitutto lo statuto di questa disciplina e il modo in cui essa può venir inserita nel sistema della filosofia. Non solo, però: essa concerne anche gli oggetti, i temi che fanno parte dell'ambito religioso. Solo che, a partire almeno dall'Ottocento, questi temi sono relativi non più a Dio e ai suoi attributi, ma all'essere umano e al modo in cui questi può vivere un'esperienza religiosa. In ogni caso, comunque, la legittimità di un'impostazione epistemologica, e l'opportunità stessa

di farla propria, si basano sulle scelte di fondo che ho finora evidenziato e che caratterizzano gli sviluppi della filosofia in età moderna.

Come accennavo, però, tale impostazione non è esente da problemi. Si tratta di problemi legati appunto alla difficoltà di trattare l'ambito religioso secondo quell'approccio scientifico – comunque s'intenda la nozione di “scienza” – al quale anche l'indagine sulla religione sembrerebbe doversi uniformare. Se si vuole comunque farlo, in analogia con il modo in cui vengono sviluppati altri ambiti disciplinari, è necessario accettare alcuni *assunti* che caratterizzano il cammino, sempre negli ultimi due secoli, della filosofia della religione e che è bene, pure, mettere in evidenza. In questa prospettiva, dicevo, la religione e le questioni di suo interesse sono concepite come “oggetti” dell'indagine filosofica (accanto ad altri oggetti a cui questa stessa indagine può rivolgersi). Ciò significa che, tenendo conto della particolarità dell'approccio che è proprio della filosofia, l'ambito religioso è posto a tema di una riflessione che ha lo scopo di definirne le strutture generali e di coglierne i modi caratteristici e invariati di realizzazione. Si cerca, in altre parole, di pensare la religione nella sua specifica *essenza*. E in effetti – lungo tutto l'Ottocento e tra Ottocento e Novecento: cioè da Schleiermacher fino a Harnack e alla stessa fenomenologia delle religioni – questo è il modo in cui non solo i filosofi, ma anche i teologi si pongono di fronte alla molteplicità dei fenomeni religiosi, cercando di ridurli a unità (cfr. Schleiermacher, 2005; Feuerbach, 2006a, 2006b; Harnack, 2003; Otto, 2010; per una panoramica generale cfr. il secondo capitolo di Fabris, 2002a).

Ben presto però ci s'accorge che l'essenza della religione, nella misura in cui è definita attraverso un'attività di pensiero, non è più qualcosa che ha una sua autonomia, non è più un semplice oggetto d'indagine che precede lo studio che a esso si rivolge. Il compito di definire l'essenza della religione si trasforma nell'intenzione di elaborarne il *concetto*. Il concetto è ciò che resta della religione quando essa non soltanto viene depurata da ogni suo aspetto contingente ed empirico, quando non solamente è colta nei suoi caratteri più generali, ma soprattutto quando la stessa religione è ricondotta a una forma del pensare umano.

È Hegel, come sappiamo, l'autore che compie in maniera rigorosa la trasformazione della *religione*, così come viene vissuta, nel *concetto di religione*, cioè nella religione così come è pensata (Hegel, 1993-95). In tal modo, certo, egli rende questa molteplicità di fenomeni suscettibile di essere elaborata unitariamente e compresa da un punto di vista filosofico. Ma il prezzo che deve pagare è molto alto. L'ambito religioso perde infatti la propria autonomia e, con ciò, il suo inte-

resse. La religione stessa, svincolata dalla sua specifica storicità e dalle forme di vita in cui di volta in volta si esprime, diventa qualcosa di meramente pensato, e pertanto destinato a essere ricondotto a una dimensione filosofica ulteriore. Insomma: l'intenzione di pensare filosoficamente "la" religione in quanto tale conduce, paradossalmente, alla perdita di essa come specifico tema d'indagine.

A esiti analoghi giunge a ben vedere anche chi – ritenendo di giustificare la filosofia della religione, se non addirittura di nobilitarla – la considera come una scienza vera e propria. A partire dall'Ottocento, lo accennavo prima, nascono le varie scienze umane, concorrenziali rispetto alle scienze naturali, e fin da subito esse iniziano a occuparsi dei fenomeni religiosi. S'annunciano così le varie *scienze delle religioni*. Si sviluppano ad esempio, accanto alla storia delle religioni e alla geografia delle religioni, la sociologia delle religioni e la psicologia delle religioni. A esse ben presto s'affiancano l'antropologia religiosa e la fenomenologia delle religioni. La stessa indagine filosofica, sollecitata da tali esempi, è costretta a trasformarsi in una ricerca oggettivante e a sperimentare sempre più il distacco dello studioso, cui accennavo all'inizio, invece che il coinvolgimento di chi vive la propria fede (Filoramo, 2004; AA.VV., 2011).

Di nuovo, tuttavia, il fenomeno religioso rischia di essere affrontato in maniera parziale, se non addirittura considerato con colpevole unilateralità. E ciò accade a seconda della specifica disciplina che lo prende in esame. La religione infatti, da queste varie prospettive, non è per lo più interpretata *anche* come qualcosa di storico o tale da interagire *anche* con quel determinato luogo in cui è nata e ha trovato sviluppo; non è vista come qualcosa che può essere *anche* spiegato con riferimento al contesto sociale o alla situazione psicologica di chi ne fa esperienza. Essa invece, se affrontata con l'ottica scientifica che è propria di un particolare ambito disciplinare, finisce per essere un fenomeno *solo* storico, oppure *solo* condizionato geograficamente, o ancora ricostruibile *unicamente* in chiave sociale, o definibile come tale *esclusivamente* in termini psicologici. In una parola, la dimensione religiosa rischia di essere ridotta a qualcosa che essa non è: sebbene secondo questa prospettiva, almeno per un certo rispetto, essa possa essere spiegata.

La posta in gioco, dunque, è davvero alta. Ed è la posta che è in gioco ancora oggi nel rapporto tra indagine filosofica e ambito religioso. Affinché vi sia spazio, ancora, per un tale approccio, nonostante gli assunti sovente non discussi e le conseguenze spesso solo subite che hanno caratterizzato negli ultimi secoli questo tipo di ricerca, è infatti necessario, da un lato, evitare esiti riduzionistici – esiti in cui

un certo tipo di filosofia della religione e, più ancora, le scienze religiose rischiano costantemente di cadere – e, dall'altro, ripensare lo statuto epistemologico di questa disciplina, sottoponendo nel contempo a vaglio critico lo stesso concetto di “scienza” che qui viene chiamato in causa. Bisogna trovare forme d'indagine che non portino all'annullamento del tema prescelto e che dunque non finiscano per dichiarare, implicitamente, la loro stessa inutilità. Ma ciò va fatto senza rinunciare alla messa in luce e alla giustificazione dei criteri di fondo che guidano un determinato approccio: senza rinunciare all'elaborazione di un modello adeguato e condivisibile per quella ricerca filosofica che, come indica la definizione generale che ho proposto all'inizio di questo capitolo, intende volgersi ai mondi religiosi.

Dalla filosofia della religione alla filosofia delle religioni

Bisogna insomma cambiare strategia. E dare un segno tangibile di quest'intenzione. Ecco perché fin dalle prime pagine di questo libro, fin dal titolo che propongo per esso, ho fatto una scelta ben precisa. Ho deciso di parlare, invece che di “filosofia della *religione*”, di “filosofia delle *religioni*”.

L'uso del plurale non indica la rinuncia a cercare strutture generali e comuni dell'esperienza religiosa, né significa abdicare a quell'attività concettuale che della ricerca filosofica è veicolo e realizzazione. Esso comporta piuttosto l'idea che, quando si ha a che fare con i mondi religiosi, bisogna anzitutto partire dal fatto, e tener presente costantemente, che *la religione* si manifesta sempre secondo la forma *delle religioni*: e ciò induce a operare con rispetto e cautela chiunque, inevitabilmente e seriamente, intenda far uso di categorie totalizzanti e onnicomprensive. L'uso del plurale, ancor meglio, significa che è necessario tener ferma l'eccedenza di ciò che nelle religioni può essere sperimentato rispetto a quanto la stessa indagine filosofica su di esse è in grado di definire attraverso generalizzazioni che rischiano di essere semplificatrici (e lo stesso rischio, a ben vedere, viene corso dalle scienze religiose, che identificano nei fenomeni religiosi strutture ricorrenti e riconducibili alle spiegazioni che esse ne danno). La scelta del plurale è segno della consapevolezza del fatto che, senza il rispetto per i contesti religiosi, nel riconoscimento della loro autosufficienza e molteplicità di espressioni, un'indagine filosofica che li riguardi finisce per essere fuorviante. Tale scelta implica non già l'intenzione di appiattare la ricerca su quella pluralità contingente di arti-

colazioni che è propria dell'esperienza religiosa, bensì la volontà di tener presente il fatto che in filosofia, e tanto più in filosofia delle religioni, ciò che va realizzato e pensato è uno specifico rapporto con qualcosa di diverso e, per alcuni aspetti, d'irriducibile a ciò che la filosofia è abituata a pensare. Si tratta di un rapporto che viene messo in opera correttamente solo se nessun termine in esso coinvolto riconduce l'altro termine all'interno dei propri schemi: provocando, se così accadesse, l'annullamento del termine in questione (e dunque decretando, in ultima istanza, la fine del rapporto stesso).

Di questa situazione è segno il plurale – “religioni” – che ho introdotto nella dicitura della disciplina. In sintesi esso è giustificato non tanto e non solo, primariamente, dall'evidenza fenomenologica della pluralità delle esperienze e delle istituzioni religiose presenti oggi, quanto soprattutto dall'intenzione di mantenere fin dall'inizio, fin dall'espressione usata, la giusta distanza fra approccio filosofico e ambito delle relazioni religiose: quella giusta distanza che tendono ad annullare le tentazioni riduzionistiche proprie di una certa filosofia e di un certo modo di praticare le scienze religiose. L'uso del plurale inoltre indica, insieme alla molteplicità esteriore dei fenomeni religiosi e delle relazioni in cui essi di volta in volta s'incarnano, anche – e, oserei dire, in special modo – una complessità, un'interna stratificazione, che è propria di tali fenomeni e che le stesse scienze religiose, ciascuna dal suo punto di vista, sono in grado di documentare e di studiare.

Per esprimere questa complessa situazione è necessaria però, come ho già accennato nell'*Introduzione* del libro e come vedremo nel capitolo conclusivo, l'elaborazione di un approccio autenticamente relazionale ai mondi religiosi. Si tratta, certo, di un approccio che l'indagine filosofica è in grado di mettere in opera e di giustificare. Ma condizione del suo attuarsi è la rinuncia a quell'impostazione oggettivante che ha caratterizzato le vicende di buona parte della filosofia della religione fino ai giorni nostri.

Insomma: il plurale “religioni” non solo esprime, in un'ottica proibitiva, qualcosa che, nella sua storicità e varietà di manifestazioni, sfugge sempre alla presa concettuale dell'indagine filosofica, ma suggerisce soprattutto, in positivo, la prospettiva di un corretto collegamento fra questi due ambiti. Si tratta di un reciproco rimando attraverso il quale, pur nella rispettiva distinzione, ciascun termine coinvolto – gli atteggiamenti filosofici e i comportamenti religiosi – può trovare interesse e motivazione per rivolgersi all'altro. Ma affinché ciò avvenga bisogna appunto che vi sia e sia mantenuta una differenziazione di ciascun ambito rispetto a quello a esso correlato.

Sono ben consapevole, comunque, delle possibili reazioni alla mia proposta di etichettatura disciplinare: tutte accomunate, ritengo, dalla preoccupazione di dover rinunciare alla capacità ordinatrice e astrante che è tipica dell'indagine filosofica. Segnalo tuttavia che questa capacità non va perduta declinando il termine "religione" al plurale. Io stesso ho offerto, nelle pagine precedenti, un'interpretazione complessiva della dinamica religiosa, sulla scia, anche, di quanto è stato elaborato dalle discipline religionistiche. Il problema però è quello di avvertire e di tenere sempre sott'occhio, lo dico un'ultima volta, la costante eccedenza dell'ambito delle religioni rispetto a qualunque tipo di ricerca che lo riguarda: un'eccedenza che è tale da renderlo irriducibile a ogni unilaterale categorizzazione e che è segno dell'autosufficienza di questa dimensione esperienziale.

Il plurale esprime così una sfida per la stessa esigenza di elaborare una riflessione di tipo epistemologico, qual è stata sviluppata in età moderna. Anzi: mette in questione il fatto che la sfera religiosa – sia nei suoi contenuti, sia negli atteggiamenti che la caratterizzano – possa essere semplicemente considerata come il tema di un'indagine scientifica. Ma non toglie la necessità che venga sviluppata una riflessione di secondo livello sui modi e sulle forme corrette di un'indagine filosofica che la riguardi.

Certo: alla base della concezione che propongo c'è una particolare idea del filosofare. Che si ricollega a quanto, in alcuni filoni della storia del pensiero, specialmente in ambito continentale, è stato più volte sperimentato e approfondito. Si tratta dell'idea di un filosofare come esperienza e messa in opera di relazioni corrette, a partire da quelle prospettive che concetti e metafore elaborati dalla tradizione sono in grado di offrire, e da quelle modalità argomentative da cui essa è stata caratterizzata. L'ultima forma in cui questa idea del filosofare è stata messa in opera, nel Novecento, è stata quella che lo ha inteso come attività interpretativa: con tutte le potenzialità e con tutti i limiti che, come vedremo più oltre, tale concezione ha comportato (cfr. Melchiorre, 2011, pp. 159-60).

Ecco dunque il motivo per cui ho usato e continuerò a usare nel libro la dicitura al plurale. Anzi: d'ora in poi, nelle pagine che seguiranno, quest'espressione verrà caricata di un'esplicita intenzione programmatica. Parlerò dunque di "filosofia della religione" riferendomi soprattutto ai modi in cui nel passato è stata elaborata la disciplina, riservando l'altra formulazione – "filosofia delle religioni" – per indicare la maniera a mio avviso corretta di sviluppare questo tipo di discorso: per esprimere ciò che io stesso, soprattutto nel capitolo conclusivo, cercherò ulteriormente di elaborare.

Modelli di filosofia delle religioni

Modelli del passato e del presente

Dobbiamo dunque svolgere una riflessione filosofica adeguata sui mondi religiosi. Ma per farlo, tanto più nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi, è necessario studiare i vari modelli che, nel passato e nel presente, sono stati utilizzati dalla filosofia per pensare dal suo punto di vista e secondo il proprio stile molte esperienze delle religioni. Non si tratta di esaminare come, storicamente, si è determinato l'incontro – o anche, spesso, lo scontro – fra l'atteggiamento filosofico e la mentalità religiosa. Ciò è stato discusso nel secondo capitolo. Si tratta piuttosto di analizzare i diversi modi in cui la ricerca filosofica ha cercato di sviluppare il proprio discorso sui contenuti e sulle forme della dimensione religiosa: sviluppando al tempo stesso – motivata dalla preoccupazione epistemologica di cui ho appena parlato – una riflessione di secondo livello su questo suo stesso discorso.

Dobbiamo svolgere tale compito, ripeto, con cautela e rispetto, considerando la struttura argomentativa di questi tentativi filosofici e i loro specifici esiti. Dobbiamo farlo, però, valutando pur sempre il modo in cui i tentativi in questione sono stati legittimati. Ecco dunque la prospettiva generale a partire dalla quale intendo affrontare gli specifici modelli della *teologia filosofica*, della *filosofia religiosa*, dell'*interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa* e – a quest'ultima collegata strettamente – della *filosofia ermeneutica delle religioni*, nonché il loro configurarsi all'interno del pensiero sia analitico che continentale.

A proposito della riflessione di stampo analitico sulle tematiche religiose, che ricostruirò nel prossimo capitolo nelle sue diverse fasi, va comunque precisato in via preliminare che l'articolazione che propongo sembra conoscere nel dibattito contemporaneo un'ulteriore,

più dettagliata specificazione. Accanto alla teologia filosofica, alla filosofia religiosa, all'interpretazione filosofica delle varie forme di esperienza religiosa e al suo approfondimento ermeneutico possono infatti essere identificate, quali ulteriori e documentate espressioni di una ricerca in filosofia delle religioni, anche la teologia naturale, l'apologetica, la filosofia della teologia, la filosofia del linguaggio religioso e l'epistemologia della religione (Damonte, 2011). Su quest'ultima forma d'indagine, in verità, mi sono ampiamente soffermato poc'anzi, considerandola un'indispensabile premessa e un opportuno accompagnamento dei modelli che intendo ora proporre. Riguardo agli altri approcci, invece, ritengo che possano essere considerati casi particolari dei modelli che presento e, dunque, a essi siano suscettibili di venir ricondotti.

È il caso anzitutto della teologia naturale: una disciplina che condivide con la teologia filosofica l'impegno ad affrontare per via di ragione i contenuti dell'esperienza religiosa, al punto da venir sovente identificata con essa. La teologia filosofica però, come vedremo meglio fra poco, è in generale quel tipo d'indagine che intende produrre argomenti, soprattutto riguardanti l'oggetto "Dio" (la dimostrazione della sua esistenza, la definizione dei suoi attributi e altri temi correlati, come ad esempio quelli relativi alla teodicea), per mezzo del linguaggio e dell'elaborazione concettuale che sono propri della tradizione metafisica, e movendo da ciò che viene assunto in un contesto religioso, allo scopo di vagliarlo e giustificarlo. La teologia naturale invece, per raggiungere il suo obiettivo, muove specificamente da premesse che considera ovvie per il senso comune, o che riguardano fenomeni evidenti. Da questo punto di vista essa evita, nel suo argomentare, il riferimento a proposizioni concernenti verità rivelate, a differenza di quanto invece fa, in alcuni suoi sviluppi, la teologia filosofica. Quest'ultima infatti, assumendo una prospettiva più ampia, conduce il suo discorso partendo sia da dati evidenti che da categorie rintracciabili in un determinato contesto religioso.

Quanto all'apologetica, essa può venir considerata come uno degli esiti della filosofia religiosa, cioè di quella filosofia che accetta i contenuti della fede, li approfondisce e li elabora mediante il proprio linguaggio. Analogamente possono essere ricondotte all'ultimo modello che intendo proporre, quello dell'interpretazione filosofica di forme dell'esperienza religiosa (considerata anche nel suo sviluppo ermeneutico), la filosofia della teologia e la filosofia del linguaggio religioso. In entrambi i casi, infatti, compito della filosofia si rivela quello di analizzare e comprendere i modi in cui una persona religiosa si esprime: siano essi i dogmi elaborati su di un piano teologico, oppure le varie

articolazioni del linguaggio religioso (fra cui spicca, per il suo specifico interesse, l'atto della preghiera).

Se pertanto i modelli di riferimento in filosofia delle religioni sono quelli che ho indicato, non resta ora che analizzarli dettagliatamente. Nelle pagine che seguono terrò soprattutto presente il loro configurarsi in vari momenti della storia del pensiero. Nel capitolo successivo mostrerò in che modo essi s'intrecciano e si contrappongono fra loro all'interno del dibattito contemporaneo.

La teologia filosofica

Uno dei modi più influenti in cui storicamente l'indagine filosofica si è posta e continua a porsi di fronte ai molteplici aspetti della sfera religiosa è quello rappresentato dalla teologia filosofica. Con quest'espressione non mi riferisco, però, all'approccio della teologia *tout court*. La teologia filosofica, cioè, non coincide affatto con quella ricerca teologica che si sviluppa tutta quanta all'interno di una ben definita tradizione religiosa e che da essa trae alimento.

La *teologia* in quanto tale o, detto in altro modo, la *teologia rivelata* è infatti quel "sapere della fede" che è stato elaborato, nell'ambito delle principali religioni monoteistiche, soprattutto in tre direzioni (cfr. Coda, 1997, 2011; Forte, 2011). Si tratta in primo luogo di un sapere che proviene dalla fede, che da essa è ispirato e che da qui desume i contenuti validi per sviluppare la propria indagine. Un tale sapere, in secondo luogo, si rivolge all'approccio che è proprio della fede – ai modi del credere, al suo configurarsi, e non solamente a ciò che attraverso la fede viene creduto – e ne mostra la ricchezza e la capacità, che tale approccio rende possibile, di ampliare i confini dell'umana esperienza. Infine la teologia come "sapere della fede" ha il compito, con il suo esercizio, di conservare, rafforzare e promuovere la fede stessa, considerandola come qualcosa che dev'essere applicato ai concreti ambiti di vita degli esseri umani. In sintesi la teologia, così concepita e praticata, presuppone l'accoglimento preliminare – per fede, appunto – di qualcosa che non dipende dagli esseri umani, che essi non possono pienamente conoscere e che a loro, invece, è comunicato secondo varie forme e modi espressivi: qualcosa, dunque, che risulta *rivelato*. Tale forma di sapere è insieme guidata dalla fede e volta ad approfondire questa fede stessa, sia nella sua forma che nei suoi contenuti, per far sì che la ragione umana, affidandosi alla rivelazione, sia in grado di comprenderla, per quanto è possibile, e ne promuova l'applicazione alla prassi quotidiana del fedele ¹.

Non stupisce dunque che una teologia così intesa, com'è avvenuto in special modo nella storia del pensiero cristiano fino ai giorni nostri, si sia di fatto avvalsa dei modi di argomentare e delle dottrine elaborate dall'indagine filosofica. Ciò tuttavia si è verificato non senza rischi. La filosofia poteva essere supporto della teologia solo nella misura in cui ne riconosceva il primato, sia dal punto di vista dei contenuti (che, in quanto rivelati, non potevano essere attinti pienamente dal sapere), sia sul piano della legittimazione dei propri risultati. Essa era destinata dunque ad assumere un ruolo in sostanza ancillare, contro il quale si sarebbe specificamente volta, come già abbiamo visto, l'istanza emancipativa impostasi con la modernità. Nel contempo però, anche accettando questa subordinazione rispetto alla prospettiva della fede, la stessa ricerca filosofica veniva utilizzata e valorizzata dal sapere teologico, in quanto esso intendeva porsi proprio nei termini di un *sapere*, sebbene *sui generis* (un "sapere della fede" che, ripeto, trova nella fede l'elemento ispiratore, l'ambito della sua specifica indagine e, anche, la conferma della legittimità del proprio procedere). E tutto ciò non poteva non comportare una situazione di squilibrio: nella quale proprio quella filosofia di cui venivano riconosciuti i limiti (caratteristici, peraltro, di ogni forma del sapere umano) era nel contempo incaricata di elaborare lo statuto epistemologico di tale *scientia Dei*. Lo possiamo vedere in maniera emblematica, ad esempio, nei dibattiti sull'argomento che hanno attraversato l'età di S. Tommaso (Sainati, 2011).

In realtà, come ormai sappiamo, il complesso ambito di questioni riguardanti Dio e il divino interessa l'approccio filosofico fin dalla sua origine, nella misura in cui la filosofia nasce come modo alternativo di rispondere ai problemi affrontati, in forma di narrazione, dal mito. Ecco perché, se assumiamo la prospettiva della teologia filosofica, è bene non tanto chiedersi "se" Dio ha a che fare con la filosofia – come fin troppe volte, e spesso in maniera abbastanza avventurosa, vediamo fare anche oggi –, quanto piuttosto domandarsi, con lo Heidegger di *Identità e differenza*, «in che modo Dio entra nella filosofia» (Heidegger, 2009): dando per scontato che, anche solo come ipotesi, in qualche modo appunto vi entra. Infatti la prima domanda, quella introdotta dal "se", nasce dalla specifica impostazione che l'indagine filosofica conosce in età moderna e che poggia su una particolare estensione del dubbio cartesiano. L'ampliamento dell'indagine a un periodo storico più ampio spinge invece ad assumere, come sfondo all'interno del quale collocarsi, il legame tra filosofia e religione: per problematizzarlo o, il più delle volte, per legittimarlo.

La teologia filosofica è appunto uno dei modi in cui questo legame è stato sperimentato e approfondito. Fin dalle origini; fin dal mondo antico. Si tratta in verità di un approccio particolare, che con un'intenzione particolare si rapporta all'ambito religioso e a quelli che sono i suoi termini di riferimento. Come direbbe Pascal, infatti, il Dio della teologia filosofica non è «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», non è il Dio della personale esperienza religiosa, non è il Dio dal quale il credente può sentirsi interpellato. È invece il Dio che si può prestare a esser tema di una specifica indagine e al quale si può giungere con gli argomenti sviluppati dalla pura ragione. È un Dio al quale ci si può rapportare con un approccio prevalentemente conoscitivo. È il Dio della metafisica.

La storia della filosofia occidentale conosce bene questo “Dio dei filosofi” (Weischedel, 1988-94; AA.VV., 2004). E lo conosce nelle varie modalità – di positiva affermazione o di motivato rifiuto – che vengono incarnate di volta in volta dai pensatori presocratici, da Platone e da Aristotele, lungo tutto il medioevo, fino alla ripresa metafisica dell'età moderna (soprattutto con Spinoza e con Leibniz), alla critica di quest'ultimo approccio elaborata da Kant, al tentativo di riproporlo su nuove basi con Hegel, per giungere, infine, al famoso grido che risuona nello *Zarathustra* di Nietzsche (Nietzsche, 2010): dopo il quale la questione parrebbe essere definitivamente liquidata. Il Dio che è morto e che, sempre secondo Nietzsche, siamo noi ad aver ucciso è infatti quel Dio razionale che è creato dal pensiero e che il pensiero stesso, una volta compreso il suo potere, è in grado di distruggere; è quel Dio, oggetto di una disamina spassionata, di fronte al quale, come sempre dirà *Identità e differenza* (Heidegger, 2009), «non è possibile né pregare, né offrire sacrifici»: e che dunque, in fin dei conti, non ci coinvolge più. Che ci risulta indifferente.

Il Dio della teologia filosofica, ancora di più, è un Dio di cui la ragione umana ritiene di poter anzitutto dimostrare l'esistenza, con gli strumenti che dalla logica sono di volta in volta acquisiti, e di poterne insieme definire le caratteristiche e gli attributi. Tutto ciò viene compiuto cercando di salvaguardare l'infinita distanza che separa questo presunto oggetto d'indagine dal modo – inevitabilmente sempre troppo umano – in cui essa è condotta. Vengono a questo scopo elaborate dottrine specifiche – come per esempio, nel medioevo, quella dell'analogia –, ma dagli esiti controversi. Resta in ogni caso, nelle intenzioni della teologia filosofica, un'ambiguità irrisolta: quella fra una ragione che limita il suo ruolo alla scoperta e alla legittimazione della realtà divina e una ragione che, invece, fa da arbitro alla possibilità che del divino si possa validamente parlare.

Non posso, qui, soffermarmi a esporre né le principali prove dell'esistenza di Dio che sono state elaborate nella storia del pensiero, né le critiche a cui tali prove sono state sottoposte, soprattutto in alcune delle loro versioni². Infatti, a prescindere dagli argomenti pro o contro Dio che si ripropongono nei secoli, e rispetto a cui la filosofia è in grado di offrire il proprio competente supporto sia nell'uno che nell'altro caso, la questione di fondo di fronte alla quale sta o cade la teologia filosofica, in quanto disciplina cui non si può non riconoscere una specifica autonomia, è affatto diversa. L'ho appena sottolineato: consiste in definitiva nella capacità o meno, da parte di chi la pratica, di autolimitarsi, cioè di circoscrivere le sue pretese nei confronti del proprio ambito di studio.

Che cosa intendo dire? Faccio solo un esempio. Abbiamo già visto che Aristotele, nel XII libro dei suoi trattati di *Metafisica*, non giunge precisamente a dimostrare l'esistenza di Dio come primo motore immobile. Egli piuttosto prova l'esistenza di un primo motore che, definito nelle sue caratteristiche, viene qui qualificato come "il dio" (Aristotele, 2009). Pensare altrimenti significa forzare la lettera del discorso aristotelico e trasformare una prova filosofica in qualcosa che ha una pretesa di conclusività anche sul piano teologico: nell'ambito di quel sapere, cioè, che è dischiuso e guidato dalla rivelazione.

Ben lo sa Tommaso d'Aquino. E non è un caso che egli, attraverso le sue famose "cinque vie", intenda fornire non già la prova dell'esistenza di un Dio del quale la ragione umana è in grado di stabilire i caratteri e le interne determinazioni, bensì la dimostrazione di un'entità suprema che, se confrontata con il Dio della rivelazione, ne rappresenta solamente una configurazione parziale: una configurazione che, considerata entro i limiti di ciò che l'essere umano riesce a concepire, può essere pensata come possibile adombramento di qualcosa che trascende questa sua capacità (cfr. Tommaso d'Aquino, 2005). Si tratta infatti di una configurazione che è e rimane ancorata a una prospettiva umana, e che pertanto non è affatto in grado di cogliere ciò che Dio risulta di per sé. In tal modo, dunque, viene salvaguardata la differenza tra l'umano ricercare – che in questo caso, pure, a Dio si rivolge – e la trascendenza infinita dell'oggetto ricercato. E questa differenza, che nella tradizione cristiana viene colmata solo da un atto di fede, non può essere eliminata, come mostra Tommaso, in virtù di una dimostrazione più o meno riuscita.

In sintesi: se l'approccio della teologia filosofica mantiene intatto lo spazio fra la propria elaborazione razionale – che si esplicita nella dimostrazione dell'esistenza di Dio e nel tentativo di definirne gli attributi – e il tema del quale si sta occupando – che nella tradizione

dei monoteismi abramitici risulta sempre al di là di quel pensiero che lo intende determinare – è ancora possibile che essa possa contribuire, sebbene da un punto di vista esclusivamente umano, a un chiarimento preliminare e a uno sviluppo del discorso religioso. Ma, appunto, dev'essere assodato che, se si vuol parlare di Dio nello stesso significato in cui ne parlano le religioni monoteistiche, è necessario che venga mantenuta, anche attraverso la riflessione filosofica, quella differenza originaria che sussiste tra l'ambito umano e la sfera divina. Se invece la teologia filosofica ritiene di potersi porre, in virtù della propria indagine razionale, sullo stesso piano del Dio della fede, magari perché è persuasa di poterne legittimare l'esistenza e definire gli attributi, il risultato è inevitabile: il Dio così pensato finisce per essere un Dio semplicemente posto da chi lo pensa; finisce per trasformarsi, cioè, in un Dio umano, troppo umano.

Le conseguenze che derivano da questo esito sono state messe in luce con chiarezza tra Ottocento e Novecento, e risultano di due ordini. Da un lato, come ho già accennato, di fronte al Dio dei filosofi si finisce per proclamare, con Nietzsche, la sua morte (Nietzsche, 2010) e rivendicare, con Feuerbach, l'origine umana delle forme e dei modi in cui questo stesso Dio viene pensato (Feuerbach, 2006a, 2006b). Sotto tale rispetto non è infatti l'uomo a essere immagine e somiglianza di Dio, com'è detto nella Bibbia (*Genesi* 1, 26-27), ma è Dio a essere creato dall'uomo, antropomorficamente. Dall'altro lato, invece, si ha qui un'ennesima ripetizione di ciò che è messo in scena da un altro testo biblico, quello di *Genesi* 3: cioè il tentativo dell'uomo di essere come Dio e, più ancora, di sostituirsi a lui. Tutto ciò che ne consegue – e in primo luogo, come mostra Benjamin, la perdita di senso di ogni immediata relazione nella quale l'uomo può essere coinvolto (Benjamin, 2008) – è dunque solo il risultato della volontà della ragione di mettere sé stessa al posto di Dio (anche, magari, con il falso pretesto di mettere in trono Dio utilizzando il serrato argomento di cui sono capaci gli esseri umani).

In entrambi i casi, ripeto, non viene salvaguardata la differenza radicale fra il modo in cui l'essere umano *può* pensare e ciò che invece *vuole* pensare, andando ben oltre le sue possibilità. E così la teologia filosofica, che intraprende appunto questo tentativo, rischia di cadere vittima di una vera e propria illusione. Si tratta dell'illusione di considerare Dio alla propria portata, in virtù della sua trasformazione in oggetto del sapere. Si tratta dell'illusione di poter mettere la ragione al posto dello stesso Dio: di divinizzarla, come coerentemente fa Hegel. Si tratta dell'illusione di poter ancora utilizzare questo nome, il nome di Dio, mentre in verità non se ne ha più bisogno.

E allora, forse, ha ragione Nietzsche: quando mostra nel nichilismo compiuto l'unico esito di questo processo di argomentazione razionale, che si è sviluppato nella storia del pensiero fin dal mondo greco. Ne consegue che *l'ateismo militante e la teologia filosofica sono due facce della stessa medaglia*, due sbocchi della stessa via. Giacché ambedue condividono un medesimo andamento, prima d'imitazione e poi di sostituzione, nella gestione del rapporto tra umano e divino. Un percorso con il quale, in tutti e due i casi, il pensiero umano ritiene di dare definitiva soluzione all'incognita "Dio" in un modo molto netto: semplicemente eliminandola.

La filosofia religiosa

C'è tuttavia un altro modello, che non rischia di cadere negli esiti della teologia filosofica. Con esso l'indagine condotta dalla filosofia mantiene ben lontano dalla sua portata l'ambito di competenza delle religioni, perché se ne lascia preliminarmente ispirare, orientare, indirizzare. Parlo di ciò che possiamo chiamare la filosofia religiosa.

Anche in questo caso sono necessarie, inizialmente, alcune precisazioni terminologiche. L'espressione "filosofia religiosa", nel modo in cui la utilizzerò applicandola ad alcuni autori della tradizione occidentale, non va affatto intesa nell'accezione oggi documentata soprattutto nel contesto della filosofia analitica della religione. In quest'ambito, infatti, *religious philosophy* indica il tentativo della filosofia di prendere il posto, con le proprie dottrine, di ciò che la sapienza religiosa è in grado di offrire autonomamente, e di farlo in forme razionalmente giustificate. Si ripropone insomma quella pretesa di sostituzione del religioso da parte del filosofico che accompagna fin dall'antichità, come tendenza ricorrente dal sapore gnostico, la storia del pensiero occidentale e di cui l'approccio della teologia filosofica, per come l'abbiamo analizzato, è un'influente riprova. Né poi, nelle pagine di questo libro, la dicitura "filosofia religiosa" è intesa nel significato, che può risultare anche abbastanza generico, di filosofia che ha interesse per le tematiche religiose e che a esse si dedica. In tale significato l'espressione viene usata per esempio a metà degli anni venti, nel quadro della nascente fenomenologia francese: quando, con Jean Héring e con la sua dissertazione di dottorato su *Phénoménologie et philosophie religieuse*, la *philosophie religieuse* viene ad assumere i connotati di un'indagine fenomenologica sull'oggetto religioso (Héring, 2010). Ma nell'accezione qui proposta, che rispecchia una tendenza molto più diffusa nel pensiero filosofico che si rapporta alla

fedele, la religione risulta per la filosofia non già argomento di conoscenza, bensì fonte d'ispirazione.

In sintesi, se è intesa come espressione di uno specifico rapporto fra l'indagine filosofica e i mondi religiosi, la filosofia religiosa non si configura né come un'attestazione delle tendenze egemoniche del filosofare, né come la manifestazione di un suo specifico interesse nei confronti di determinati oggetti. Essa indica piuttosto una filosofia che si realizza alla luce di quanto viene comunicato, in via preliminare, su di un piano religioso. Non è necessario che essa muova esplicitamente dai contenuti che fanno parte, appunto, di una determinata religione: basta che tali contenuti siano preventivamente accolti, anche in maniera non tematica, e vengano riconosciuti come lo sfondo all'interno del quale la ricerca filosofica trae ispirazione e trova il suo pieno sviluppo. Neppure è detto, poi, che la filosofia, nel suo specifico procedere, debba giungere a legittimare o a difendere ciò che la fede ha già accolto. Non sempre, infatti, la filosofia religiosa è destinata a svolgere una funzione apologetica: anche se spesso, bisogna dirlo, questo è il suo esito. È sufficiente invece che essa si muova con atteggiamento consenziente all'interno di un ambito religioso inizialmente assunto e che si comprenda come una ricerca in cui l'accettazione preliminare dei contenuti di fede non risulta affatto un ostacolo, bensì offre un valore aggiunto per il raggiungimento degli scopi a cui mira la sua ricerca.

Il filosofo religioso, infatti, è un credente. Come tale, non vede contraddizione tra il suo impegno filosofico e l'espressione della propria fede. Se questo accadesse, sarebbe la sua filosofia a farne comunque le spese. Egli, in altre parole, si colloca senza problemi in una dimensione religiosa e ad essa subordina la propria ricerca. In ciò si differenzia da chi pratica l'interpretazione filosofica del fatto religioso: il terzo modello di filosofia delle religioni che fra poco approfondiremo. Questi infatti si trova in una posizione scomoda, ambigua: capace di studiare con distacco scientifico l'ambito religioso e, insieme, coinvolto da esso.

Va detto tuttavia che la filosofia religiosa non si pone necessariamente *al servizio* di un messaggio religioso o di una rivelazione. Questo è ciò che la distingue dalla teologia: intesa, nella sua accezione generale, come la forma di sapere elaborata da una comunità credente. Infatti, dal canto suo, la filosofia religiosa dev'essere certamente fedele ai contenuti e alle forme di una determinata religione, ma il suo compito non è di elaborare adeguatamente ciò che attraverso essa si manifesta, al fine di renderlo comprensibile e, nei vari contesti e situazioni di vita, sempre meglio comunicabile. Ecco perché, nono-

stante la teologia utilizzi per i suoi intenti, come abbiamo visto, anche i linguaggi della filosofia, il suo approccio non coincide affatto con quello della filosofia religiosa. Quest'ultima conserva infatti una libertà di movimento che non le deriva certo dal mancato aggancio a una prospettiva di fede – da cui, anzi, propriamente è qualificata –, ma dall'assenza di un compito che la vincoli soprattutto a interpretare, sistematizzare, approfondire i contenuti che stanno alla base di un'esperienza religiosa.

Considerata sotto questa prospettiva buona parte della storia della filosofia, per quanto riguarda specificamente il suo intreccio con la tradizione ebraico-cristiana, risulta composta da filosofi religiosi. Lo sono i primi autori che nell'ambito del cristianesimo delle origini cercano, come Giustino e Tertulliano, una conciliazione tra sapere e fede, che sia comunicabile e difendibile con il ricorso a una ragione diversa da quella sviluppata nel contesto pagano (Giustino, 2001; Tertulliano, 2010). Lo è Agostino d'Ippona, quando riflette su temi profani – come il linguaggio, la memoria, il tempo –, ma sempre riconducendoli al più ampio sfondo della sapienza divina: persuaso che il *credere* sia condizione di un più profondo *intelligere* (Agostino, 2005). Lo sono molti pensatori medievali: quelli almeno che non trovano nell'approccio filosofico un pericolo per la fede o addirittura un inquinamento della purezza che la deve contraddistinguere. E lo sono soprattutto, a partire dall'età moderna, quei filosofi che non solo non vedono un contrasto tra credere e pensare, ma che anzi coltivano la loro vocazione al pensiero come un modo per approfondire, mettere alla prova e rafforzare la propria fede. Si pensi – saltando attraverso i secoli – a Pascal, a Kierkegaard, a Florenskij (Pascal, 1993; Kierkegaard, 1976-89; Florenskij, 2010).

Questa filosofia d'ispirazione religiosa conosce però due nemici: uno esterno e uno interno. Il nemico esterno s'annuncia soprattutto in epoca moderna. Non sembra infatti legittima una filosofia che per la sua elaborazione non può fare a meno di assumere un presupposto religioso, anche se quest'ultimo non necessariamente incide su tutti i passi del suo procedere. Non è davvero autonomo un filosofo che riflette già sapendo che le sue conclusioni non possono essere in contrasto con quello in cui crede. E dunque la sua indagine, per essere davvero libera, dovrebbe anzitutto scrollarsi di dosso ogni preliminare assunto, ogni sorta di fede. Insomma: per essere vera filosofia, filosofia adeguata alla svolta compiuta con l'età moderna, essa dovrebbe rivendicare il proprio "ateismo di principio" (Heidegger, 2001).

Il nemico interno, al quale ho già accennato, è quello invece che diffida dello strumento filosofico perché lo considera sempre troppo

“laico”, dunque fuorviante e inquinante la purezza della fede, e vuole perciò tenerlo il più possibile lontano dall’ambito religioso. E così non mancano, per esempio nella storia del cristianesimo, posizioni critiche e scarsa convinzione riguardo al fatto che la filosofia possa dare il suo contributo all’affermazione di una prospettiva religiosa. Si profilano, in contrapposizione a ciò, atteggiamenti di tipo sapienziale, tendenze misticheggianti, rivendicazioni fideistiche anche a fronte di un uso religiosamente orientato del sapere filosofico.

Tutto questo non vale solo per il passato, ma si ripropone anche nel presente. La filosofia religiosa è infatti esposta, nel suo sviluppo, a una tentazione costante. A essa è difficile sottrarsi una volta per tutte, perché è difficile mantenere l’equilibrio di un rapporto corretto e misurato tra atteggiamento filosofico e dimensione religiosa. È difficile, cioè, che si realizzi davvero quel circolo virtuoso tra credere e pensare – *credo ut intelligam; intelligo ut credam* – che viene espresso dalla famosa formula di Agostino d’Ippona. Più facile invece, nel caso della filosofia religiosa, è accondiscendere all’idea che le questioni ultime sono già risolte sul piano della fede, e che dunque è inutile sforzarsi di affrontarle seriamente. Questa tentazione, d’altra parte, corrisponde in senso eguale e contrario all’esito estremo della teologia filosofica: all’assorbimento della religione da parte del pensiero. Entrambi i risultati – la riduzione del conoscere al credere; la riduzione del credere al conoscere – comportano una perdita decisiva di ciò che caratterizza la specifica tradizione dell’Occidente cristiano: che poggia appunto su entrambi gli elementi, il credere e il conoscere, e non può rinunciare a nessuno dei due.

Oggi, tuttavia, una tale perdita sembra ormai essersi consumata. Oggi infatti la filosofia religiosa pare trovarsi di fronte a un bivio: o si trasforma in teologia filosofica, tentando di assorbire in sé la sfera religiosa (come intende fare chi elabora una *religious philosophy*), oppure fa da supporto alla teologia, assumendo lo stesso modo di procedere che è proprio di questa forma di sapere, mettendosi al suo servizio, ma risultando in definitiva inutile agli scopi per cui la teologia stessa può ricorrere a un discorso specificamente filosofico. In altre parole: o mette fra parentesi il credere, più o meno definitivamente; oppure rinchiude il conoscere nello spazio delimitato da un’opzione di fede, assumendo preliminarmente il carattere di verità che di quest’ultimo ambito sarebbe proprio.

Vale la pena di dedicare una breve riflessione conclusiva al secondo, possibile percorso e alle difficoltà che esso incontra nel contesto contemporaneo. Il problema è infatti che, nonostante ogni buona volontà e ogni pia intenzione, la filosofia religiosa non è affatto in

grado di fuoriuscire dai confini segnati dall'assunzione preliminare di una determinata fede. E questo accade nonostante il fatto che la stessa impostazione propria del filosofare – che induce a porre sempre nuove domande – spinga anche la filosofia religiosa a oltrepassare quegli stessi confini in cui essa vuole rinchiudersi.

Tutto ciò comporta un prezzo molto alto da pagare. Infatti la scelta della filosofia religiosa, così com'è stata delineata, rischia di far venire meno la possibilità di condividere con altri il proprio discorso: un discorso, appunto, condotto alla luce della fede, sebbene utilizzando le forme argomentative che sono proprie dell'indagine filosofica. Ciò che sembra andar perduto è la possibilità di riproporre legittimamente quell'istanza di universalità che caratterizza la filosofia fin dalle origini. Essa risulterebbe sacrificata proprio a causa delle premesse particolari che animano la ricerca di chi fa filosofia religiosamente.

Ma se questo è vero, ne risultano conseguenze che sono tanto più dirompenti quanto più teniamo conto della particolarità della situazione in cui oggi viviamo. Anzitutto la filosofia religiosa, inibita nella sua capacità di svolgere un discorso universale, sembrerebbe inchiodata a un approccio che è relativo alle convinzioni di chi la pratica. In secondo luogo risulterebbe indifesa di fronte al diffondersi di un atteggiamento d'indifferenza che potrebbe sorgere, a partire da uno sguardo esterno, proprio nei confronti delle sue argomentazioni. O addirittura, nella misura in cui non riesce a guardar oltre quegli assunti religiosi ai quali preliminarmente si attiene, essa rischierebbe di essere tacciata di fondamentalismo: dal momento che i fondamentalismi sono l'esito ultimo, nonché una variante ideologica, della chiusura dell'umanità religiosa entro quei ristretti confini di cui prima parlavo.

In che modo allora è possibile coniugare, da una parte, il riconoscimento dei confini che s'impongono all'essere umano in seguito all'accoglimento di una determinata prospettiva religiosa e, dall'altra, il mantenimento di quella vocazione a elaborare un discorso condiviso, capace di andare oltre tali confini, che contraddistingue la ragione umana in quanto tale? Come, in altre parole, può configurarsi una relazione adeguata tra religione e filosofia? In quali forme è possibile porre in un bilanciato equilibrio l'accoglimento di ciò che già sempre si manifesta in un contesto ben determinato, almeno per chi crede, e la tensione verso altro, che anima ogni ricerca? Come tenere assieme, insomma, il fatto che, per il mio essere religioso, propriamente “non manco di nulla” e la costante inquietudine che mi spinge a sempre nuove indagini? Anche per dare risposta a queste domande è stato elaborato un terzo modello di filosofia delle religioni. Che fa riferi-

mento alla possibilità di un'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa.

L'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa e la filosofia ermeneutica delle religioni

Si tratta di un modello che si ritrova soprattutto nel contesto occidentale e che è stato riproposto varie volte a partire dal mondo antico. Se poi è considerato in una particolare sua variante – quella di un'autonoma interpretazione dei testi sacri, compiuta anche con riferimento a particolari competenze filologiche e storiche – a esso può venir ricondotto quello che, stando a una certa lettura, è forse il primo tentativo di un'elaborazione specificamente disciplinare della filosofia della religione: il *Trattato teologico-politico* di Spinoza, a cui ho già fatto riferimento (Spinoza, 2001). Si comprende dunque, considerando la pretesa di autonomia del discorso filosofico che qui appunto emerge, la differenza fra tale modello e l'approccio della *filosofia religiosa*. Inoltre l'interpretazione in chiave filosofica dei fenomeni religiosi si distanzia dall'impostazione della *teologia filosofica* nella misura in cui non pretende tanto di rivolgersi direttamente a Dio, allo scopo di stabilirne l'esistenza e di definire i suoi principali attributi, quanto di studiare – in maniera indiretta ovvero, per dirla con Ricoeur, seguendo una via “lunga” – il rapporto che unisce umano e divino (Ricoeur, 2004).

È per questa via, infatti, che chi adotta il modello dell'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa intende dire qualcosa riguardo a Dio. L'attività interpretativa si volge cioè a qualcosa di umano: considerandolo però, sempre, all'interno di un rapporto con il divino. Ecco perché un particolare interesse viene rivolto ai vari aspetti dell'esperienza religiosa, ai vissuti degli esseri umani in quanto aperti a una dimensione che li oltrepassa, alle diverse forme in cui si manifesta il *religamen* con la trascendenza. Ciò che importa, ripeto, non è tanto l'approfondimento di una realtà divina considerata come tale, quanto il modo in cui essa è storicamente accolta ed espressa, simboleggiata e compresa. Rimanendo comunque altra rispetto a chi la vive.

L'approccio, dunque, è nella sostanza antropologico. E il ricorso all'interpretazione, con il suo andamento indiretto, serve proprio a metterlo in opera. L'atto interpretativo, considerato in generale, consiste infatti nel tentativo di mediare tra due ambiti: da un lato, qualcosa che si presenta come già pieno di significato; dall'altro, la molte-

plice e variegata comprensione degli esseri umani, che questo significato cercano di far proprio e di esprimere nelle loro categorie. Lo stesso termine “interpretazione” – nella misura in cui richiama l’attività del sensale: volta a stabilire un *interpraetium*, un “prezzo intermedio”, sul quale si possono accordare venditore e acquirente (Gadamer, 2007) – dichiara esplicitamente questa vocazione all’accordo e quest’attenzione per chi ne deve beneficiare. L’interpretazione è insomma un’attività profana, utile in tutti i casi nei quali l’essere umano cerca di orientarsi in una realtà che appare come un libro – il “gran libro della natura”, di cui parla anche Galileo – suscettibile di essere decodificato.

Al tempo stesso, tuttavia, l’esercizio dell’interpretazione non può esser considerato solo come profano o relativo a una determinata forma di soggettività. Ciò accade certamente sia in epoca moderna che in età contemporanea, contrassegnando il modo in cui l’interpretazione viene definita e praticata. Ma in verità la storia dell’interpretazione, e insieme della riflessione sui suoi criteri e sulla sua legittimità, è qualcosa di molto antico, che accompagna fin dall’inizio lo sviluppo delle religioni rivelate. Infatti la rivelazione, lo sottolineo ancora, si presenta appunto, da un certo punto di vista, come quella “Parola di Dio” che trova ricetto nelle parole degli esseri umani. E dunque proprio queste parole devono essere intese non già come semplici espressioni mondane, ma come il luogo in cui può manifestarsi qualcosa di divino. Vi è anzi una vera e propria tensione che le attraversa: una tensione tra ciò che esse dicono letteralmente e l’intenzione che le anima, e che le rende suscettibili di letture metaforiche, allegoriche, simboliche.

Compito dell’interpretazione, quando è rivolta ai mondi religiosi, è appunto di far emergere questo livello ulteriore, vale a dire lo “spirito” all’interno e al di là della “lettera”. Per tale scopo il ricorso al linguaggio filosofico, alla sua specifica concettualità, può essere certamente utile. Le nozioni della filosofia si rivelano infatti adeguate, pur con qualche inevitabile forzatura, a mettere in luce e a esprimere gli elementi essenziali della rivelazione: il suo nucleo condivisibile. Nasce così, intesa in senso proprio, l’*interpretazione filosofica delle religioni*. Essa accompagna – da Filone di Alessandria ai Padri della Chiesa greci e latini, da Maimonide a Tommaso d’Aquino, da Moses Mendelssohn a Immanuel Kant – la storia del pensiero tanto ebraico quanto cristiano (cfr. Bianco, 2005; Mottolese, 2011).

Ma c’è un ultimo aspetto che dev’essere evidenziato in relazione all’esercizio dell’attività interpretativa. Esso è qualcosa di eminentemente pratico. Da questo punto di vista, allora, è il rapporto tra fede-

li e testo sacro a dover essere messo in primo piano, ed è proprio il testo sacro a mostrare una ricchezza di significati che dai fedeli dev'essere decodificata e fatta propria: concretamente. Tutto ciò risulta inevitabile in virtù del più generale intreccio, caratteristico dell'ambito religioso, fra dottrina e comportamento, fra conoscenza e pratica. Di conseguenza l'attuarsi dell'interpretazione è chiamato a mettere in luce e a favorire lo sviluppo di questi vari elementi: l'uno insieme con l'altro. Esso non può cioè limitarsi, semplicemente, a far emergere un contenuto rivelato attraverso l'esegesi delle parole e delle immagini di cui è fatto un testo sacro, compiuta anche con il ricorso a un vocabolario filosofico, ma deve consentire di applicare alla vita quotidiana dei fedeli le indicazioni che in questo stesso testo sono presenti.

Ne risulta una situazione assai complessa. Che, come tale, va adeguatamente approfondita. Non è un caso dunque che – di nuovo, soprattutto, nell'ambito dell'ebraismo e del cristianesimo – si siano sviluppate, oltre a un'intensa attività interpretativa, anche specifiche riflessioni e ricerche su tale attività, le quali hanno ripreso e utilizzato analoghe indagini compiute nell'ambito del pensiero ellenistico e particolarmente rivolte a testi letterari. All'esercizio della concreta *interpretazione*, a questa specifica pratica, s'accompagna insomma un'ulteriore riflessione *ermeneutica*. Nasce anzitutto l'ermeneutica scritturale, che si qualifica come sostegno alla concreta esegesi e, più in generale, si propone quale vero e proprio sfondo della ricerca teologica. Ma insieme si delineano tutte le tensioni che a tale approccio si sono storicamente accompagnate, nonché quella specifica oscillazione che ha portato, in epoca recente, alla diffidenza sia verso l'approccio interpretativo, sia nei confronti della sua giustificazione ermeneutica anche quelle tradizioni religiose che maggiormente avevano condiviso, nella loro storia, un simile atteggiamento riguardo ai testi rivelati.

L'oscillazione di cui parlo si è verificata tra due esiti opposti. Per un verso il privilegio tutto moderno di un'interpretazione motivata da esigenze umane sembra indurre all'appiattimento, se non a una vera e propria dissoluzione, della "Parola di Dio" nelle parole degli uomini. Del Figlio di Dio incarnato, del Cristo "vero Dio e vero uomo", non rimarrebbe altro che l'umanità. Ciò si verifica anche perché – non lo dimentichiamo – l'attività interpretativa è un processo motivato individualmente: e quindi dipende, per quanto riguarda la sua effettiva realizzazione, dagli interessi specifici e dalla volontà particolare dell'interprete. Il rischio è quindi di trascurare, se non addirittura di ridurre, il sovrappiù di trascendenza di cui sono veicolo per i credenti le parole comunque umane contenute nei testi sacri. Il pericolo, in

altri termini, è di abbandonare quest'attività a una confusione babelica e a un conflitto delle interpretazioni.

Per altro verso invece, allo scopo di salvaguardare l'eccedenza di significato e di valore dei testi sacri rispetto a quelli profani, si è spesso optato, nella storia religiosa, per una loro fruizione di tipo letterale. L'intenzione era buona: dettata dal tentativo di conservare un legame con la trascendenza proprio attraverso ciò che dagli esseri umani poteva essere espresso. Ma il modo in cui tale esigenza veniva appagata ha condotto il più delle volte a esiti fondamentalistici. Soprattutto quando si finiva per dimenticare che l'interpretazione letterale è appunto, essa stessa, una forma d'interpretazione. Ecco perché già in epoca moderna il ricorso a modalità interpretative in ambito religioso, nei molteplici modi in cui esse potevano venir messe in opera, è stato considerato un decisivo antidoto a quella violenza che gli esseri umani possono esercitare, ritenendo magari di farlo "nel nome di Dio". L'opzione interpretativa, in altre parole, diviene veicolo di tolleranza.

Il difficile insomma, ancora una volta, è mantenere il giusto equilibrio fra i due approcci: quello che mira alla traduzione dell'evento divino in forme umane e quello che vuole salvaguardare la radicale differenza fra i due livelli; il primo caratterizzato, potremmo dire, dall'esercizio di troppa interpretazione, il secondo dal tentativo, estremamente rischioso, di farne a meno. Per istituire tale equilibrio l'esercizio di una riflessione filosofica può essere certamente utile. E nel passato, in effetti, questo è stato uno degli scopi per i quali è stata elaborata, a partire dall'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa, una *filosofia ermeneutica delle religioni*.

La filosofia ermeneutica delle religioni si distingue infatti dalla concreta forma d'interpretazione che può essere esercitata anche nei confronti dei mondi religiosi. Quest'ultima svolge la sua attività affrontando il proprio tema con il ricorso, anche, ad argomentazioni e a concetti tipici della filosofia. La prima discute invece, approfondisce e giustifica le condizioni riferendosi alle quali un'interpretazione filosofica può essere ritenuta valida. Vi è infatti uno stretto legame, che emerge con chiarezza soprattutto dopo Kant, fra l'interpretazione del testo sacro e la riflessione ermeneutica sui criteri di questa stessa pratica. Si tratta di una riflessione che mira a estendere universalmente tale pratica ai vari ambiti dell'esperienza umana e a legittimarne gli specifici sviluppi. Schleiermacher, nei primi decenni dell'Ottocento, e Dilthey, nella generazione successiva, possono essere considerati i pensatori che rispettivamente hanno dato il via a tale progetto e lo hanno portato a dignità filosofica, cercando in ultima istanza di ela-

borare una vera e propria “logica ermeneutica” (Schleiermacher, 2000; Dilthey, 1992).

In tal modo accade che l’attività interpretativa, sollecitata dalla necessità di comprendere il testo sacro in tutta la sua complessità come luogo di relazione fra umano e divino, si fa dottrina ermeneutica e questa, a sua volta, si trasforma in un modello filosofico di comprensione universale. Nasce così, appunto, la filosofia ermeneutica. Essa, dopo Dilthey, trova in Heidegger – nello Heidegger di *Essere e tempo* (Heidegger, 2005) – la sua trattazione più influente, e viene poi approfondita e sviluppata da alcuni significativi autori del Novecento europeo. Ne parleremo fra poco. Insieme però con questi sviluppi della filosofia ermeneutica matura il distacco di un tale approccio – ormai fattosi criterio universale dell’interpretazione di ogni attività umana, e non solo dell’esperienza religiosa – da quel riferimento alla tradizione scritturale e alla “Parola di Dio” dai quali, pure, esso aveva tratto originaria ispirazione. E seppure la teologia del secolo passato, in particolare la riflessione di Rudolf Bultmann e dei suoi discepoli, abbia cercato di riportare nuovamente il pensiero ermeneutico all’iniziale ambito della sua applicazione, un tale tentativo non è riuscito a evitare i problemi che la commistione fra attività interpretativa e tradizione filosofica è in grado di provocare. I quali, a ben vedere, s’aggiungono alle difficoltà già messe in luce a proposito dell’interpretazione filosofica dei mondi religiosi.

Infatti, se anche il riferimento equilibrato a una prospettiva filosofica – allo scopo, ripeto, di favorire una corretta mediazione tra la rivelazione divina e la vita di quegli esseri umani che si sentono coinvolti in una dimensione religiosa – può forse evitare gli esiti estremi della secolarizzazione e del fondamentalismo, al tempo stesso, però, rischia di complicare la situazione in cui lo stesso credente si viene a trovare. Lo abbiamo infatti visto: l’indagine filosofica ha un notevole potenziale di smarcamento – così potremmo dire – nei confronti dello stesso tema di cui, pure, essa si sta occupando con pieno interesse. La filosofia, nel suo concreto esercizio, risulta costantemente in grado di guardare ciò che le interessa con partecipazione e, insieme, con distacco. Non sfugge a questo esito neppure la filosofia ermeneutica delle religioni.

Le conseguenze di tale situazione sono importanti, tanto più se l’ambito a cui si volge l’indagine filosofica è specificamente costituito dalla sfera religiosa. La prima conseguenza consiste nella possibilità di prendere le distanze da qualsiasi assunzione preliminare di tipo religioso. O, più precisamente, concerne il rifiuto di ancorarsi una volta per tutte a un determinato presupposto, all’assunzione di una qualsia-

si fede. Con ciò risulta chiara la distanza di tale approccio dal modello di filosofia religiosa che ho in precedenza delineato. E nel contempo emerge l'idea che, per svolgere davvero la propria ricerca in maniera adeguata, la filosofia deve far professione di vero e proprio ateismo, se non, quanto meno, di agnosticismo. Lo abbiamo già visto. Ma in tal modo, se nulla è garantito, non è garantito neppure l'interesse filosofico per la dimensione religiosa. Tutto può ricadere nell'indifferenza. E così, per una disciplina come la filosofia delle religioni, rischia di non esserci più spazio alcuno.

Insieme poi – se pure tale interesse permane, anche soltanto come disposizione individuale – nascono problemi nei confronti di un corretto rapporto con quell'ambito religioso che il ricercatore intende indagare. È ben vero, infatti, che un approccio interpretativo rende l'indagine sui fenomeni religiosi più simile al modo di considerarli che caratterizza le varie scienze delle religioni, e contribuisce a legittimare la scientificità della stessa impostazione filosofica. Ecco il motivo per cui Dilthey intende l'ermeneutica come una «metodologia delle scienze dello spirito»: per trovare un contraltare adeguato all'andamento delle «scienze della natura». Ed è altrettanto vero che ciò che interessa all'attività interpretativa è l'esperienza religiosa degli esseri umani, nelle sue forme e in tutte le sue manifestazioni: non già, dunque, Dio in quanto tale, come accade nel caso della teologia filosofica. Una filosofia ermeneutica delle religioni svolge infatti il suo compito, potremmo dire, “facendo parlare” gli uomini religiosi, facendosi dire da essi che cosa contraddistingue la loro specifica esperienza. Da questo punto di vista l'interpretazione filosofica di tale esperienza si configura come un discorso di secondo livello: un discorso che verte su ciò che gli esseri umani vivono, sentono, comprendono ed esprimono come qualcosa di religioso. E in ciò essa possiede, certamente, una sua utilità. Anche per chi fa una professione di fede: nella misura in cui lo aiuta a chiarire e ad approfondire ciò da cui egli si sente immediatamente coinvolto.

E tuttavia un tale approccio s'imbatte, almeno, in due ulteriori ordini di difficoltà. La prima è legata al fatto che questo modello di filosofia delle religioni ha bisogno di presupporre il senso di ciò che studia. Solamente in tal modo una logica ermeneutica può configurarsi e trovare il proprio sviluppo. Ma anche in questo caso il rischio – analogo a quanto in precedenza ho segnalato a proposito della teologia filosofica – è di sostituire il senso religioso, che s'impone nella sua provenienza da un altrove, con un senso istituito e creato dall'indagine filosofica stessa. La scelta che si trova di fronte una filosofia ermeneutica delle religioni è dunque, ancora una volta, quella fra una

subordinazione a ciò che offre il proprio oggetto e la rivendicazione del proprio potere su di esso. Senza che, fra i due approcci, sia possibile trovare un equilibrio. È questa, a ben vedere, l'alternativa diabolica che paralizzava ancora oggi buona parte della filosofia della religione di area continentale.

L'altro ordine di difficoltà si collega allo specifico limite che, di fronte ai mondi religiosi, una filosofia così concepita riconosce come suo proprio. Stando al modello interpretativo che la contraddistingue, essa, lo abbiamo visto, non dice nulla d'istitutivo, di fondante riguardo alla sfera religiosa; non s'azzarda a fare affermazioni sul divino: sta a quello che l'umanità religiosa ha in qualche modo espresso nei testi sacri, nelle immagini, nei riti. Oggi però si registra una sorta di rigetto, si manifesta una vera e propria impazienza nei confronti di questa specifica autocensura cui l'indagine filosofica dovrebbe accondiscendere. Si chiede di pronunciare nuovamente una parola filosofica, una parola che sia vera e giustificata, a proposito dell'ambito religioso e degli oggetti che ne fanno parte. Si vogliono allargare i confini della razionalità, ben oltre ciò che consentirebbe di fare l'attività interpretativa. Si vuol riconoscere nella ragione, comunque concepita, un'istanza che consente di superare la contrapposizione fra credenti e non credenti. È questa l'esigenza a cui cerca di rispondere, sia pure seguendo strade anche sensibilmente diverse fra loro, quella filosofia analitica della religione che, nella seconda metà del Novecento, si è sviluppata nell'area linguistica e culturale anglo-americana. E che discuteremo nel prossimo capitolo.

Filosofia delle religioni oggi

Analitici e continentali: distinzioni e intrecci

All'interno del panorama contemporaneo due sono soprattutto le tendenze che emergono nel dibattito sulla filosofia delle religioni e che riguardano i modi in cui questa disciplina viene a configurarsi. Si tratta da una parte, come ho più volte segnalato, dell'approccio che fa riferimento alla tradizione filosofica elaborata per secoli nel vecchio continente e, dall'altra, dell'impostazione che è oggi predominante nei paesi di lingua inglese (anche se sta diventando egemonica anche in altre aree linguistiche europee, Germania e Italia comprese). Di conseguenza, se vogliamo parlare di filosofia delle religioni considerando la situazione del presente, non possiamo non far riferimento, anche per questa disciplina, alla distinzione fra un *pensiero cosiddetto "continentale"*, caratterizzato generalmente da un interesse storico-filosofico e animato da una prevalente attenzione per i testi in cui il sapere viene a esprimersi, e una *riflessione di stampo "analitico"*, più interessata a elaborare, discutere e risolvere direttamente i problemi concernenti un determinato campo d'indagine, evitando sia l'uso di concetti vaghi, sia errori argomentativi.

Ma che cosa significa, più precisamente, parlare di "analitici" e di "continentali"? Come si possono definire queste due tipologie di autori? E anzitutto: si può davvero distinguere in maniera rigida, nel dibattito contemporaneo, tra una filosofia analitica e una filosofia continentale? Si tratta realmente di approcci separati fra loro? È legittimo, insomma, dar per scontata questa distinzione, fin dall'inizio, oppure ciò va giustificato?

In effetti, se si considera con sguardo attento tale ripartizione di principio, non si può non riconoscere che è solo oggi che l'aggettivo "continentale", pacificamente accolto nella sua correlazione con l'aggettivo "analitico", indica un percorso filosofico ben determinato. Nel

passato non era affatto così. Ciò che ora definiamo “continentale”, e che appare come una parte, uno spazio residuo lasciato dallo sviluppo di un diverso stile di pensiero, era invece il tutto, l’approccio in assoluto predominante. Perché questo è accaduto? Se consideriamo le cose dal punto di vista della storia recente possiamo collegare tale ridimensionamento a quella vera e propria perdita di egemonia culturale, da parte dell’Europa, che si verifica in parallelo con il venir meno, dopo il secondo conflitto mondiale, della sua egemonia politica ed economica. Si tratta di un processo che va a favore dell’imporsi di nuovi scenari più consoni alla mentalità del nuovo continente – il continente americano e, specificamente, l’America del Nord –, e ai moduli espressivi veicolati dalla sua lingua di riferimento, la lingua inglese. Tutto ciò corrisponde, su di un piano filosofico, allo sviluppo di forme di ricerca che si rendono sempre più indipendenti rispetto alla loro provenienza e che erodono progressivamente lo spazio occupato dai precedenti modelli.

Tuttavia, come ho appena accennato, parlare di “analitici” e di “continentali” non significa affatto riferirsi a forme di pensiero che stanno sullo stesso piano. Almeno se se ne considera la genesi. Vi è infatti nella storia dell’Occidente una specifica tradizione filosofica, che risulta sostanzialmente unitaria – pur con le sue interne articolazioni – nella misura in cui fa riferimento ai concetti e ai problemi inizialmente elaborati in terra greca. È questa tradizione comune che nel Novecento conosce una sintomatica biforcazione: quella fra analitici e continentali, appunto. Allo stesso modo in cui nel passato, però, erano stati sperimentati percorsi anche sensibilmente diversi nell’ambito di un comune interesse per ciò che veniva pur sempre chiamato “filosofia”. Possiamo ricordare – come esempi storici di analoghe ramificazioni, ad alcune delle quali abbiamo già accennato nei precedenti capitoli – l’emergere di una filosofia cristiana all’interno del modo pagano di pensare e di mettere in opera una “cura di sé”; il progressivo delinearci, abbandonando lo sfondo della riflessione teologica medievale, di un pensiero che ha nell’io il suo iniziale punto di riferimento; il ruolo giocato nella storia del pensiero europeo, rispetto a tendenze troppo metafisicamente orientate, dalla filosofia britannica, con il suo costante richiamo alle ragioni della sensibilità.

Ecco dunque che, assumendo una prospettiva storica, l’idea di una netta contrapposizione fra analitici e continentali non può che risultare più sfumata: nella misura in cui, ripeto, essa risulta l’ultima articolazione, che segue molte altre, di un percorso filosofico che appare comune e che fa riferimento, più o meno esplicitamente, a una medesima radice. Andando più nello specifico possiamo anzi precisa-

re, per i casi che stiamo esaminando, in che cosa consiste tale radice. Potremmo dire che per la filosofia analitica essa si configura, paradossalmente, come qualcosa di continentale. Ne è un sintomo, per esempio, l'interesse dichiarato, da parte di molti pensatori di area analitica, nei confronti di filosofi del passato come Aristotele, Tommaso d'Aquino, Kant: riletti spesso in modi originali. Ma questa radice continentale della filosofia analitica emerge con chiarezza se si considera che il punto di biforcazione fra i due approcci, tra Ottocento e Novecento, è per lo più identificato, dai testi che si occupano del problema, nelle ricerche di Frege e di Wittgenstein. Che sono appunto, fino a prova contraria, pensatori appartenenti alla tradizione filosofica del vecchio continente.

Soprattutto Frege si rivela un autore di riferimento sia per lo sviluppo di alcuni filoni della filosofia europea novecentesca, sia per l'elaborazione, soprattutto nel secondo dopoguerra, di uno stile di pensiero che ha trovato fertile terreno in Inghilterra e negli Stati Uniti (cfr. Mariani, 2004). Non è un caso che, proprio confrontandosi con Frege, il giovane Husserl sviluppi le sue prime tesi filosofiche e scopra la necessità di ripensare i fondamenti della logica, diversamente da come tentavano di fare le dottrine psicologistiche (Husserl, 2005). Anche a partire da qui nasce il progetto di una fenomenologia: quel filone di pensiero che – insieme all'approccio ermeneutico, peraltro riproposto da Heidegger, allievo di Husserl – domina buona parte del percorso filosofico continentale nel secolo scorso. Così come non è un caso che alla riflessione di Frege, e a una particolare interpretazione del *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein (Wittgenstein, 2009a), si richiamino molti dei pensatori tedeschi che emigrano fra le due guerre negli USA per sfuggire al nazismo: in special modo gli esponenti del neopositivismo logico. Essi sono, come vedremo anche per l'ambito filosofico-religioso, il vero *trait d'union* fra la riflessione in precedenza sviluppata nel vecchio continente e l'impostazione specificamente analitica elaborata a partire dal secondo dopoguerra¹.

Insomma, solo se muoviamo da questo sfondo comune e dalla consapevolezza del punto preciso in cui i percorsi si sono divisi possiamo essere in grado di stabilire correttamente che cosa sono la filosofia continentale e la filosofia analitica. Correttamente: evitando cioè di attenerci a quella rigida divaricazione che ci viene offerta dalla fotografia che oggi molti vorrebbero accreditare. Potremmo dunque dire, tentando una definizione molto ampia, che *la filosofia continentale* è un'indagine che si sviluppa soprattutto a partire da un interesse storico, fa riferimento a testi del passato e del presente, adotta nei loro confronti uno stile interpretativo, si colloca in stretta vicinanza

alle discipline letterarie e alla sfera più generale delle *humanities*; la *filosofia analitica*, invece, si qualifica per un modo più diretto di affrontare i problemi filosofici, per un riferimento costante alle procedure della logica formale, per il ricorso a esempi e contro-esempi, per la cura che viene riposta nell'uso del linguaggio, per il riferimento privilegiato a quelle tesi che sono state elaborate all'interno del suo stesso ambito – in campo ontologico, gnoseologico, etico – nei decenni precedenti. In sintesi: la filosofia continentale, così concepita, sembra essere principalmente frutto di una cultura del commento; quella analitica di un pensiero che, senza la mediazione dei discorsi altrui, vuole discutere determinati problemi filosofici privilegiando specifiche regole logiche e grammaticali. Così, se gli analitici accusano i continentali di trascurare fin troppo tali regole, accontentandosi di argomentazioni vaghe e allusive, questi ultimi controbattono rilevando in molti casi l'incompetenza storica dei colleghi: una sorta d'ingenuità che li espone al rischio di sfondare porte già aperte.

È ovvio che questa suddivisione, così come queste reciproche accuse, sono rozze e di comodo. Ambedue, però, consentono di mettere in luce il diverso modo con il quale, nei due contesti culturali e geografici, si guarda alle questioni filosofiche. Perché, al di là dell'attenzione a determinati contenuti, ciò che distingue i due approcci è un *differente stile di pensiero*, connesso all'assunzione di priorità diverse nell'esercizio del filosofare. Si tratta tuttavia, a ben vedere, di uno stile, di un' "aria di famiglia" (per dirla ancora con Wittgenstein, 2009b) che unisce autori animati da interessi anche divergenti, che vengono sviluppati all'interno di un medesimo ambito di pensiero, analitico o continentale che sia: un ambito che dunque, in verità, risulta al suo interno tutt'altro che omogeneo.

Ma, di nuovo, che cosa consente d'identificare lo specifico approccio che ritroviamo nei due casi? Correndo ancora il rischio di una brutale semplificazione si potrebbe dire che lo stile continentale, all'interno del quale l'approccio interpretativo gioca un ruolo di rilievo, si caratterizza per un'attenzione ai presupposti che sono all'opera in ogni ragionamento. Si tratta di presupposti che debbono essere messi in luce e tenuti presenti perché da essi dipende il modo in cui viene articolato un determinato discorso e i risultati che esso è in grado di raggiungere. Di conseguenza vi possono essere molti modi per condurre un'argomentazione e vari approcci allo stesso tema. Con il rischio però di perdersi nella valutazione preliminare, di restar prigionieri della ricostruzione storica e di non arrivare mai ad affrontare direttamente il problema che interessa discutere.

Lo stile analitico, invece, risulta maggiormente impegnato ad affrontare le questioni che sono proprie di una determinata sfera d'indagine. Ciò avviene, come s'è visto, facendo riferimento a procedure argomentative standard e a strutture elaborate, soprattutto nel Novecento, a seguito degli sviluppi della logica formale. Il senso di concretezza e la volontà di precisione che tale approccio è in grado di comunicare sono dovuti non solo ai molti esempi desunti dall'esperienza, ma al modo aperto, mai dogmatico, con il quale vengono vagliati i risultati di ogni ricerca. Giacché tali risultati sono il frutto, almeno tendenzialmente, di una discussione comune, non già di un'impresa individuale. Ma se tale discussione si muove pur sempre sul terreno di assunti pacificamente accolti, essa tuttavia di rado si domanda il perché della loro accettazione: di rado s'interroga sul motivo per cui tale spazio comune, al cui interno si svolgono indagini e dibattiti, può legittimamente essere presupposto.

In parallelo, poi, risulta diversa nei due ambiti la concezione del sapere e della sua trasmissione. Si tratta di una questione cruciale, perché è su questo versante che si gioca oggi, a ben vedere, l'idea di ricerca che viene privilegiata e la valutazione a cui tale ricerca è sottoposta (Guédon, 2009). La tradizione continentale è ancora legata, in buona parte, all'ideale di un sapere organico, al cui interno l'indagine filosofica può giocare un ruolo di coordinamento e d'indirizzo: quanto meno su di un piano etico e motivazionale. La filosofia analitica contemporanea è divenuta invece, al pari di altre discipline accademiche, un aggregato di ricerche correlate fra loro ma semi-indipendenti: una disciplina cioè «altamente organizzata, elaborata primariamente da specialisti a favore di altri specialisti» (Soames, 2003, p. 463). Il risultato che ne consegue è un'inevitabile frammentazione del sapere.

Oggi però, a ben vedere, la fotografia di cui parlavo poc'anzi – quella che soprattutto ritrae una divergenza tanto di metodo quanto di contenuto fra analitici e continentali, trascurando lo sfondo da essi storicamente condiviso – non offre neppur essa una raffigurazione adeguata. Anzi – volendo continuare nell'uso di questa metafora –, se fosse nel nostro interesse scattare ancora qualche foto, le immagini che ne verrebbero fuori risulterebbero alquanto mosse. Oggi infatti viviamo in un'epoca di grandi contaminazioni filosofiche. Ecco il motivo per cui, nell'attuale mondo globalizzato, una rigida separazione tra analitici e continentali trova meno ragion d'essere di qualche anno fa. Ciò accade non solo perché, anche in Europa, esistono moltissimi pensatori che condividono l'approccio analitico, così come in ambito anglo-americano continuano a esserci, seppure in misura minore, filo-

sofi interessati a temi e ad autori catalogati come “continentali”. Ma ciò si verifica soprattutto in quanto determinate discipline sono affrontate oggi, inevitabilmente, tenendo conto degli apporti provenienti da entrambi gli stili di pensiero. Si ponga mente – per citare un esempio fra tutti – agli attuali sviluppi dell’ontologia. Con il rischio però che, allo scopo di evitare pericolose confusioni, sia necessario iniziare ogni volta l’indagine con un chiarimento dei termini che verranno utilizzati: dal momento che la divaricazione fra analitici e continentali, frutto del recente passato, ha portato all’uso di parole uguali per indicare questioni che, pur nell’ottica di un’effettiva contaminazione, sono e restano anche sensibilmente diverse.

Tuttavia questo processo di fusione – che, nonostante le eventuali confusioni, è una tendenza probabilmente destinata ad accrescersi – non è solo un dato di fatto dell’attuale panorama filosofico (così come, peraltro, anche di quello teologico: cfr. Dalferth, 2010). Esso risulta in certa misura anche un compito. Si tratta di un compito che chiunque oggi pratici la filosofia deve assumersi, non potendo ignorare quello che viene fatto sull’altra sponda dell’oceano. Insomma: una rigida, militante separazione fra i due stili di pensiero non solo non è affatto giustificata storicamente, non solo è destinata in prospettiva a venir oltrepassata, ma risulta altresì fuorviante. E tuttavia, insieme, risulta sbagliato trascurare la specificità che è propria di ciascun approccio. Bisogna dunque trovare il giusto equilibrio fra distinzione e collegamento. È quello che cercherò di fare prendendo in esame l’ambito filosofico-religioso.

In questo capitolo mi dedicherò infatti a esaminare, seppure a grandi linee, i modi in cui, nel panorama contemporaneo, vengono affrontate le questioni religiose sia nella tradizione continentale, in gran parte dominata da un interesse fenomenologico ed ermeneutico, sia all’interno dell’ambito analitico, più attento ai temi del linguaggio religioso, alla ripresa in forme nuove di antichi problemi metafisici, alla giustificazione o alla critica dei vari modi in cui è possibile conoscere il divino. In tal modo verrà fornita una ricostruzione panoramica delle principali tendenze oggi in atto nel contesto della filosofia delle religioni. Ed emergeranno quelle differenze d’impostazione e d’interesse che sono proprie dei due ambiti.

Tuttavia, ripeto ancora una volta, l’enfasi posta su queste innegabili differenze è qualcosa che va evitato. Insistere unilateralmente su di esse conduce infatti sia la filosofia della religione di tradizione continentale che quella di stampo analitico a imbattersi in difficoltà che esse non sembrano, con le loro sole forze, in grado di superare. L’approccio continentale, come vedremo, pare infatti non poter fare i

conti fino in fondo con l'indifferenza religiosa e con il nichilismo; l'impostazione analitica ritiene, in buona parte dei suoi contributi recenti, che l'ambito religioso sia qualcosa che può essere unicamente spiegato, e che compito dell'indagine filosofica è appunto offrire tale spiegazione. Nel primo caso vi è un'insufficiente elaborazione del problema del senso; nel secondo vi è il tentativo di dare risposta a tale problema ricorrendo a processi esplicativi.

Di conseguenza in entrambi i casi il punto di arrivo sarà, lo vedremo alla fine del capitolo, un *esito scettico*. Ma lo scetticismo nel quale c'imbatteremo non dev'essere inteso solamente come qualcosa di negativo, di distruttivo. Esso infatti, in una sua ben precisa versione, non chiude affatto il discorso concernente l'ambito religioso. Al contrario, lo apre a direzioni nuove. Più precisamente: all'esperienza di un nuovo inizio.

Il panorama continentale

Nel contesto continentale la filosofia della religione si presenta oggi, soprattutto, come un prolungamento di quell'approccio fenomenologico, per un verso, ed ermeneutico, per altro verso, che in generale ha egemonizzato buona parte della riflessione filosofica novecentesca. Che queste siano le tendenze predominanti, soprattutto nei confronti delle questioni religiose, è attestato d'altronde non solo da un'attenta disamina del pensiero europeo degli ultimi decenni, ma anche da quanto viene detto in proposito dagli stessi manuali di filosofia analitica della religione: che, in maniera politicamente corretta, sono soliti dedicare un piccolo spazio pure all'impostazione continentale (cfr. Westphal, 2005; Lacoste, 2010; ma cfr. anche Joy, 2011). C'è da dire tuttavia che parlare di una fenomenologia della religione, nel corso del Novecento, è qualcosa che richiede cautela, vista la molteplicità di significati e di applicazioni che questo tipo di ricerca ha conosciuto. E lo stesso, seppur in maniera meno articolata, si verifica nel caso di una filosofia ermeneutica della religione. Vale dunque la pena, anzitutto, di fare un po' d'ordine e di chiarezza riguardo a queste ricerche.

Molto in generale potremmo dire che la *fenomenologia*, come forma del filosofare, si caratterizza nell'opera del suo fondatore, Edmund Husserl, come un modo per andare «verso le cose stesse» (Husserl, 1992). Questa, anzi, era la parola d'ordine che veniva proposta. Ciò significa che compito della filosofia, anzitutto concepita come modalità conoscitiva, è di rivolgersi ai propri oggetti evitando

di considerarli come una proiezione dell'io pensante e indirizzandosi a essi, invece, come termini di riferimento di un'attività intenzionale. Lo sfondo che permette di comprendere quest'attività è dato dalla relazione fra soggetto e oggetto. Infatti la conoscenza, ma in generale ogni atto che può essere pensato nella forma di un "tendere verso", vengono concepiti come il risultato del dirigersi (*intentio*) di un soggetto verso un oggetto (*intentum*). Il primo, dunque, ha bisogno del secondo, della sua manifestazione, per realizzarsi come tale; il secondo necessita del primo, che a esso si rivolge, per essere individuato come oggetto.

A prescindere da quelli che saranno, nello stesso Husserl, gli articolati sviluppi della dottrina dell'intenzionalità, è chiaro che essa, se applicata alla sfera religiosa, consente d'impostare l'indagine in forme nuove. A sperimentare questa novità d'impostazione è non tanto Husserl – che ha lasciato sporadici accenni e riflessioni non sempre univoche sulla possibilità di affrontare tematicamente, con impostazione fenomenologica, un "oggetto" come Dio (Ales Bello, 2005) –, quanto alcuni suoi discepoli, provenienti soprattutto dal mondo cattolico. Mi riferisco per esempio a Edith Stein e a Max Scheler (cfr. Stein, 2003; Scheler, 2009). Entrambi, pur conoscendo scelte di vita ed esiti di pensiero decisamente diversi, prendono sul serio quanto avrebbe affermato lo stesso Husserl: che Dio è l'oggetto più importante della filosofia e che, se lo incontriamo nella forma di un dato di coscienza, possiamo anche descriverlo. A ciò sarebbe appunto funzionale l'approccio fenomenologico (per un inquadramento generale di questo filone di pensiero filosofico-religioso si veda Aime, 2010).

Nasce così la possibilità d'individuare un nuovo, autonomo ambito di ricerca. Che non è solamente riservato alla filosofia: come avviene soprattutto in Germania, fra le due guerre, grazie ai pensatori appena menzionati. Di una fenomenologia della religione si parla anche – con il significato specifico di un'indagine sulle varie forme in cui il divino s'annuncia, in quanto possibile oggetto intenzionale, e sulle differenti tipologie di esperienza che, considerate anche in un'ottica comparativa, possono caratterizzare la coscienza religiosa – nel contesto delle scienze delle religioni. In altre parole, l'approccio fenomenologico alle tematiche religiose viene ben presto a interessare le stesse scienze positive: aggiungendosi alle indagini condotte, per esempio, sul piano della storia, della psicologia e della sociologia delle religioni. In questa direzione si volgono studiosi come Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler e, sotto un certo rispetto, Mircea Eliade (cfr. Otto, 2010; van der Leeuw, 1975; Eliade, 2008).

C'è però un altro modo di fare i conti con la fenomenologia e, anzi, di prenderne esplicitamente le distanze, riducendola semplicemente a metodo della ricerca filosofica. Questo accade se si assume, come fa Martin Heidegger, un differente approccio: quello che è proprio della *filosofia ermeneutica*. I motivi di tale operazione sono legati anche a questioni religiose: questioni con le quali la storia dell'ermeneutica, come abbiamo visto, è intrecciata fin dalle origini e che, pure, incidono significativamente nella biografia heideggeriana. Ne nasce la possibilità di un modo ancora diverso di fare filosofia della religione, che si manifesta esplicitamente o nell'implicito.

Il progetto heideggeriano di trasformazione in chiave ermeneutica della fenomenologia fa infatti emergere un altro paradigma nell'ambito della trattazione filosofica di temi religiosi. Questi temi non sono più oggetto d'indagine intenzionale, ma sono sottoposti a un'attività interpretativa di cui la filosofia indaga le condizioni di fondo e offre, su di un piano epistemologico, garanzie di validità riguardo al discorso che li concerne. Le condizioni in questione sono messe in luce con l'analisi dell'essere dell'esserci – l'ente che noi stessi siamo – elaborata in *Essere e tempo* (Heidegger, 2005). Da tale prospettiva la descrizione dell'esperienza cristiana della vita, qual è attestata da alcuni testi del cristianesimo delle origini, offre sia una conferma delle strutture di fondo studiate dalla filosofia, sia un approfondimento e una verifica di esse (Heidegger, 2003). Inoltre, come accennavo, è pure compito della filosofia giustificare la validità dello specifico discorso che può rivolgersi alla coscienza credente. La filosofia infatti, come vien detto nella conferenza coeva su *Fenomenologia e teologia*, è in grado di fondare, in quanto ontologia generale, la legittimità di ogni indagine su forme d'essere particolari: anche su quelle modalità dell'esperienza religiosa che sono oggetto delle varie discipline teologiche (Heidegger, 1987).

Non è però soltanto così che viene elaborata da Heidegger una specifica, seppur non sempre esplicitamente dichiarata, filosofia ermeneutica della religione. A prescindere dal fatto che le categorie religiose, in particolare quelle che si riferiscono all'ambito del cristianesimo, rappresentano sovente un motivo ispiratore della sua ricerca filosofica, l'interesse che anima questo pensatore, soprattutto a partire dagli anni trenta, si concentra sulla messa in luce e sulla critica dei presupposti che caratterizzano e guidano l'intera metafisica occidentale: primo fra tutti il riferimento a un Dio inteso, comunque, come "Dio dei filosofi". L'intreccio strettissimo fra metafisica e approccio teologico – ciò che Heidegger, con una formula desunta da Kant, chiama «ontoteologia» – viene sottoposto dunque a una critica radi-

cale. E in tal modo a un “ultimo dio”, che risulterebbe l’esito della tradizione metafisica, può corrispondere la prospettiva futura di un divino che oggi semplicemente s’annuncia, che forse verrà e del quale, in ogni caso, non possiamo che restare in attesa (cfr. Heidegger, 2007).

L’impostazione heideggeriana, pur con le sue ambiguità, ha influito notevolmente sulla riflessione novecentesca in ambito religioso: sia per quel che concerne un’articolazione originale della disciplina “nell’età del nichilismo”, sia, soprattutto, per quanto riguarda lo sviluppo delle ricerche teologiche. Vi è infatti, da un lato, una filosofia della religione che, in Germania, accetta di confrontarsi con la crisi del senso (di cui è fruttuoso esempio il pensiero di Bernhard Welte e del suo allievo Bernhard Casper: cfr. Welte, 2000; Casper, 2008) e che, anche a questo scopo, intende porsi sulla scia di una teologia filosofica, pur radicalmente rinnovata (come fa, lo vedremo anche più avanti, Wilhelm Weischedel). Vi è poi, dall’altro lato, una teologia ermeneutica che vede prima in Rudolf Bultmann, e poi in Gerhard Ebeling e in Ernst Fuchs, gli autori che – per contrastare il veto posto da Karl Barth, nel suo commento (1922) all’*Epistola ai Romani*, riguardo alla possibilità di comprendere la “Parola di Dio” in relazione con le istanze degli esseri umani (Barth, 2002) – si richiamano alle riflessioni elaborate da Heidegger, rispettivamente, nella prima e nella seconda fase del suo pensiero (Bultmann, 1977; Ebeling, 1981; Fuchs, 1974; ma si veda anche, più di recente, Pröpper, 2008). Tuttavia, su di un versante più specificamente filosofico, l’impostazione ermeneutica è stata in parte soppiantata, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra e in particolare nel contesto francese, da un ritorno d’interesse per l’indagine che, sulle tematiche religiose, può essere svolta da un punto di vista fenomenologico. Dove quest’ultimo approccio non si esplicita tanto nell’ottica disciplinare di una scienza delle religioni, e neppure si risolve nell’analisi dei vissuti religiosi o di un oggetto trascendente come Dio, quanto trova compimento nella messa in opera e nella giustificazione di un percorso che, partendo da premesse filosofiche, giunge ad assumere valenza metafisica e connotati religiosi ben precisi. Al punto da suscitare la reazione di chi, come Dominique Janicaud, ha parlato a questo proposito – stigmatizzandola – di una vera e propria “svolta teologica” della fenomenologia francese (Janicaud, 1991, 1998).

È infatti in Francia, come dicevo, che si verifica un tale intreccio fra stile fenomenologico e interesse religioso. Gli autori accomunati in questo processo sono soprattutto Emmanuel Levinas, Michel Henry e Jean-Luc Marion. Diversa, certamente, è la prospettiva che emer-

ge dalle loro riflessioni, così come differente è la religione di riferimento, all'interno della quale si realizzerebbe il superamento dei confini tra filosofia e sfera religiosa. Nel caso di Levinas, anzitutto, la fenomenologia serve a mettere in luce quella soggezione all'alterità che inquieta un soggetto convinto della propria autosufficienza, frustrandone le pretese egemoniche. Si tratta di un'alterità che s'incarna anzitutto nel volto dell'"altro uomo", ma che ben presto rivela i tratti del Dio della tradizione ebraica (cfr. ad esempio Levinas, 1986). Per quanto concerne Henry, poi, l'indagine filosofica è concepita come una vera e propria fenomenologia della vita e della carne, cioè del movimento stesso dell'incarnazione. Su questa linea, nella prospettiva di un'esplicita identificazione tra fenomenologia della vita e cristianesimo, emerge il riferimento a una Vita assoluta, religiosamente connotata, in grado di offrire salvezza agli esseri umani (cfr. ad esempio Henry, 2001). Riguardo a Marion, infine, lo sforzo filosofico e la presa di distanza sia da Husserl che da Heidegger sono guidati da un radicale ripensamento del fenomeno, del dato, in termini di donazione, secondo i vari gradi in cui si realizza tale dinamica. A essa corrisponde peraltro un soggetto che dalla donazione è costituito o, meglio, è donato a sé stesso (cfr. ad esempio Marion, 2001). Non è difficile riconoscere in questo articolato processo di manifestazione fenomenica il riferimento esplicito alla categoria ebraico-cristiana di rivelazione.

Qual è dunque lo sbocco della fenomenologia della religione contemporanea, almeno se si tiene conto della riflessione di questi autori? È forse, se lo si considera non tanto su di un piano filosofico quanto nell'ottica di un confronto con i monoteismi abramitici, ciò che nel capitolo precedente abbiamo chiamato una "filosofia religiosa"? Questo giudizio, che è poi quello stesso di Janicaud, risulta a ben vedere ingeneroso. Lo è nella misura in cui, se è vero che l'ispirazione religiosa è esplicitamente assunta e guida l'indagine filosofica di Levinas, Henry, Marion, è altrettanto vero che tale indagine, utilizzando un approccio fenomenologico, si sviluppa rivendicando la propria autonomia. Di modo che l'esito religioso sembra essere per questi autori, almeno esteriormente, un punto d'arrivo in qualche misura impreveduto, non già un punto di partenza che predetermina l'intera indagine.

Non corrono però, certamente, il rischio di mescolare approccio filosofico e interesse religioso, sebbene questo interesse sia ben presente anche nella loro ricerca, due altri pensatori francesi che risultano tuttora influenti nel dibattito sia europeo che americano. Mi riferisco a Paul Ricoeur e a Jacques Derrida. Ricoeur, nonostante i nume-

rosi testi dedicati, fin dagli anni giovanili, alle categorie della Bibbia e al ruolo che esse giocano nella formazione della mentalità occidentale, è al riparo dall'accusa di assecondare una "svolta teologica" in filosofia perché ha sempre cura d'innestare sulla fenomenologia un'attività d'interpretazione. L'esercizio di quest'attività, il confronto costante con gli autori del passato, la consapevolezza dei diversi registri linguistici utilizzati nei testi sono tutti elementi che gli consentono, infatti, di mantenere in fecondo equilibrio l'interesse per una rivelazione, allo scopo di comprenderla, e la possibilità di affidarsi a essa (cfr. ad esempio Ricoeur, 1994). Analogamente Derrida, nonostante la sua attenzione per alcuni temi riconducibili alla tradizione ebraica – la parola, il nome proprio, la scrittura, la differenza, l'ospitalità, il perdono –, non può certo essere considerato un pensatore religioso, in quanto il suo approccio a tali questioni è costantemente mediato da una procedura di decostruzione. La decostruzione si esercita anzitutto nei confronti della tradizione metafisica, di cui egli smonta il dispositivo logocentrico ed elabora le ultime possibilità ancora forse insite in essa, trasformando la filosofia in un commentario infinito. Facendo questo, certamente, Derrida s'imbatte in questioni teologiche. Ma mantiene, nei loro confronti, quell'ambiguità che è propria dell'andamento decostruttivo: al tempo stesso demolendo lo spazio religioso, così come tradizionalmente è stato concepito, e alludendo tuttavia a un orizzonte che lo precede, e che può forse emergere fra le pieghe dell'analisi testuale (cfr. ad esempio Derrida, 1995).

In ciò la riflessione derridiana è espressione di quel diffuso atteggiamento, all'interno del pensiero continentale, che privilegia, riguardo a tesi consolidate, il lavoro di smontaggio piuttosto che il tentativo di offrire costruttivamente, in alternativa, nuove soluzioni. Si tratta di un atteggiamento – dettato forse dalla consapevolezza, come direbbe Mallarmé, di aver «letto tutti i libri» – che è condiviso da molti pensatori contemporanei, più o meno importanti, e che viene solitamente etichettato come "post-moderno". In quest'ottica alla filosofia – rispetto alle discipline al cui interno sarebbe davvero scoperto ed elaborato il sapere: le varie scienze, in primo luogo – è chiesto di compiere un lavoro residuale, di assumere una funzione meramente gregaria, evitando di proporre "grandi narrazioni". È questo l'approccio, un po' realistico, un po' rinunciatario, che caratterizzerebbe appunto la «condizione post-moderna», come la chiama Jean-François Lyotard (2002). Anche riguardo alla possibilità di dire qualcosa sull'ambito religioso ².

Non stupisce allora che il punto d'arrivo di questo approccio sia un pensiero "debole", per usare la ben nota formulazione coniata da

Vattimo e Rovatti (2010). Tale debolezza si esprime, in definitiva, nella rinuncia della filosofia a farsi carico di quel problema del senso di cui abbiamo parlato nel primo capitolo. Di più: a ritenere che nessun'altra istanza, *in primis* quella religiosa, sia in grado di dare risposta a tale problema. La filosofia è chiamata, così, solo a certificare un fatto: che il nichilismo è il destino della nostra epoca. E a favorire, con grande disincanto, l'adattamento a tale situazione.

C'è tuttavia un motivo ben preciso, un motivo filosofico, per cui ciò accade. Infatti né l'approccio fenomenologico né quello ermeneutico, per come li ho delineati, sono in grado di affrontare in maniera adeguata la questione del senso. La fenomenologia, per la sua struttura, rimanda a una preliminare manifestazione, quella del fenomeno appunto, che s'impone come un dato di fatto, in maniera dunque insensata, e semmai richiede – per il riconoscimento di un qualche senso in tale processo manifestativo – che vi sia l'intervento del soggetto intenzionale: che diventa dunque arbitrario creatore della sensatezza del tutto. In altre parole, il tentativo estremo di fissare una donazione previa, o il darsi fattuale del volto altrui in un'epifania originaria, non fanno altro che enfatizzare la presenza immotivata di uno sfondo al quale sarebbero appese le motivazioni dell'umano operare. Lo stesso accade per la filosofia ermeneutica, tanto più quando essa si dedica all'indagine sui mondi religiosi. Lo dimostra un recente, articolato libro di Jean Greisch, nel quale l'approccio ermeneutico viene confrontato sia con l'impostazione fenomenologica che con la prospettiva della filosofia analitica (Greisch, 2002-04).

Quello di Greisch è un percorso ampio e articolato, che si sviluppa su due piani: anzitutto l'approfondimento di alcuni aspetti dell'esperienza religiosa, in particolare di quelli che trovano la loro espressione in testi o codici; e poi lo sviluppo di ciò che potremmo chiamare un'"interpretazione dell'interpretazione", vale a dire la disamina di quegli autori che si sono confrontati da una prospettiva filosofica con la molteplicità dei fenomeni religiosi, cercando di spiegarli o di ricostruirne il senso. E tuttavia anche nella sua trattazione ciò che non tarda a delinarsi, e che non riceve risposta adeguata, è – potremmo dire – la questione riguardante *il senso stesso di quella filosofia che è in grado di cogliere e d'interpretare il senso offerto da una prospettiva religiosa*. In altre parole, se si vuole verificare fino in fondo la legittimità di questo tipo di ricerca, è necessario interrogarsi non già, soltanto, sul senso di cui sono portatori i mondi religiosi, che l'approccio ermeneutico presuppone per l'esercizio della sua attività interpretativa, bensì, soprattutto, sul senso che è proprio, o che può

essere proprio, della stessa indagine filosofica, nella misura in cui essa assume la configurazione ermeneutica.

È su questo piano che la riflessione di Greisch manifesta una lacuna: che è poi la stessa lacuna che caratterizza la tradizione ermeneutica in quanto tale. È ben lecito infatti domandarsi qual è il senso dell'attività interpretativa (di quell'attività, cioè, che si sviluppa proprio come ricerca e articolazione del senso di qualcosa di dato). Tale senso non può essere semplicemente desunto dal tema interpretato. Nel caso della filosofia della religione ciò significherebbe trasformare questa disciplina, come abbiamo visto, in una sorta di "filosofia religiosa", guidata preliminarmente da una fede. Né il senso dell'interpretazione può provenire dall'assunzione, incondizionata e indiscussa, di principi o criteri che certo orientano una particolare comprensione, ma che semplicemente s'impongono. È questo, a ben vedere, ciò che trasforma una filosofia in ideologia: l'accoglimento acritico di un senso previo, indiscusso e indiscutibile. È questo, più in generale, il paradosso del senso da cui l'ermeneutica filosofica viene a essere attraversata: il fatto che la stessa condizione capace di dar senso a un rapporto finisce per imporsi, a sua volta, in maniera incondizionata. Senza senso, appunto. Senza un perché (cfr. Fabris, 2002b, 2007).

Ma se le cose stanno così, allora la filosofia della religione di stampo ermeneutico – come espressione ultima di una filosofia della religione di tipo continentale – rischia di rivelarsi impotente nei confronti degli attuali esiti dell'indifferenza religiosa e del fondamentalismo. Perché, al pari di queste esperienze, sconta anch'essa l'incapacità di dar ragione delle sue motivazioni di fondo. Con il pericolo, dunque, di essere rimandata nel suo procedere a un destino di scelte arbitrarie, o di alimentare esiti scettici.

L'approccio analitico

La filosofia analitica della religione, come già ho accennato, è tutt'altro che un ambito d'indagine che può essere definito univocamente: sia per quanto riguarda i temi che affronta, sia per quel che concerne le forme del suo sviluppo. Ben se ne accorgono gli studiosi che hanno tentato di proporre – soprattutto nella manualistica di lingua inglese, ma anche nelle trattazioni complessive che sono recentemente comparse in lingua italiana – una panoramica generale di questo tipo di ricerca. Essi infatti o si sono concentrati sui contenuti religiosi che possono interessare un'indagine filosofica, riflettendo al tempo stesso sulle condizioni di tale indagine, oppure hanno privilegiato l'analisi di

alcuni autori o filoni di pensiero che risultano particolarmente significativi all'interno di questo dibattito.

In realtà, per mettere ordine nella materia, può essere d'aiuto ricostruire lo sviluppo della filosofia analitica della religione dal punto di vista della sua genesi e della sua articolazione storica. Come afferma con efficace metafora William Hasker, infatti, essa «ha avuto la sua gestazione negli anni quaranta, è nata nei primi anni cinquanta, ha conosciuto negli anni sessanta la sua infanzia e fra gli anni settanta e i primi anni ottanta la sua adolescenza. Si è fatta poi adulta e ha affrontato la svolta del millennio in una condizione di piena maturità, senza che vi siano ombre di declino o di degenerazione» (Hasker, 2005, p. 421. Si vedano anche, sull'argomento, Meister, 2009; Murray, 2008; Davies, 2004; Micheletti, 2002; Micheletti, 2010; Hughes, 2005). Ciò vale, naturalmente, come descrizione di un percorso disciplinare, non già come giudizio di valore (riguardante un grado di maggiore o minore "maturità") sui contributi elaborati nei vari momenti.

È tuttavia utile, se s'intende studiare più precisamente un tale percorso, distinguere *tre fasi*. La prima, che arriva all'incirca fino alla metà degli anni sessanta, vede contributi che si concentrano soprattutto sul tema del linguaggio religioso e, in particolare, sulle condizioni di sensatezza, da un punto di vista cognitivo, di tale linguaggio. In un secondo periodo, che giunge fino agli inizi degli anni ottanta, prevale invece un'indagine sui temi tradizionali della teologia filosofica, condotta comunque nelle forme, con gli strumenti e con lo stile propri, in generale, della filosofia analitica. Nel contesto contemporaneo si assiste invece a un ampliamento di temi e di approcci metodologici che rende la filosofia della religione analitica un importante interlocutore per approfondire specifici argomenti: dalla questione del pluralismo religioso alle sfide teoriche lanciate dal femminismo, dalla problematica connessione di scienza e teologia al modo in cui può essere intesa e giustificata la stessa esperienza religiosa. Analizziamo dunque queste fasi nei dettagli.

La questione che domina la *prima fase* – quella che riguarda non tanto la verità, quanto la sensatezza o meno degli asserti teologici: il fatto cioè che essi, da un punto di vista cognitivo e a partire da certe regole logiche, possono venir considerati o veri o falsi – è collegata al predominio di un modello di sapere che era stato elaborato in precedenza nell'ambito del neopositivismo logico. Come mostra con chiarezza Alfred Julius Ayer in *Linguaggio, verità e logica* (1936; cfr. Ayer, 1987) gli enunciati appartenenti al linguaggio religioso, se sottoposti al vaglio della logica formale e al criterio della verificabilità, non pos-

sono infatti essere ricondotti a quest'alternativa tra vero e falso, e risultano pertanto privi di senso. Tale constatazione, che correttamente mette in luce la specificità del linguaggio religioso, viene subito interpretata come un giudizio di condanna rivolto a chiunque parli, sia egli un semplice fedele oppure un dotto teologo, di tematiche religiose. Ecco perciò che essa suscita immediate reazioni e un articolato dibattito.

A prescindere dalle repliche formulate, soprattutto all'interno di una prospettiva confessionale, da chi si limita semplicemente a riproporre le ragioni del teismo e dell'approccio metafisico, una prima risposta a queste tesi, capace di evitare la condanna neopositivistica del discorso religioso, è quella che si basa sulla dottrina dei "giochi linguistici" elaborata da Ludwig Wittgenstein nelle sue *Ricerche filosofiche* (1953; cfr. Wittgenstein, 2009b). Com'è noto Wittgenstein, con il suo *Tractatus logico-philosophicus* (1921; cfr. Wittgenstein, 2009a), era stato il principale ispiratore della riflessione dei neopositivisti. Ora però egli è in grado di recuperare, in virtù di una concezione non più astratta e unilaterale del linguaggio, la specificità e l'autosufficienza di quelle forme di vita che, appunto, trovano espressione attraverso i vari giochi linguistici. Il linguaggio religioso è uno dei modi in cui una determinata forma di vita dell'essere umano viene a manifestarsi. Esso ha regole sue proprie, che valgono per coloro che lo usano – le persone religiose, appunto – e che da queste persone sono stabilite, applicate e incrementate.

Al principio di verificabilità delle asserzioni religiose viene dunque sostituito quello della loro appropriatezza. In tal modo è possibile sfuggire al giudizio di condanna formulato dai neopositivisti e alla loro pretesa d'imporre standard metodologici dall'esterno. Ma resta comunque il problema di giustificare la validità di tali asserzioni al di fuori del contesto nel quale sono originate: affinché non solo i credenti, ma tutti gli esseri umani siano effettivamente in grado di comprenderne il significato e, magari, di farlo proprio.

L'impostazione di Wittgenstein, enunciata nelle *Ricerche*, ha trovato più di recente in Dewi Z. Phillips e nella sua "filosofia contemplativa" un originale sviluppo (Phillips, 2009). Come tale essa risulta ben presente nel dibattito contemporaneo, fondendosi talvolta con un'ermeneutica della religione riveduta e corretta in chiave post-moderna. Tuttavia per trovare un'ulteriore risposta alla sfida lanciata dal neopositivismo, una risposta che però si collochi sullo stesso terreno da esso occupato, è necessario fare un passo indietro e tornare ai primi anni cinquanta del secolo scorso. In questo periodo si sviluppò infatti un intenso dibattito sul tema: "teologia e falsificazione", che

ebbe come protagonisti, fra gli altri, Antony Flew, Richard M. Hare, Basil Mitchell (cfr. Flew, MacIntyre, 1955).

L'occasione del dibattito venne offerta da una parabola – la parabola del giardiniere – introdotta da John Wisdom nel saggio *Dèi* (1944: cfr. Wisdom, 2010) ma adattata allo scopo da Flew. La storia è nota: di fronte a un giardino ben curato, che si apre improvvisamente davanti agli occhi di due esploratori che attraversano la giungla, il primo ne deduce la presenza di un giardiniere che lo coltiva, il secondo, non vedendo nessuno all'opera, nega questa possibilità. Essi comunque mettono in atto tutte le verifiche sperimentali che consentirebbero di decidere se, a prendersi cura del giardino, c'è o no qualcuno. Alla fine, pur in assenza di una prova a favore, il primo esploratore – il “credente” – resta comunque convinto che vi è «un giardiniere invisibile, inafferrabile, invulnerabile al filo spinato elettrificato; un giardiniere che non ha odore né fa rumore; un giardiniere che viene in segreto per accudire il giardino che ama». Dal canto suo l'altro interlocutore – lo “scettico”, come lo chiama sempre Flew – gli chiede: «Ma che cosa resta della tua originaria asserzione? Qual è la differenza fra un giardiniere invisibile, inafferrabile, eternamente sfuggente e un giardiniere immaginario, o anzi nessun giardiniere affatto?» (ivi, p. 96).

La parabola descrive in generale il destino degli asserti teologici nell'ottica di una critica di stampo neopositivistico. Non potendo essere attivata in questo caso una procedura di verifica, tali asserti risultano privi di senso. Questa, pure, è la tesi di Flew (lo è, almeno, nel testo che stiamo esaminando. Lo stesso Flew ha poi mutato opinione: cfr. Flew, Varghese, 2010). Ma ciò vale – gli replicano prima Hare e poi Mitchell – solo se si considera il discorso religioso alla stregua di un'ipotesi scientifica. Invece esso esprime un atteggiamento di fondo, un'attitudine basilare che consente di differenziare il mondo del credente da quello del non credente. Il senso, per il credente, è prima. Non dipende da regole logiche o da procedure di verifica. Anzi: è proprio questo senso preliminarmente accolto ciò che gli permette di dar valore alla vita.

Tuttavia, se portato alle estreme conseguenze, l'esito di queste risposte a Flew rischia di essere il fideismo. L'alternativa, anche in questa prima fase della riflessione di area anglo-americana sulla filosofia della religione, sembra ancora essere fra una ragione egemone, che vuole ridurre al proprio modello ogni concezione diversamente impostata, e l'assunzione preliminare di una prospettiva capace di dar senso anche al procedere stesso di questa ragione. Si comprende perché si ripropone, qui, una forte rivalità fra ragione e fede. Ma si capisce

anche – nell’ambito di questo rinnovato dibattito sul rapporto tra filosofia e mondi religiosi, del quale vengono di nuovo, ora, riconosciuti l’interesse e la dignità – che è necessario cercare nuove vie, capaci di superare l’alternativa di cui ho parlato.

Una di queste soluzioni è indicata da John Hick: un autore noto soprattutto per le sue riflessioni sul pluralismo religioso e per la proposta di governare i suoi esiti facendo riferimento a un Dio che risulta al di là dei nomi che gli esseri umani gli hanno di volta in volta attribuito. Si tratta della sua teoria della “verifica escatologica”, elaborata in *Faith and Knowledge* (Hick, 1957). Secondo Hick non è vero che solo le asserzioni scientifiche sono verificabili (o, quanto meno, sono soggette a falsificabilità). Lo sono anche i dogmi della fede cristiana. Solo che la loro verifica è rimandata alla fine dei tempi: a una dimensione, appunto, escatologica.

Un’altra via invece, filosoficamente più avvertita, è quella che viene ben presto sperimentata nella *seconda fase* dello sviluppo della filosofia analitica della religione. Si tratta di mettere alla prova la ragione sui temi che sono propri, tradizionalmente, del discorso teologico. Ciò si verifica a partire soprattutto dalla metà degli anni sessanta, a causa del venir meno di un interesse per le questioni concernenti il linguaggio religioso. Accade infatti che i filosofi che ritengono possibile un discorso logicamente fondato sugli oggetti di fede sono indotti a tentare un’effettiva trattazione, in positivo, proprio di questi temi. Magari dopo aver recuperato dalla tradizione l’idea che gli stessi predicati, se usati sul piano umano o invece sul piano divino, non devono essere intesi in maniera univoca, ma secondo analogia: estendendo cioè l’uso delle parole e applicando i concetti a una dimensione che eccede la comune esperienza.

Al contrario, i pensatori che sono convinti delle obiezioni di stampo neopositivistico non tardano anch’essi a fare un passo oltre il puro e semplice livello metodologico, sostenendo che le asserzioni religiose, soprattutto quelle concernenti il teismo, sono non tanto prive di senso quanto esplicitamente false. Si apre così un ampio spazio per lo sviluppo di posizioni scettiche – in un’accezione ben parziale del termine “scetticismo” – e per l’esplicita elaborazione, sul terreno filosofico, di tesi atee. Un efficace esempio di ateismo in quest’accezione è offerto – più che da quei testi dal taglio vagamente giornalistico che si sono recentemente moltiplicati anche nel contesto italiano – dalle opere di Kai Nielsen (cfr. ad esempio Nielsen, 2005).

Ne consegue che, in questa seconda fase della filosofia analitica della religione, si assiste allo sviluppo di un vero e proprio dibattito pro o contro Dio. Non solo nel senso della necessità di dimostrare o

negare la sua esistenza, ma nell'ottica di una definizione o di una critica dei suoi attributi e proprietà: e cercando di fare tutto ciò nella maniera logicamente più rigorosa e coerente. In particolare, come dicevo, è il teismo a venir messo sotto osservazione. Soprattutto riguardo a tre questioni che – se pur è vero, come afferma dal punto di vista cattolico Alasdair MacIntyre, che risultano interne al teismo stesso e ineliminabili rispetto a ogni sua versione (MacIntyre, 2009) – costituiscono comunque un banco di prova razionale per i suoi sostenitori. Esse sono: la compatibilità di un Dio onnipotente e buono con la presenza del male nell'universo (ciò che richiede una rinnovata forma di teodicea); la compatibilità di questo Dio con l'indipendenza degli esseri finiti (ciò che comporta una riconsiderazione, su di un terreno religioso, del problema del libero arbitrio); la necessità di parlare di un Dio così caratterizzato in termini nel contempo comprensibili per il livello umano e tuttavia a esso irriducibili (la già menzionata alternativa fra discorso letterale e discorso analogico su Dio).

Si sviluppa dunque in questo periodo, in relazione a tutti i temi che ho segnalato, un dibattito molto ampio e vivace: del quale, naturalmente, non posso seguire nei dettagli i diversi passaggi. Sono in grado semmai di proporre una generale mappatura, utilizzando come guida un recente libro di John R. Shook (2010). In esso vengono individuate e discusse cinque tipologie del discorso teologico, cioè cinque modalità di trattazione delle problematiche religiose presenti nella storia del cristianesimo e, appunto, esplicitamente rigettate dall'ateismo contemporaneo. Esse sono, nella terminologia di Shook: 1. l'indagine razionale elaborata a partire dalle Scritture (la *Theology From The Scripture*); 2. quella che muove nella sua riflessione dagli eventi del mondo (considerati come una dimensione creaturale) e che si confronta con il sapere scientifico (la *Theology From The World*); 3. quella che da questi eventi prende le mosse per dimostrare l'esistenza di un Dio trascendente (la *Theology Beyond The World*); 4. quella che sviluppa argomenti su di un piano puramente conoscitivo, attribuendo alla fede una specifica capacità epistemica (la *Theology In The Know*); 5. quella che imbecca la via della mistica, sviluppandosi a partire da un'esperienza immediata del divino (la *Theology Into The Myst*).

A tale suddivisione Shook ritiene di poter ricondurre tutte le dottrine che, nel passato e nel presente, sono state formulate in ambito teistico. Il primo modello consente infatti di pensare ogni forma di apologetica e ogni argomento (per esempio quelli a partire dalla fede degli apostoli, a partire dai segni divini, a partire dall'affermazione della divinità di Gesù) mediante cui vien fatto valere il riferimento a

una rivelazione. Il secondo paradigma consente d'interpretare, contro le concezioni di stampo immanentistico elaborate dalle scienze, le molte teorie che, per spiegare il funzionamento del mondo, fanno ricorso alla presenza di Dio e al suo impegno nei confronti del creato (si pensi all'argomento, riproposto recentemente anche da John Leslie, che deduce l'esistenza di un disegno divino dalla constatazione di specifiche regolarità nell'universo: Leslie, 1989). Alla terza tipologia possono essere ricondotti quegli argomenti che (come le cinque vie di Tommaso d'Aquino, la cui strategia è stata recentemente ripresa anche da Richard Swinburne: cfr. ad esempio Swinburne, 1979, 1994) inducono, per spiegare i processi naturali, ad ammettere l'esistenza di un essere soprannaturale, trascendente. Il quarto modello consente di comprendere significativi filoni di pensiero, come quello rappresentato nel contesto contemporaneo dall'"epistemologia riformata" di Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff: per i quali la credenza nell'esistenza di Dio, e insieme con essa anche altre importanti credenze religiose, risulta «propriamente basilare» (nella misura in cui si tratta di una credenza che può essere accettata senza che sia necessario basarla su altre credenze: cfr. Plantinga, Wolterstorff, 1983. Per un approfondimento si veda Di Gaetano, 2006). La quinta forma individuata da Shook costituisce infine il comun denominatore di tutte le concezioni che contestano il privilegio del conoscere nel rapporto con Dio e ne attribuiscono piuttosto la possibilità all'esperienza personale e alla fede. Il tema dell'esperienza religiosa viene dunque profondamente ripensato: come accade per esempio nella riflessione di William Alston (1991).

Risulta chiaro che il tema di fondo di questa seconda fase della filosofia analitica della religione è il rapporto tra fede e ragione. Si tratta però di un rapporto istituito in modo tale che, salvo alcune eccezioni, è l'approccio razionale ad avere il sopravvento. Accettando il rischio di ridurre, con grande preoccupazione del credente, lo spazio stesso della fede. Infatti, per raccogliere la sfida della conoscenza scientifica e di quell'ateismo che ai risultati di essa fa riferimento, viene prescelto il terreno di un argomentare condotto da una ragione filosoficamente neutrale. E se ciò risulta all'apparenza promettente, e capace di favorire un dibattito liberale anche sulle tematiche religiose, nella realtà è conseguenza dell'implicita assunzione di un presupposto tutt'altro che giustificato. Si tratta dell'idea, dal sapore vagamente gnostico (cfr. Magris, 1997; Jonas, 2011), che comprendere davvero il significato delle proposizioni religiose vuol dire accoglierle. Più ancora, si tratta dell'assunto per cui capire e usare con correttezza la parola "Dio" comporta in qualche modo un credere in lui: dal momen-

to che nessun essere razionale può sfuggire alla capacità di convincimento di una prova valida.

Emerge dunque l'idea che il conoscere sia in grado di suscitare la fede. Che è una possibilità che si è riproposta più volte nella storia del pensiero, intrecciandosi con l'idea che l'approccio teorico avesse un'immediata capacità di coinvolgimento anche sul piano dell'azione. Ma si tratta, a ben vedere, di un assunto che risulta problematico da due punti di vista. Anzitutto perché comporta la riduzione della fede a una forma di credenza conoscitivamente orientata. Dei vari modi cioè in cui può essere inteso il verbo "credere", e che abbiamo discusso nel secondo capitolo, qui rimane solo la modalità doxastica di un "credere che": suscettibile, in quanto identificato in ultima analisi con una sorta di opinione, di essere integrato da più robuste giustificazioni razionali. Il secondo motivo, poi, è dovuto al fatto che presupposto di quest'idea è il privilegio delle procedure di spiegazione – spiegazione degli eventi del mondo a partire da Dio; di Dio nell'ottica dei suoi attributi; delle condizioni della sua stessa esistenza – rispetto alla ricerca di senso che può animare l'essere umano. Si tratta di un privilegio che si trasforma in una vera e propria pretesa di sostituire il senso con la spiegazione, e che consente di comprendere perché la filosofia analitica della religione, soprattutto in questo secondo periodo, si configura come una teologia filosofica: secondo l'accezione che ho discusso nel capitolo precedente.

Infine nella *terza*, attuale *fase* della breve storia della filosofia analitica della religione ciò che emerge è un panorama tanto vivace quanto articolato. E perciò di difficile sistematizzazione. Per un verso, infatti, continuano a proporsi un interesse per problematiche di tipo epistemologico e linguistico, e un'elaborazione di argomenti razionali concernenti la dimensione religiosa. Per altro verso, riconoscendo nell'impostazione del teismo una certa unilaterale culturale e metodologica, la ricerca viene ampliata in direzioni precedentemente imprevedute.

Un esempio della prima tendenza è dato dal cosiddetto *tomismo analitico*. Esso può venir definito, in termini generali, come quel filone di pensiero «che mette in mutua relazione stili e preoccupazioni della recente filosofia anglosassone con concetti e temi condivisi da Tommaso e dai suoi seguaci» (Haldane, 2005, p. 918. Sull'argomento si vedano in italiano Micheletti, 2007; Ventimiglia, 2012). Vi è qui, come afferma John Haldane, la possibilità di sperimentare una sintesi tra forma analitica e contenuto tomistico. Ed è interessante vedere come quest'esigenza – che pure viene esplicitamente rivendicata, in

maniera organica, solo nel dibattito contemporaneo – sia tuttavia ben presente fin dagli anni cinquanta in pensatori, per esempio, come Peter Geach e Antony Kenny.

L'altra tendenza, molto più variegata, consiste invece nella fioritura di particolari interessi che dischiudono nuovi orizzonti alla ricerca filosofico-religiosa. Parlo anzitutto dei problemi che, rispetto a un approccio prevalentemente teistico, vengono sollevati dall'*incontro con le cosiddette religioni orientali* (soprattutto il buddhismo, nelle sue diverse forme, il taoismo e lo shintoismo). Queste risultano infatti esperienze del divino nelle quali non c'è spazio per un uso vero e proprio della categoria di "trascendenza", e che dunque sembrano relativizzare gli sforzi precedentemente compiuti nell'ottica di una teologia cristiana. L'attenzione a tali, ulteriori esperienze comporta poi la necessità di rilanciare – al di là di ogni esito fondamentalistico, così come ben oltre, anche, il pluralismo religioso teorizzato da Hick (1982) – la prospettiva di un autentico *dialogo fra le religioni*. Delle condizioni di questo dialogo l'indagine filosofica è chiamata, appunto, a farsi garante (lo vedremo anche noi nel capitolo conclusivo). Vi sono inoltre direzioni di ricerca che vogliono mettere a confronto le dottrine religiose con quanto viene elaborato autonomamente dalle *scienze della natura* o sul terreno dell'etica: nella misura in cui tali dottrine, per i fedeli, hanno notevoli riflessi su questi due ambiti (cfr. ad esempio Dennett, Plantinga, 2011). E infine non mancano esempi di applicazione dello stile analitico ai modi in cui, anche sulla scia di analoghe ricerche compiute nel vecchio continente, il problema del divino è stato affrontato in un'*ottica femminista*: contribuendo ulteriormente a discutere l'approccio del teismo.

Concludendo, il panorama della filosofia analitica della religione si presenta oggi, certamente, in piena e rigogliosa maturità: come affermava Hasker. Ma insieme risulta attraversato, nelle sue linee di tendenza più significative, da un desiderio di apertura e di confronto verso le molteplici forme che l'esperienza religiosa ha assunto e che può tuttora assumere. In ciò, per un verso, emerge la possibilità di quella feconda contaminazione con l'approccio continentale di cui ho parlato prima: una contaminazione che ha come base comune, quanto meno, la critica alla metafisica tradizionale e al suo approccio ontoteologico. Per altro verso, invece, l'apertura in questione spinge a considerare in maniera diversa, rispetto alle posizioni di un pur raffinato ateismo, quell'atteggiamento scettico che fa da contraltare a ogni discorso su Dio. In parallelo con quanto accade nel contesto continentale.

Il pensiero scettico tra analitici e continentali

Ma di quale forma di scetticismo si tratta? La domanda è giustificata per il fatto che non esiste solamente, nella storia del pensiero occidentale, quello scetticismo distruttivo che volge le proprie armi contro ogni pretesa dogmatica. Certo: nella filosofia contemporanea, e in particolare nella riflessione su tematiche d'interesse religioso, si è più volte riproposto un punto di vista scettico inteso secondo quest'accezione. Lo abbiamo visto nelle pagine precedenti. In ambito continentale esso è emerso come conseguenza dei modi di pensare connessi alla condizione post-moderna; nel contesto analitico esso si è imposto quale sfondo per l'esercizio della militanza atea. Abbiamo visto anzi, tanto in un caso quanto nell'altro, come l'assunzione di una prospettiva scettica appaia in buona parte scontata, nella misura in cui sia la fenomenologia, sia la filosofia ermeneutica, sia la stessa teologia filosofica d'impostazione analitica finiscono per affrontare in maniera inadeguata, ciascuna a suo modo, il problema del senso: restando perciò indifese nei confronti di quelle tendenze distruttive di cui lo scetticismo, su di un piano conoscitivo, è espressione e il nichilismo è etichetta globale. E tuttavia – lo ripeto – in filosofia non c'è solo questo modo d'intendere e di praticare un pensiero scettico.

Lo mostra il dibattito contemporaneo. Ma, prima ancora, è la filosofia di Immanuel Kant a offrire le categorie che consentono di pensare adeguatamente questa situazione. Nella *Critica della ragion pura* (e, più precisamente, nel capitolo II del libro II della *Dialettica trascendentale*, dedicato all'"Antinomia della ragion pura": cfr. Kant, 2004a) Kant distingue due modi di praticare lo scetticismo: il *metodo scettico* e lo *scetticismo* vero e proprio. Il metodo scettico è un'indagine preliminare che vuole sgomberare il campo da argomentazioni scorrette, allo scopo di definire in maniera costruttiva le condizioni di possibilità di un discorso filosofico universalmente valido. Lo scetticismo vero e proprio è invece espressione di una volontà di distruzione, che finisce per impedire il raggiungimento di qualsiasi conoscenza stabile.

Applicata alle tematiche religiose prese in esame nella *Dialettica trascendentale* (prima fra tutte Dio: l'"Ideale trascendentale"), questa distinzione sottolinea una volta di più che Kant non intende affatto eliminare la possibilità di un discorso filosofico su Dio, ma piuttosto vuole compiere un esame critico delle concezioni metafisiche che lo riguardano, per poi riprendere la questione su di un altro terreno. Tale intento lo condurrà, qualche anno dopo, a indagare la religione «entro i limiti della sola ragione» (Kant, 2004b). In sintesi, come ho

già accennato, ciò significa che per Kant la filosofia non ha semplicemente il compito di mettere in questione i dogmi religiosi, riprendendo la prospettiva di Hume, né di elaborare un concetto di religione derivandolo dalla (in tedesco: *aus*) semplice ragione, sulla scia di quanto aveva fatto la teologia filosofica. Essa muove invece dall'individuazione di un vero e proprio *limite* del pensiero. *All'interno* di questo limite il dogma è interpretato con strumenti razionali; *all'esterno* di esso vi è spazio per una rivelazione religiosa, che viene considerata dunque indipendente da ciò che riguardo a essa la ragione è in grado di affermare. Il metodo scettico serve appunto a definire questo limite.

La distinzione kantiana mira insomma a individuare la possibilità di un uso dello scetticismo diverso rispetto a quello che si realizza nella contrapposizione ad assunti dogmatici e che al di là di questa contrapposizione non riesce ad andare. Di più: consente di comprendere, se applicata al dibattito contemporaneo, una linea di tendenza ben presente sia in Europa che nel continente americano. Si tratta di un'impostazione che s'affianca ad altri sviluppi in ambito filosofico-religioso e cerca di evitare alcune difficoltà in cui essi s'imbattono.

Quasi due secoli dopo le riflessioni di Kant un altro autore tedesco, Wilhelm Weischedel (che è anche il curatore presso l'editore Suhrkamp della *Kants Werkausgabe*), scrive infatti un breve testo intitolato *Il problema di Dio nel pensiero scettico* (1976: cfr. Weischedel, 1997). In esso egli elabora quella «filosofia scettica della religione» che più estesamente aveva sviluppato nella parte conclusiva della sua opera *Il Dio dei filosofi* (1988-94). Dal suo punto di vista lo scetticismo «è la concezione filosofica in cui tutto appare problematico» (Weischedel, 1997, p. 10). Ma non solo nel senso di quella «fondamentale *sfiducia* nella capacità del conoscere umano» che nella situazione contemporanea «tende al dominio assoluto» e che manifesta la nostra condizione di esseri situati «all'ombra del nichilismo». Al contrario, per Weischedel, lo scetticismo dev'essere inteso come qualcosa di «aperto», nell'ottica di ciò che egli definisce «l'interrogare radicale». Anzi: per lui «l'esperienza fondamentale del pensiero, oggi, è proprio l'esperienza della problematicità radicale» (ivi, p. 13).

Ma che cosa significa quest'affermazione? Vuol dire appunto alludere alla possibilità che il pensiero si presenti come apertura a una dimensione ulteriore. Lo può essere nella forma dell'interrogare, dell'interrogare radicale appunto. Ma se pensare è interrogare, esiste prima di esso un mistero che va interrogato. Il pensiero è dunque aperto anzitutto al mistero. Dice Weischedel: «Non ci sarebbe interrogare radicale se non ci fosse, a sollecitarlo, il mistero. La realtà del

mistero rientra perciò nel pensiero scettico come sua parte costitutiva» (ivi, p. 22).

Proprio in questo modo, cioè come mistero che spinge a interrogare, Weischedel interpreta il concetto di “Dio”. Dio non è qualcosa che può essere definito nei suoi dettagli: è lo spazio aperto a cui si rivolge ogni interrogare che si sviluppa nell’ambito del pensiero scettico. Nasce così la possibilità di una «teologia filosofica all’ombra del nichilismo»: quella che Weischedel stesso intende elaborare. Si tratta di una teologia filosofica che si discosta sia dal modo in cui la tradizione ha inteso questa disciplina, sia dalla versione che ne offre la filosofia della religione analitica. Secondo Weischedel, infatti, il Dio che s’annuncia nei termini di un mistero non può affatto essere concepito come oggetto, bensì si presenta come problema. E come problema è qualcosa che viene incontro all’essere umano: ma solo se l’essere umano fa esperienza dell’interrogare radicale; solo se fa pratica di una positiva forma di scetticismo.

Un’impostazione analoga, che consente di far emergere tutte le difficoltà del teismo nell’ambito della filosofia analitica, e che vuole collocarsi al di là dell’alternativa fra una critica della religione e un uso apologetico della ragione, è quella recentemente presentata dal filosofo canadese John L. Schellenberg. Schellenberg ha pubblicato in quattro anni una trilogia nella quale è delineata la sua proposta di radicale rinnovamento nel modo di concepire l’esperienza religiosa. I libri che compongono questa trilogia sono: *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (2005), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism* (2007) e *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion* (2009), tutti editi dalla Cornell University Press (Ithaca-London).

Che cosa intende Schellenberg, dal canto suo, con il termine “scetticismo”? Lo scetticismo che egli sviluppa è rivolto anzitutto, con intenzione distruttiva, verso l’atteggiamento della credenza e il valore cognitivo che a essa viene comunemente attribuito. Tale prospettiva viene sviluppata da Schellenberg nel libro *The Wisdom to Doubt*: non a caso volto, come afferma il sottotitolo, alla «giustificazione di uno scetticismo religioso». Ma non è solamente questo atteggiamento scettico, negativamente critico nei confronti della concezione doxastica della credenza, ciò che viene messo in opera dal filosofo canadese. Anche attraverso una precisa distinzione tra credenza e fede Schellenberg elabora un’idea positiva, costruttiva, dello stesso scetticismo, trasformandolo in un approccio capace d’istituire quella nuova forma religiosa che potrà caratterizzare uno stadio più maturo dello sviluppo del genere umano. Ne sono una riprova le ri-

flessioni contenute in *The Will to Imagine* – il cui sottotitolo fa riferimento, significativamente, alla «giustificazione di una religione scettica» – e, per il pubblico italiano, la sintesi delle sue tesi contenuta nel volumetto *Lo scetticismo come inizio della religione* (Schellenberg, 2010; sulle due concezioni dello scetticismo si veda Schellenberg, 2007, p. XII).

In che modo, concretamente, una tale “religione scettica” può essere elaborata? In che modo lo scetticismo può configurarsi davvero «come inizio della religione»? Per Schellenberg è necessario anzitutto un «Gestalt *shift*»: un cambiamento nel nostro modo di pensare le questioni religiose. Esso si realizza in tre passaggi: recupero della capacità immaginativa; individuazione dell’“ultimismo” come elemento comune delle varie concezioni religiose; inserimento dell’esperienza religiosa in un contesto di tipo evolutivo.

A differenza infatti di quanto è accaduto nel vecchio continente, soprattutto nell’Ottocento, il ripensamento dell’approccio religioso tradizionale e il tentativo di costruzione di una nuova mentalità in materia di religione non si verificano cercando di purificare la dimensione della credenza dai gravami della rappresentazione, allo scopo di liberare tale credenza dal rischio dell’idolatria e di trasformarla in una fede il più possibile “pura”. Per Schellenberg, al contrario, è proprio la capacità umana di crearsi immagini della sfera divina ciò su cui si può fondare un nuovo stadio della religione: una religione non più vincolata a specifiche dottrine o dogmi, ma tale da assumere consapevolmente le immagini *in quanto* immagini, facendone l’espressione di un ambito di valori e di senso irriducibile a determinazioni puramente conoscitive. È dunque su tale capacità immaginativa – potremmo dire: su questa capacità di elaborazione del mito – che si fonda in Schellenberg la nozione di “fede”. Si tratta di una fede basata sull’immaginazione, e non sulla credenza: nella misura in cui, così facendo, lo specifico della religione risulta meglio salvaguardato di quanto non consenta l’approccio conoscitivo. Ecco in che modo, dunque, la fede è in grado di corrispondere adeguatamente a ciò che Schellenberg chiama “ultimismo”: l’esigenza che vi sia una realtà ultima, su di un piano sia metafisico che assiologico, in relazione alla quale un bene ultimo può essere acquisito.

A supporto di quest’idea di fede immaginativa, capace di generare una vera e propria “religione scettica”, Schellenberg introduce una concezione dinamica, propriamente evolutiva della cultura umana. Infatti tale cultura non è qualcosa di fisso, ma si configura, anche sul piano dell’elaborazione religiosa, nei termini di un vero e proprio sviluppo, permettendo agli esseri umani, attualmente ancora fermi a un

primo stadio di tale elaborazione, di attingere in prospettiva a una concezione più consapevole e matura della religione stessa. Ecco perché in Schellenberg è ben viva la fiducia che, al di là del possibile esaurirsi di un interesse religioso, al di là delle contemporanee interpretazioni o reinterpretazioni dei processi di secolarizzazione, la religione è in grado di rinascere in una nuova forma.

Concludendo, la presenza di un'interpretazione positiva, costruttiva dello scetticismo fra analitici e continentali consente non solo di mettere in luce i limiti di un approccio unilateralmente oggettivante alle tematiche religiose, ma anche – sia pure scontando qualche ingenuità, su cui non posso qui soffermarmi – di recuperare nuovi spazi per la fede. Resta però ancora aperta la questione di fondo, a partire dalla quale sta o cade il progetto di una filosofia delle religioni degna di questo nome. Si tratta del problema di come effettivamente realizzare, all'interno di una prospettiva filosofica, il corretto equilibrio fra ciò che delle religioni viene pensato e giustificato dalla filosofia, e ciò che viene invece propriamente vissuto e condiviso nell'esperienza religiosa. Si tratta, in altre parole, di evitare sia un razionalismo riduzionistico, sia un fideismo chiuso in sé stesso: ambedue espressioni, a ben vedere, di una mentalità fondamentalistica e incapaci di confrontarsi con un'indifferenza sempre più diffusa. Si tratta, insomma, di far dialogare davvero atteggiamento filosofico e mondi religiosi, sulla base della loro comune vocazione. Su ciò intendo dire qualcosa nell'ultimo capitolo.

Filosofia delle religioni nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi

Verso un nuovo modello di filosofia delle religioni

Bisogna dunque interrogarsi su come mettere in relazione, correttamente, atteggiamento filosofico e mondi religiosi, evitando gli esiti aporetici che sembrano caratterizzare anche molte indagini recenti. Ciò induce a riprendere, anzitutto, la riflessione epistemologica condotta nel CAP. 3. Insieme a tale riflessione, però, è necessario svolgere un ulteriore lavoro, più concreto. Bisogna individuare i modi in cui l'approccio filosofico, vale a dire quello di una filosofia delle religioni così concepita, può contribuire a un cambiamento di mentalità rispetto alle tendenze che dominano nel presente: nell'epoca, come abbiamo visto, dell'indifferenza religiosa e dei fondamentalismi.

I due compiti, in verità, sono strettamente collegati, nonostante il primo abbia il sapore di un approfondimento scientifico e il secondo rimandi a un agire che va svolto in concreto. Ciò che li unisce è la necessità di reimpostare la questione del senso. Di farlo senza ritenere che le spiegazioni, pur adeguate, siano in grado di rispondere a tale questione e, insieme, senza identificare ciò che dà senso con qualcosa che s'impone, a sua volta, in maniera insensata. Il tema del senso, della dimensione al cui interno traggono motivazione l'agire e il pensare degli esseri umani, è infatti ciò che può accomunare sia l'atteggiamento filosofico che l'esperienza religiosa. Solo che è diverso il modo in cui i due ambiti vi si rapportano.

Aver chiara tale diversità è condizione per non cadere in aporie, per non imboccare vicoli ciechi, ma anche per istituire il giusto rapporto tra filosofia e mondi religiosi. Si può descrivere la situazione in cui ci troviamo oggi, riguardo a questo rapporto, individuando una secca alternativa, peraltro ben conosciuta dai modelli di filosofia della religione del passato e del presente. O l'indagine filosofica rivendica la capacità di creare prospettive di senso: e allora finisce per produrre miti e rischia di farsi discorso ideologico; o si appoggia a un senso

che è creato altrove e ne fa l'esegesi: ma così viene a trovarsi in una posizione subordinata, esibendo la propria debolezza. Nel primo caso la filosofia opta per un proliferare di punti di riferimento, che possono essere assunti o cambiati a piacere; nel secondo manifesta la sua difficoltà a interrogarsi fino in fondo sul perché delle cose. Da un lato non può sfuggire al relativismo; dall'altro si scopre funzionale allo sviluppo di una prospettiva fideistica. E così il suo approccio – stretto fra il compito di costruire orizzonti di sensatezza e l'accoglimento, più o meno prudente, di prospettive di senso elaborate da altri – finisce per risultare affatto inadeguato al confronto con le dinamiche oggi predominanti nei mondi religiosi.

Bisogna dunque mutare impostazione. Bisogna porre anzitutto il problema del corretto equilibrio, dell'adeguato bilanciamento fra queste due modalità possibili – filosofica e religiosa – dell'esperienza umana. Lo si può fare approfondendo ulteriormente il modo in cui la questione del senso è assunta nei due ambiti. Lo si deve fare dal momento che tale questione è tutt'altro che eliminabile: tanto più in un'epoca come la nostra che – lo abbiamo visto alla fine del CAP. 2 – vede emergere da più parti una vera "lotta per il senso". È necessario insomma mettere in luce gli elementi comuni che, nonostante i diversi modi di elaborare la questione del senso, uniscono atteggiamento filosofico ed esperienza religiosa. Il farlo può consentirci d'indicare vie precise per oltrepassare la situazione di stallo – tutt'altro che pacifica, come possiamo vedere, ma carica di tensioni – che si determina oggi tra una realtà secolarizzata e una serie di contesti religiosi sempre più costretti sulla difensiva, e dunque sempre più aggressivi.

A questo scopo, però, bisogna abbandonare il terreno puramente descrittivo. E anche da questo punto di vista il riferimento alla filosofia può avere una qualche utilità. La può avere, in particolar modo, non solo mostrando un'analogia strutturale fra la sua impostazione e ciò che emerge in molti comportamenti religiosi, ma soprattutto motivando a una comprensione sempre più profonda di tali comportamenti: nell'ottica di quella costitutiva apertura, di quella capacità di trasgredire la condizione umana che, sia pure in modi diversi, contraddistingue sia la ricerca filosofica che l'esperienza delle religioni.

Filosofia, religioni e problema del senso

Ripeto: se si vuol promuovere un diverso modo di collegare atteggiamento filosofico e mondi religiosi, onde evitare, per un verso, la confusione dell'indifferenza e, per altro verso, ogni sorta d'irrigidimento fon-

damentalistico, è necessario trovare anzitutto il giusto equilibrio nella relazione che può unire questi due ambiti. Nei modelli che abbiamo precedentemente preso in esame, così come in molti passaggi storici che abbiamo discusso, era proprio questo bilanciamento a risultare a rischio. Le soluzioni che venivano proposte erano infatti instabili. Oscillavano tra la possibilità di riportare l'atteggiamento filosofico nell'alveo di una religione (come accadeva con la filosofia religiosa) e l'eventualità di legittimare quest'ultima grazie al primo: grazie cioè all'autonomo sviluppo di un sapere che si riteneva capace di spiegare le condizioni della fede (ciò che avveniva con la teologia filosofica, comunque essa fosse configurata). Il risultato più o meno esplicito era il tentativo, da parte di ciascun approccio, di annullare lo spazio richiesto dall'altro. Si comprende quindi l'emergere, soprattutto a partire dall'epoca moderna, di una crescente rivalità, se non addirittura di un'inimicizia mortale, fra ciò che veniva elaborato da una mentalità filosofica (che ben presto si sviluppava in una direzione scientifica) e quanto era invece custodito e tramandato dai contesti religiosi: perché l'un versante era avvertito come una minaccia per l'altro.

L'idea di una subordinazione del sapere alla dimensione della fede – e alla stessa riflessione teologica che a partire dalla fede può essere svolta – non può infatti essere pacificamente accettata in un'epoca che, come la nostra, è erede delle istanze della modernità. Il rischio, anzi, è che si ripropongano subito quelle intenzioni emancipative che conducono, rivendicando in maniera unilaterale l'autonomia del pensiero filosofico, a un abbandono dell'interesse religioso. Né sono oggi efficaci, per evitare questo rischio, il richiamo all'idea di un'*anima naturaliter religiosa* o la sottolineatura del fatto che, proprio a causa della sua finitezza, il sapere umano richiederebbe di veder appagate le proprie aspirazioni in una dimensione ulteriore, infinita, a esso irriducibile. Si tratta infatti di manovre di retroguardia. Perché alla tesi della natura religiosa dell'essere umano può essere contrapposta – in maniera uguale e contraria – quella di un suo carattere strutturalmente irreligioso; contro la concezione per cui il finito deve trovar compimento nell'infinito, o quanto meno da esso risulta inquietato, si può far valere l'idea di un finito che “non manca di nulla”, che si basta da sé. Proprio nel suo essere fatto di tempo. Nonostante l'oscillare di gioie e dolori – con un saldo in cui, spesso, i dolori sono maggiori delle gioie – a cui costantemente è esposto.

D'altronde anche la tesi di una filosofia capace di dar ragione dell'esperienza religiosa in tutti i suoi aspetti si rivela insostenibile. Nella chiusura in sé del pensiero, infatti, chi viene a perderci è anzitutto il

pensiero stesso: perché tradisce quella dinamicità, quell'eccedenza, quella spinta al trascendimento verso altro da sé che lo caratterizza nel suo concreto esercizio e nella sua stessa storia. Nel contempo, poi, ciò che viene indebitamente mortificato è la tendenziale autosufficienza dei mondi religiosi. Che comunque trova molti modi per farsi valere di nuovo: non ultimo quello di cui è espressione la mentalità fondamentalistica.

Se dunque non funzionano né i tentativi di subordinazione, né le velleità di sostituzione, allora per instaurare un giusto rapporto tra filosofia e religioni può forse essere seguito quale filo conduttore il problema del senso. Lo abbiamo visto: la domanda di senso è quella che può sorgere anche quando le spiegazioni sono già date. Essa mi coinvolge, e mi coinvolge in prima persona, nella misura in cui la richiesta di un perché è completata, di solito, dalla richiesta del motivo per cui il qualcosa che accade accade proprio a me. D'altra parte la risposta a tale domanda non sempre pare a tono. Essa non offre soluzioni precise, non dà ricette di pronto uso. Indica al contrario, con diversa strategia, un contesto più ampio al cui interno includere la mia situazione, un quadro narrativo nel quale inserire determinate vicende, una dimensione diacronica capace di offrirmi orientamento.

Rispetto a ciò, e a differenza di quanto abbiamo visto solitamente accadere, l'indagine filosofica può riconoscere di essere a sua volta inserita in un contesto sensato: invece, appunto, di porsi essa stessa come luogo assoluto d'istituzione, di creazione del senso. Lo può fare muovendo dalla consapevolezza del carattere relazionale del suo stesso procedere. Di più: può rendersi conto del fatto che questo procedere consiste proprio in una messa in opera di relazioni. E che in virtù di tale carattere la filosofia risulta espressione specifica di quella relazionalità ch'è propria, più in generale, dell'essere umano. Da qui risulta giustificato – sulla base della fedeltà nei confronti di ciò che viene richiesto all'agire di ciascuno: una situazione che oggi è sovente chiamata di "autenticità" – concepire e praticare in questa forma l'indagine filosofica.

Così facendo tale indagine riconosce di essere in grado, certamente, di aprire contesti di senso. Ma comprende altresì che questi contesti perdono il loro valore e la loro funzione se risultano semplici proiezioni dell'essere umano. Lo abbiamo visto all'inizio: la mentalità nichilistica è proprio la conseguenza di tale convinzione. Essa non conduce solo a esiti relativistici, ma soprattutto a un atteggiamento d'indifferenza nei confronti di qualunque esito possa prefigurarsi. Si tratta in definitiva di un'indifferenza tra bene e male, tra vita e morte,

tra sensato e insensato. Infatti, come afferma il già citato Jean Paul, «se ogni io è padre e creatore di sé stesso, perché non può essere anche il proprio angelo sterminatore?» (Jean Paul, 1997, p. 28).

Al posto di questa prospettiva unilaterale, espressione di pretese superomistiche, per la quale l'orizzonte di senso è qualcosa di posto dallo stesso filosofare, è possibile far valere un'altra idea: l'idea per cui a una dimensione di senso siamo in grado di rapportarci in modi diversi da quelli della sua arbitraria istituzione. Possiamo invece metterla in opera scoprendo di esservi già sempre inseriti. Ciò, anzi, è necessario se vogliamo che una logica del senso possa funzionare. Bisogna infatti che ciò che dà senso risulti preliminare rispetto a ciò che questo senso riceve. Certo: non è detto che tale rapporto si attui nelle forme religiose che sono proprie di una rivelazione o richieda la presenza attiva di uno sfondo trascendente. Esso si realizza ugualmente, per esempio, nei modi dell'appartenenza a una storia comune, a una specie, a un contesto vitale: a tutto ciò che va oltre l'individuo isolato, apparentemente padrone di sé e del suo mondo.

Per esprimerci con un'immagine: la bussola non è il nord. Lo indica, non già lo crea. E proprio in tal modo permette l'orientamento. Allo stesso modo l'indagine filosofica, così come ha avvalorato la concezione individualistica oggi predominante, è in grado anche di legittimare e di sostenere con migliori argomenti l'altra prospettiva: quella per cui essa stessa si pensa inserita in una dimensione relazionale. In questa lettura filosofare significa accogliere e prolungare contesti di relazione, muoversi al loro interno, realizzarli, studiarne la particolare grammatica, rielaborarli a partire da ciò che è avvenuto nei vari momenti della storia del pensiero. Ecco come la filosofia può mostrarsi capace di confrontarsi in maniera corretta con la dinamica del senso. Lo deve anzi fare: nella misura in cui, ripeto, nel far ciò tale indagine risulta espressione della struttura relazionale ch'è propria dell'essere umano.

E tuttavia ne è un'espressione specifica. Perché specifica dell'atteggiamento filosofico è la messa in opera di una duplice modalità di relazione: quella che si rivolge ad altro (agli ambiti d'interesse del filosofare); quella che si dirige alla relazione stessa che il filosofare mette in opera. Ecco il motivo per cui, volendo introdurre un'altra immagine, la ricerca filosofica è al tempo stesso "dentro" e "fuori" lo stesso carattere relazionale che la contraddistingue. Anzi, più in generale, è il modo in cui l'essere umano è in grado di essere, tendenzialmente, "dentro" e "fuori" sé stesso. Capace di mettere in opera ciò

che di lui è proprio oppure di tradire la sua stessa natura: fissandola come semplice dato, come oggetto di un'indagine, e perdendo in tal modo la possibilità di coglierne il senso.

L'indagine filosofica sperimenta dunque, nel suo procedere, un duplice movimento: si trova, da un lato, coinvolta in un ampio contesto relazionale, definibile secondo vari livelli, a partire dal quale il suo stesso procedere trova senso; risulta, dall'altro lato, in grado di staccarsi da esso, di oggettivarlo, di contemplarlo, di teorizzarlo, facendo però venir meno, in questa operazione di distacco, tutta la sua capacità attrattiva. La volontà di conoscere mette infatti fra parentesi – per essere “oggettiva”, cioè commisurata al proprio oggetto – la motivazione che la guida; la sua tendenza all’“avalutatività” cerca di nascondere – invano – le valutazioni da cui è mossa. Il risultato di questo processo di elaborazione teorica, se portato all'estremo, è l'indifferenza: nei confronti dei rapporti che mi legano a un determinato tema; nei confronti, in fondo, di questo stesso tema.

Una siffatta ambiguità, una tale oscillazione sono proprio gli aspetti che distinguono l'agire del filosofo rispetto all'esperienza di chi è coinvolto, invece, in una dimensione religiosa. La persona religiosa vive infatti nella relazione e della relazione. Lo dichiara, come abbiamo visto nel terzo capitolo, l'etimologia della stessa parola *religio*, con il suo riferimento a un legame preliminare. Religioso è dunque l'ambito in cui si realizza anzitutto un'aderenza immediata al contesto relazionale che offre senso alla vita del fedele. Certo: è possibile (anzi: è auspicabile) che il fedele stesso s'interroghi sulle condizioni e sui modi della propria appartenenza religiosa. La teologia, come abbiamo visto, è proprio l'elaborazione ultima di questi interrogativi nelle forme di una conoscenza e con il ricorso, anche, a categorie filosofiche. Ma pur se tale aderenza viene indagata e approfondita, il risultato finale – l'adesione esplicita a una prospettiva di senso – è in qualche modo sempre garantito. Lo è nella misura in cui il fedele, se è e resta tale, considera il proprio orizzonte di senso come qualcosa di sempre già dato e fin dall'inizio lo accoglie: anche quando volge il suo desiderio di conoscere alla stessa dimensione religiosa alla quale appartiene.

Non c'è dunque, in questo caso, un'oscillazione tra “dentro” e “fuori”. Non c'è rischio d'insensatezza a seguito di un cambio di prospettiva dello sguardo umano. Perché il fedele, se è davvero tale, ha scelto di aderire a una certa forma di relazione. Ecco il motivo per cui egli si colloca sempre all'interno della propria dimensione religiosa: una dimensione in cui il collegamento ha comunque il sopravven-

to sulle possibilità di distacco. Vi si colloca anche quando la mette in questione, anche quando s'interroga sul senso della propria vita. Lo dimostra, nel contesto biblico, il personaggio di Giobbe: il quale si chiede, certo, il senso delle sofferenze che lo hanno inspiegabilmente travolto, ma – appunto perché rimane fedele alla propria dimensione religiosa – è a Dio stesso che rivolge questo interrogativo.

La religione è dunque uno specifico modo di vivere l'esperienza relazionale che coinvolge gli esseri umani. Di viverla facendo sì che la possibilità di una separazione – anche nei confronti di ciò che ci caratterizza; anche nei confronti di noi stessi – non abbia mai l'ultima parola. Perciò il fedele vive sempre nel senso. Per lui, anzi, l'ultima parola è il riferimento a una dimensione ulteriore, che non è egli a istituire, ma che lo prende e lo orienta. Anche se non può mai conoscere il perché di questa presenza e della sua specifica dinamica. In ultima analisi, infatti, il senso di ciò che dona senso – ciò su cui il filosofo, per la sua attitudine critica, è chiamato comunque a interrogarsi – resta per il credente sempre un presupposto.

Certo: come abbiamo appena visto, e tenendo conto del nesso privilegiato, nella storia dell'Occidente, di filosofia e monoteismi abramitici, è l'esperienza di fede quella che può adeguatamente esemplificare, in ambito teistico, una tale forma di relazione. Si tratta comunque di una relazione nella quale la fede, se se ne rispetta la specifica complessità, non può affatto essere ridotta a semplice credenza doxastica. E tuttavia la dinamica che ho descritto non è caratteristica dell'esperienza religiosa solo all'interno di quest'ambito culturale. Riguarda, come abbiamo visto nel terzo capitolo, la struttura che è propria di ogni religione, indipendentemente della pluralità e varietà delle manifestazioni che di essa sono proprie. Almeno se sottoponiamo tali manifestazioni, comportandoci con la dovuta cautela, all'attività interpretativa che, anche qui, l'indagine filosofica è in grado di esercitare, e all'utilizzo di quei concetti e di quelle categorie che di essa sono propri.

Anche in altre espressioni religiose possiamo infatti riscontrare, certo non sempre nella forma del rimando a un Dio trascendente, l'analogo riferimento a una dimensione preliminare nella quale il fedele è inserito e da cui si scopre coinvolto. Pure in esse il rinvio a uno sfondo relazionale, variamente caratterizzato, è ciò che consente di fare un'esperienza di senso. E ciò che, con un linguaggio filosofico, abbiamo chiamato "senso" è condizione di quanto invece, con un linguaggio religioso, si manifesta e s'annuncia come prospettiva di salvezza¹.

Il giusto equilibrio

A partire da questi diversi modi di sperimentare e di mettere in opera una relazione con ciò che abbiamo chiamato “sfera del senso” siamo ora in grado di rispondere alla domanda sul giusto equilibrio che, nel nuovo modello di filosofia delle religioni che sto cercando di elaborare, può essere instaurato fra approccio filosofico e attitudine religiosa. Possiamo rispondere a questa domanda perché abbiamo chiarito come entrambe le esperienze, ciascuna a suo modo, si collocano sul comune terreno della relazione con il senso. La filosofia vive tale relazione e la mette in pratica con il suo linguaggio e la sua impostazione. La vive rielaborando la concettualità del passato e mettendo in opera nel presente, con il suo concreto esercizio, il carattere relazionale che è suo proprio. Nel far ciò, tuttavia, essa è condannata a oscillare tra la pratica di questa relazione e la fissazione teorica di essa, separandosi in tal modo dalla stessa dinamica che la caratterizza. In altre parole la filosofia, pur realizzandosi in forme relazionali, vive virtualmente dentro e fuori questa stessa relazione. Cioè: aderisce e si contrappone al senso che la anima. E, quando vi si contrappone, ritiene di poterne fare a meno. O, se riconosce invece di averne bisogno, si persuade ben presto di poterlo istituire. Il suo destino, dunque, è di stare sulla soglia: in bilico tra critica e coinvolgimento.

La vita religiosa, dal canto suo, è esperienza di relazione come esperienza di un senso in atto. Sempre. Si tratta infatti di un senso che è considerato preliminare rispetto a qualsiasi capacità d’istituirlo da parte dell’essere umano e che il fedele è chiamato anzitutto ad accogliere. Di più: a tale prospettiva egli è chiamato a uniformarsi sia nel pensiero che nella pratica, se vuol risultare davvero fedele, fedele a essa. Questa stessa pratica poi, in quanto pratica relazionale, è a sua volta incentivata alla propria diffusione, all’apertura nei confronti del mondo e degli altri esseri umani: è spinta a esporsi e a espandersi, per esempio, nelle forme della testimonianza e della missione. Tutto ciò contrasta con la configurazione fondamentalistica, chiusa e gelosa della propria identità, che le religioni possono comunque assumere. E, analogamente, la fedeltà a un senso preliminarmente accolto, e i modi in cui tale fedeltà può realizzarsi, viene completamente fraintesa quando essa si trasforma in settarismo.

Ma se le cose stanno così, allora il giusto equilibrio fra questi due specifici ambiti in cui gli esseri umani possono elaborare una relazione con il senso è reso possibile, per un verso, dall’assunzione consapevole di ciò che li accomuna; per altro verso, dalla capacità di auto-limitazione che, ciascuno per la sua parte, essi sono chiamati a eserci-

tare. A ben vedere, infatti, ciò che è mancato in molti modelli di filosofia della religione del passato e del presente è stato o il disinteresse a ritrovare nella comune radice umana ciò che poteva consentire un adeguato confronto fra l'approccio filosofico e la dimensione religiosa – con la conseguente elaborazione di concezioni dell'essere umano che intendevano liberarlo da ogni traccia di religione –, o il desiderio, maturato su entrambi i versanti, di egemonizzare – se non di assorbire totalmente all'interno della propria sfera – ciò che ciascun ambito era in grado di apportare. Il risultato, comunque, non cambiava. Esso voleva dire, alla fine, la morte di una filosofia delle religioni propriamente intesa.

Invece, com'è emerso dalle pagine precedenti, nel modo stesso in cui si sviluppano sia la ricerca filosofica che l'esperienza religiosa è inscritta una diversa possibilità. Non mi riferisco solo all'attitudine per il senso, sulla quale ho finora insistito, ma anche e soprattutto a quella tendenza all'autolimitazione di cui ho appena parlato. Che è presente in entrambe le dimensioni e che consente, se recuperata e adeguatamente assunta, di raggiungere e mantenere il delicato equilibrio di cui siamo alla ricerca.

In effetti tanto chi esercita un'attività filosofica quanto chi realizza la propria umanità con riferimento a una sfera divina può certamente aspirare a un'autosufficienza di vita e di pensiero. E in tale aspirazione – come avviene per altri campi dell'umano, motivati da specifiche scelte esistenziali – trae alimento e concretezza lo specifico carattere di una persona. Nel contempo, però, chiunque sviluppi la propria identità attraverso queste scelte di fondo non può farlo – lo abbiamo visto nel primo capitolo – senza costantemente confrontarsi con altre possibilità e altri caratteri. È proprio attraverso quest'apertura, infatti, che l'identità di ciascuno può crescere e svilupparsi. E tuttavia condizione affinché tutto ciò si realizzi è che a tale dimensione di alterità sia riconosciuto il suo spazio. Ecco il motivo per cui una specifica autolimitazione è anzitutto richiesta a chi, per essere quello che è, entra in relazione con altro.

A tale condizione non sfugge né chi fa filosofia, né chi si trova coinvolto in un ambito religioso. Entrambi sono chiamati a sperimentare, per essere quello che sono, il loro proprio limite e ad assumerlo nel rapporto con l'altro. Il limite dell'indagine filosofica è dato per esempio, come abbiamo visto nel secondo capitolo, dalla sua incapacità di liberarsi fino in fondo dall'attrazione per quel mito che in origine ha combattuto e dal quale, per poter essere quello che è, si è cercata di distaccare. Il limite dell'esperienza religiosa consiste nella sua incapacità di fare a meno del sapere per la sua propria compren-

sione e per la sua diffusione, con tutto ciò che tale incapacità comporta.

Benvenuta, comunque, è la messa in luce e l'assunzione consapevole di questi limiti. Perché senza di ciò l'indagine filosofica si trasformerebbe in unilaterale razionalismo e l'attitudine religiosa in dogmatismo acritico. Come spesso è avvenuto e avviene tuttora. Ma questo significa anche, se si trasforma l'indicazione del limite nella condizione per rintracciare un elemento comune, che filosofia e religione possono scoprire l'una nell'altra ciò che a ciascuna manca. E vuol dire inoltre che è possibile riscontrare, su questa base, un effettivo intreccio, una reale, reciproca contaminazione delle due esperienze, pur nel rispetto delle loro distinzioni.

Lo possiamo verificare con chiarezza se gettiamo uno sguardo al contesto contemporaneo. Infatti vi riscontriamo anche precisi segnali che vanno in controtendenza rispetto a ciò che predicano sia le ideologie dell'indifferenza che le posizioni fondamentalistiche, e che sono in grado di gettare una luce diversa sulla situazione culturale del nostro tempo. Due sono gli esempi in proposito, sui quali brevemente mi voglio soffermare: il ritorno delle immagini, anche e soprattutto nel dibattito filosofico degli ultimi decenni, e il crescente desiderio, oggi, di far valere adeguate ragioni anche in ambito religioso, capaci di motivare i fedeli non solo sul piano della fede, ma pure dal versante del sapere.

Nelle pagine di questo libro ci siamo già imbattuti in entrambe le tendenze. Certo: vi è sempre stata, nella storia del pensiero, una persistente attrazione per il mito, inteso appunto come un pensare per immagini, così come si è riscontrata a più riprese l'esigenza di argomentare le buone ragioni di una scelta religiosa, magari nei confronti di chi questa scelta non ritiene di compierla. Oggi però ambedue gli aspetti si trovano fortemente enfatizzati. Nella società dello spettacolo, all'interno della quale viviamo, il predominio delle immagini non solo consente di fare i conti con l'idea di una ragione astratta e formale, ma induce a un approfondimento delle immagini stesse che può essere d'aiuto anche per comprendere meglio i vari contenuti religiosi (cfr. Beinhauer-Köhler, Pezzoli-Olgiati, Valentin, 2010). La distinzione tra idolo e icona – il primo conseguenza di un atto di fissazione puramente umano, che viene caricato di elementi sacrali, la seconda luogo di rivelazione nell'immanenza di ciò che l'immanenza non è in grado di contenere – è espressione, appunto, di questa tendenza. In parallelo, poi, il richiamo alla ragione – alla ragione umana e allo sfondo etico che ne motiva l'uso – è recuperato in vari contesti religiosi: non solo per rafforzare la fede, ma anche per individuare un

comun denominatore capace di rendere possibile un confronto pacifico tra le culture.

Ecco insomma una veloce riprova del fatto che, anche nell'attuale contesto, il reciproco rimando tra approccio filosofico e sfera religiosa – e tra ciò che esse rappresentano e mettono in opera – può essere elaborato nel comune interesse. A patto però, lo ripeto, che vi sia consapevolezza del terreno condiviso – la questione del senso – che i due ambiti partecipano, sia pure in forme diverse. A patto che filosofia e religione siano concepite e vissute secondo quanto richiesto dallo specifico carattere che contraddistingue ciascuna di esse: un carattere per il quale l'apertura a una dimensione di alterità le pone, fra l'altro, nelle condizioni di sviluppare un equilibrato rapporto reciproco.

Ciò vale, se si considera il particolare approccio di questo libro, soprattutto per quanto riguarda la filosofia. È infatti solo una concezione relazionale del filosofare – una concezione per la quale l'attività filosofica si scopre in relazione con altro, e impegnata a sviluppare e a chiarire i termini di questa relazione – ciò che salvaguarda la possibilità di un adeguato rapporto con la dimensione religiosa. Solo all'interno di tale concezione resta aperto quell'interesse per il problema del senso che accomuna i due ambiti. Altrimenti c'è spazio unicamente per esiti riduzionistici, in una direzione o nell'altra. E viene meno quel rispetto che consente di sviluppare una filosofia delle religioni degna di questo nome.

L'utilità della filosofia delle religioni

A partire da qui possiamo anche riprendere quanto abbiamo detto all'inizio del libro riguardo a una filosofia delle religioni che possa essere all'altezza del suo tempo. Ho parlato infatti dell'utilità di questa disciplina. Non – ripeto – nell'ottica di un buonismo velleitario, e neppure nel senso di un'immediata impiegabilità di determinate dottrine per risolvere problemi in contesti concreti. Faccio ricorso a questo termine tenendo presente invece, ancora una volta, il carattere relazionale dell'indagine filosofica. Quest'indagine, infatti, non è interessata solo alla mera *descrizione* di certi rapporti e delle loro dinamiche all'interno dei mondi religiosi. Nel suo aspetto *etico* essa intende parimenti studiare queste relazioni, riconoscerne le implicite possibilità e promuovere in alcuni casi la loro attuazione.

Solo così la filosofia evita di trasformarsi in un mero gioco accademico, debole e irrilevante. L'etica, infatti, ha come suo compito an-

che quello di *motivare* all'assunzione di determinate scelte, d'individuare il senso dell'agire e, in tal modo, di favorire l'assunzione di comportamenti che possono essere detti "buoni", "giusti", "virtuosi". Lo può fare appunto nella forma di un'etica della relazione. Il suo principio generale è che una relazione risulta tanto più buona, giusta, virtuosa, quanto più essa si configura come *diffusiva di sé*. In altre parole: quanto più è capace di espandersi, e di autoaffermarsi performativamente, promovendo sempre nuove relazioni (cfr. Fabris, 2010).

In questo modo il criterio dell'universalizzabilità, di matrice kantiana, viene integrato con il criterio della fedeltà, dell'aderenza a sé stessi e alla propria struttura, della coerenza di un agire specifico (l'agire relazionale, appunto). E così il senso di un comportamento buono non è soltanto qualcosa che viene presupposto, ma si compie e si riconferma proprio nel suo farsi. Si evitano così la caduta nell'indifferenza e tutte le implicazioni di carattere fondamentalistico che l'assunzione dogmatica di una prospettiva di senso, frutto di una sua indebita fissazione, rischiano di comportare. Di questo agire etico e sensato una filosofia così intesa è, potremmo dire, testimonianza assoluta.

Applicata al confronto con i mondi religiosi questa concezione può avere, come dicevo, anche una sua utilità. Una filosofia delle religioni di questo tipo può infatti mostrare che, nell'età dell'indifferenza, la prospettiva nichilistica non ha l'ultima parola. Può stabilire, nell'epoca dei fondamentalismi, qual è il tipo di motivazione eticamente ammissibile (quella, cioè, alla cui base vi è una relazione capace di promuovere universalmente altre relazioni), di contro agli equivoci e alle perversioni che possono riguardare i criteri dell'agire anche in ambito religioso (e che possono tutti venir ricondotti, in definitiva, alla possibilità di distruzione e di annullamento di possibili, nuovi rapporti). Può soprattutto favorire e promuovere il riconoscimento e la messa in opera, da parte degli esseri umani aperti a un'esperienza religiosa, di quelle relazioni che risultano conformi a quanto le principali religioni mondiali dichiarano di voler compiere, sulla base del principio da esse comunemente condiviso: il principio dell'amore.

In tal modo l'etica filosofica è in grado di attuare concretamente il suo compito, che è quello di *motivare a un agire motivato* e insieme di *offrire le ragioni* per questo tipo di scelta. Ma allo scopo di realizzare tutto ciò è necessario evitare un ultimo fraintendimento. Giacché quanto finora ho detto non significa riproporre quella contrapposizione tra etica e religione che più volte si è presentata nella storia del

pensiero, né fare dell'etica l'unico criterio interpretativo capace d'individuare una sorta di "essenza" della religione, com'è accaduto – lo abbiamo visto – tra Ottocento e Novecento. Tutto ciò condurrebbe, ancora una volta, in un vicolo cieco. Gli esseri umani religiosamente impegnati, infatti, possono fare tranquillamente a meno delle letture che della loro esperienza vengono fornite dalla filosofia. Essi anzitutto *vivono* questa esperienza, e ciò può esser loro sufficiente. Solo nella misura in cui sentono la necessità di capire ciò che provano, pensano, dicono e fanno, possono anche utilizzare, a questo scopo, le categorie filosofiche e adottare l'atteggiamento critico che esse sono in grado di veicolare.

Ma la filosofia – anche nella sua declinazione etica e, soprattutto, come filosofia delle religioni – non pretende né di ammaestrare né, tanto meno, di spiegare ogni cosa. Vuole, piuttosto, aprire possibilità. Vuole aiutare la persona religiosa a riconoscere ulteriormente quelle possibilità che sono già insite nella propria religione. E che sono possibilità di relazioni produttive e feconde di altre relazioni: con l'origine del senso, con i vari aspetti del mondo, con gli altri esseri umani, con sé stessi.

In questa prospettiva un compito concreto della filosofia delle religioni può essere quello di sviluppare la dimensione relazionale partendo *dall'interno* delle religioni stesse: rintracciando cioè non solo in seno alla forma religiosa in generale, ma entro le singole religioni storiche quella costitutiva apertura ad altro, quel legame strutturale (*religamen*) che sono indicati dall'etimologia stessa del termine "religione". Sotto questo rispetto la posta in gioco, oggi, è di far emergere nelle religioni la possibilità del rapporto, di un rapporto produttivo, di contro alla chiusura intransigente che, pure, può caratterizzare la sensibilità e la prassi del fedele. Ciò peraltro può accadere tenendo conto del fatto che proprio dalle religioni – ad esempio, ripeto, dai tre monoteismi principali, che pongono il comandamento dell'amore al centro della loro ispirazione, ma non solo da essi – emerge la richiesta di conformarsi a tale criterio relazionale.

È su questo terreno che l'etica filosofica della relazione e l'esperienza religiosa possono trovare, ciascuna tenendo conto della rispettiva autosufficienza, un ulteriore punto d'incontro. Ed è così che l'esercizio della filosofia può contribuire concretamente alla gestione dei conflitti che, tanto più nel presente, interessano le religioni storiche. Ad esempio mostrando che un *dialogo* tra le diverse prospettive è possibile e motivandone la concreta realizzazione ².

Non è questo, certamente, il compito primario della filosofia e, tanto meno, lo è nel caso di una filosofia delle religioni. Ma può rap-

presentare invece una conseguenza, anche auspicabile, della sua indagine. E soprattutto può essere un utile portato dell'analisi di quei concetti chiave della situazione religiosa, non solo contemporanea – come i concetti di “identità”, “fede”, “credenza”, “salvezza” –, che richiedono di essere precisati anche da un punto di vista filosofico: perché venga evitata ogni pretesa egemonica e affinché gli eventuali risultati siano messi a disposizione delle altre discipline che hanno il compito di elaborare le stesse questioni. Sotto questo profilo la ricerca teologica, e nella fattispecie quella della *teologia delle religioni*, può essere l'alleato prezioso di una filosofia delle religioni così concepita: al fine di salvaguardare relazioni eticamente valide sia fra i mondi religiosi che all'interno di essi (cfr. Crociata, 2006).

In conclusione potremmo dire che, tenendo conto del terreno comune sul quale entrambe si collocano, nonché della possibilità per ciascuna di aprirsi all'altra in un giusto equilibrio, ambito filosofico e sfera religiosa possono rapportarsi fra loro non solo in maniera scientificamente adeguata, evitando il pericolo di un reciproco annullamento, ma anche in forme utili per fare i conti con le emergenze del presente. In questa prospettiva, che è non solo teorica ma anche etica, è possibile individuare in maniera filosoficamente giustificata l'opportunità di recuperare e rilanciare oggi una disciplina come la filosofia delle religioni, anche al di là della specifica configurazione che ha assunto in epoca moderna. Oggi: nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi. Ma anche in un contesto nel quale predominano forme di filosofia che rischiano di condurre, se intese in maniera unilaterale, o a interpretazioni infinite, senza scopo, o ad analisi che s'appagano di spiegazioni pur sempre provvisorie.

Rispetto a ciò il progetto presentato in questo libro intende offrire sia uno sfondo più generale, all'interno del quale collocare e indirizzare le specifiche attività della filosofia ermeneutica e della filosofia analitica delle religioni, sia una riflessione che mira a giustificare, con taglio epistemologico, in che modo tale ricerca può risultare produttiva. Il tutto nella consapevolezza non solo dell'intreccio tra le forme in cui si realizza l'interesse filosofico e le modalità in cui si esprime l'esperienza religiosa, ma anche della contaminazione tra stili filosofici che contraddistinguono la complessità della situazione contemporanea. Proprio tale complessità, infatti, comporta un rischio, ma anche un'occasione: il rischio di ridurre a solo pochi elementi la molteplicità di espressioni che caratterizza gli esseri umani; l'occasione di confrontarsi in maniera adeguata, da un punto di vista filosofico, con tutti questi aspetti. Su ambedue i versanti, critico e costitutivo, ho cercato d'impegnarmi in queste pagine.

Note

I

Le religioni oggi

1. Sull'uso di questa espressione da parte di Bonhoeffer, che reinterpreta una nota formulazione di Grozio, si veda la lettera del 16 luglio 1944 dal carcere di Tegel, in Bonhoeffer (2002).

2. Si vedano per esempio Dawkins (2008) e Giorello (2010). Per una riflessione filosofica sulle condizioni dell'insorgere dell'ateismo contemporaneo si veda Del Noce (2010), che tuttavia non offre aiuto per comprendere il fenomeno dell'indifferenza come esito contemporaneo del "problema dell'ateismo".

2

La filosofia di fronte ai mondi religiosi: breve storia di una lunga frequentazione

1. Un'ottima ricognizione in proposito è offerta da Romano Penna (2011). Per quanto riguarda invece un analogo processo in ambito ebraico potremmo far riferimento alla figura di Filone di Alessandria e alla sua opera di ellenizzazione dell'ebraismo. Sul concetto di "filosofia ebraica" si veda ora Putnam (2011). Sul versante islamico bisogna invece tener presenti le puntualizzazioni di Corbin (1991). Egli definisce infatti «filosofia islamica» «quella filosofia il cui nascere e le cui modalità sono legati essenzialmente al fatto religioso e spirituale dell'*Islam*, e che sta a testimoniare come l'*Islam* non trovi espressione né adeguata, né decisiva, com'è stato affermato abusivamente, nel solo diritto canonico (*fiqh*)». Corbin precisa però che «comprendere veramente il significato e il perpetuarsi della meditazione filosofica nell'*Islam* sarà possibile soltanto a condizione che non si pretenda di ritrovarvi a tutti i costi l'esatto equivalente di quello che in Occidente, da alcuni secoli, chiamiamo "filosofia". [...] La netta distinzione fra "filosofia" e "teologia" risale, in Occidente, alla Scolastica medievale. Essa presuppone una "secolarizzazione" di cui l'*Islam* non poteva avere idea, per la semplice ragione che l'*Islam* non ha conosciuto il fenomeno Chiesa, con tutte le sue implicazioni e le sue conseguenze» (Corbin, 1991, p. 14).

2. Ho ricostruito su di un piano teorico la genesi e lo sviluppo di questi processi nella prima parte di Fabris (2004). Si noti inoltre che, all'interno di questo secondo paradigma, muta parzialmente il significato della stessa parola "mito". Essa non indica

più, solamente, una narrazione trasmessa anzitutto per via orale riguardo a quelle vicende, concernenti l'ambito divino, che risultano significative per la vita degli esseri umani e che chi assume una prospettiva religiosa tiene per vere. Il termine, oltre a ciò e soprattutto, viene a significare un racconto che magari contrasta con quanto il logos è in grado di giustificare, ma che viene ugualmente fatto proprio dal fedele sulla base di un altro atteggiamento e di un altro modo di pensare: quelli determinati dall'assunzione di una preliminare relazione con il proprio Dio, che la fede appunto esprime e mette in opera.

3. Si tratta di un'autonomia che è concepita peraltro in un senso ben diverso da come tale condizione veniva intesa all'interno della narrazione biblica. Nella Bibbia l'essere umano ha sempre la possibilità di rifiutare i modi in cui Dio si relaziona a lui. In età moderna, invece, l'autonomia è intesa non già come la possibilità di rifiutare una relazione già data, bensì come la capacità di essere fondamento di questa stessa relazione.

4. Considerata da questo punto di vista la lotta tra prospettive diverse di senso, che riguardano la vita degli esseri umani e offrono per essa orientamento, è uno dei modi in cui viene pensato ciò che Samuel Huntington ha chiamato lo "scontro di civiltà" (Huntington, 2000). E di queste "civiltà" le religioni sono appunto una componente essenziale.

3

Questioni epistemologiche

1. Nel suo *Trattato teologico-politico* (Spinoza, 2001) Spinoza rivendica l'autonomia dell'indagine filosofica in materia di religione, nonché la libertà «di filosofare o dire quello che sentiamo» (così egli scrive in una lettera a Oldenburg del 1665), di fronte a una religione che è rivelata in forme storiche e istituzionali, e che viene concepita soprattutto come osservanza di una legge divina. In quanto tale, dunque, quest'ultima non risulta giustificata per via di ragione.

In Kant incontriamo invece, nella *Prefazione alla seconda edizione* (1794) della *Religione entro i limiti della sola ragione* (Kant, 2004b), la famosa immagine dei due cerchi concentrici. La religione razionale, ambito della ricostruzione filosofica, è simboleggiata infatti dal cerchio interno; quella rivelata dal cerchio esterno. Ambedue, però, hanno il medesimo centro, che è l'essere umano: al tempo stesso capace di un'autonoma iniziativa filosofica, anche rivolta all'ambito religioso, e subordinato all'iniziativa altrui, in quanto referente della rivelazione divina.

2. In Cicerone (*De natura deorum*, II, 72: cfr. Cicerone, 1996) il termine *religio* è fatto derivare dal verbo *relegere* (che indica il mettere insieme scrupolosamente e il ripetere diligentemente quelle pratiche che hanno attinenza con il culto degli dei). Lattanzio dal canto suo, nelle *Divinae institutiones*, IV, 28, lo fa invece derivare dal verbo *religare* (che esprime la messa in opera di quella specifica relazione che lega umano e divino).

3. Lo stesso Hegel, con i suoi scritti e i suoi corsi universitari sulle tematiche filosofico-religiose, condivide quest'impostazione e, anzi, la porta a compimento nel modo più rigoroso. Egli lo fa, comunque, elaborando un modello di scienza alternativo a quello rappresentato dalle discipline in cui predomina un approccio intellettuale ed empirico. Mi riferisco in particolare alle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* da lui tenute a Berlino nel 1821, nel 1824, nel 1827 e nel 1831 (Hegel, 1993-95). Nella direzione di una ricerca che verte sul religioso come *a priori* connaturato all'es-

sere umano si muove invece la tradizione del pensiero religioso liberale (ricostruita in Celada Ballanti, 2009).

4 Modelli di filosofia delle religioni

1. Questa può essere considerata una definizione generale degli scopi e dei compiti della teologia. Va rilevata però la presenza, nell'ambito delle differenti discipline teologiche, di un problema di coordinamento che, se non viene adeguatamente affrontato, comporta il rischio di una frammentazione di questo sapere. Si veda in proposito Lorizio, Muratore (1998). Una panoramica aggiornata sulle scienze teologiche in Italia è offerta da Ciardella, Montan (2011).

2. Una ricostruzione delle varie dimostrazioni dell'esistenza di Dio e delle critiche a esse rivolte è contenuta in Fabris (2004). Si vedano inoltre Timossi (2005), che si concentra sulle vicende della cosiddetta «prova ontologica» (includendovi anche Kurt Gödel: cfr. Gödel, 2006), e l'ormai classico Henrich (1983). C'è da notare che oggi ogni manuale di filosofia analitica della religione dedica gran parte delle sue pagine all'esame e alla discussione di tali prove, e all'approfondimento della concezione teistica del divino. Si veda ad esempio Quinn, Taliaferro (2000), parti v e vi.

5 Filosofia delle religioni oggi

1. Un'altra radice comune può essere individuata nel pensiero di Kant, soprattutto per come esso è stato interpretato dal neokantismo della seconda metà dell'Ottocento. Si veda in proposito Friedman (2004). Sulle possibili definizioni di «filosofia analitica» si veda Franca D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica?*, in D'Agostini, Vassallo (2002), e Anna Coliva, *Prefazione*, in Coliva (2007).

2. Ciò risulta ben comprensibile se si considera il percorso che ho fin qui ricostruito, con particolare riferimento alla filosofia della religione di area francese e ai suoi esiti. Meno giustificato è questo quadro, e tutt'altro che inevitabile, se consideriamo invece gli sviluppi che la ricerca filosofica ha conosciuto di fronte ai mondi religiosi nel contesto culturale italiano e in quello di lingua spagnola. Per l'Italia vanno almeno ricordati pensatori (che menziono qui in ordine alfabetico) come Alberto Caracciolo, Italo Mancini, Marco Maria Olivetti, Luigi Pareyson e Vittorio Sainati. Essi sono testimoni, con le loro opere, di una serie d'indagini di alto livello e di notevole originalità, caratterizzate da interessi e risultati talvolta differenti, ma comunque tutte riconducibili a una comune ispirazione ermeneutica. Si vedano soprattutto Caracciolo (2000) (e, su questo pensatore, Venturelli, 2011); Mancini (2007); Olivetti (1974, 1995); Pareyson (2000); Sainati (1997). Purtroppo queste ricerche non sono state per il momento tradotte e le questioni in esse affrontate, salvo il caso di Olivetti, hanno potuto essere per lo più dibattute solo nel nostro paese. La specificità della filosofia della religione in lingua italiana è poi riconfermata anche da ricerche più recenti. Si vedano ad esempio De Vitiis (2010), Possenti (2009), Ravera (2008), Colonnello, Giustiniani (2003).

Un analogo, minor interesse all'interno del dibattito contemporaneo internazionale è toccato alle ricerche di filosofia della religione di lingua spagnola, che pure sono

profonde e consapevoli del complesso quadro problematico nel quale si collocano. Ne è un esempio Fraijó (2005). Una presentazione complessiva delle diverse tendenze della filosofia della religione spagnola e catalana, peraltro influente nei contesti culturali dell'America del Sud, è contenuta nell'ultimo capitolo di Amengual (2006).

6

Filosofia delle religioni nell'epoca dell'indifferenza e dei fondamentalismi

1. Questa idea di religione, che fa riferimento a una particolare modalità di esperienza del senso, può essere confermata da quanto viene elaborato sul versante delle scienze delle religioni. Si veda ciò che afferma Martin Riesebrodt definendo proprio il termine "religione": «Religione è un complesso di pratiche – cioè di azioni – sensate che risultano situate in una rete di senso relativamente sistematica» (Riesebrodt, 2010, p. 72). Nello stesso libro la religione è definita, in via introduttiva e con esplicita attenzione per i vari contesti storici e geografici, come un «sistema di pratiche relazionate a poteri superumani» (ivi, p. XII). Lo sviluppo successivo dell'argomentazione mostra poi come tale approccio, che fa leva appunto sulla religione come pratica relazionale, è in grado di superare il pregiudizio post-moderno dell'incommensurabilità delle varie esperienze religiose.

2. Il tema del dialogo, e più precisamente del dialogo interreligioso, è uno degli argomenti su cui negli ultimi anni si è concentrato maggiormente l'interesse della ricerca sulle religioni. In particolare sono state approfondite la storia della riflessione sul dialogo, le condizioni di possibilità di esso, le metodologie da adottare per realizzarlo. Si vedano ad esempio Casper (2008); Di Nuoscio (2011); Fabris (2011); Ianari (2011).

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (2004), *La teologia filosofica oggi*, a cura di P. De Vitiis e F. P. Ciglia, in "Humanitas", 3, Morcelliana, Brescia.
- AA.VV. (2007), *Filosofia della religione oggi?*, in "Archivio di filosofia", LXXV, 1-2, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.
- AA.VV. (2010), *Filosofie dell'immagine*, a cura di P. Lanceros e A. Fabris, in "Teoria", 1, Edizioni ETS, Pisa.
- AA.VV. (2011), *Le scienze delle religioni nel mondo*, a cura di G. Casadio e C. Prandi, in "Humanitas", 1, Morcelliana, Brescia.
- AGOSTINO (1998), *La Trinità*, a cura di G. Beschin, Città Nuova, Roma.
- ID. (2005), *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino.
- AIME O. (2010), *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà Editrice, Cantalupa (TO).
- ALES BELLO A. (2005), *Edmund Husserl. Pensare Dio. Credere in Dio*, Edizioni Messaggero, Padova.
- ALLAM KH. F. (2002), *L'Islam globale*, Rizzoli, Milano.
- ALSTON W. (1991), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Cornell UP, Ithaca.
- AMENGUAL G. (2006), *La religión en tiempos de nihilismo*, PPC, Madrid.
- ARISTOTELE (1992), *Dell'interpretazione*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- ID. (2006), *Retorica e Poetica*, a cura di M. Zanatta, UTET, Torino.
- ID. (2009), *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano.
- ASSMAN J. (1997), *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge UP, Cambridge (MA)-London.
- AYER A. J. (1987), *Linguaggio, verità e logica*, a cura di G. A. De Toni, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1936).
- BARTH K. (2002), *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Feltrinelli, Milano (trad. it. della 2^a ed., 1922).
- BASKIN J., SEESKIN K. (eds.) (2010), *The Cambridge Guide to Jewish History, Religion and Culture*, Cambridge UP, New York.
- BAUDELAIRE CH. (1984), *I fiori del male*, a cura di G. Bufalino, Mondadori, Milano (ed. or. 1857).
- BEINHAEUER-KÖHLER B., PEZZOLI-OLGIATI D., VALENTIN J. (Hrsg.) (2010), *Reli-*

- göse Blicke – Blicke aus das Religiöse. Visualität und Religion*, Theologische Verlag, Zürich.
- BENJAMIN W. (2008), *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Opere complete*, vol. 1, *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhauser ed E. Ganni, Einaudi, pp. 177-93, Torino (ed. or. 1916).
- BIANCO F. (2005), *Introduzione all'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari.
- BONHOEFFER D. (2002), *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere (1943-45)*, trad. it. di M. Zanini, Queriniana, Brescia.
- BUBER M. (1995), *Due tipi di fede*, trad. it. di S. Sorrentino, San Paolo, Ciniello Balsamo (MI) (ed. or. 1960).
- BULTMANN R. (1977), *Credere e comprendere*, a cura di A. Rizzi, Queriniana, Brescia (ed. or. in 4 voll. 1933-65).
- CARACCILO A. (2000), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, a cura di G. Moretto, il melangolo, Genova.
- CARTESIO (2009), *Opere filosofiche*, vol. 1, *Frammenti giovanili – Regole – La ricerca della verità – Il mondo – L'Uomo – Discorso sul metodo*, a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1637).
- ID. (2010), *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1647).
- CASPER B. (2008), *Il pensiero dialogico*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia.
- CELADA BALLANTI R. (2009), *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia.
- CIARDELLA P., MONTAN A. (a cura di) (2011), *Le scienze teologiche in Italia a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II. Storia, impostazioni metodologiche, prospettive*, Elledici, Leumann (TO).
- CICERONE (1996), *Sulla natura degli dei*, a cura di U. Pizzani, Mondadori, Milano.
- CODA P. (1997), *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Mursia, Milano.
- ID. (2011), *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma.
- COLIVA A. (a cura di) (2007), *Filosofia analitica. Temi e problemi*, Carocci, Roma.
- COLONNELLO P., GIUSTINIANI P. (2003), *Ragione e rivelazione. Introduzione alla filosofia della religione*, Borla, Roma.
- CORBIN H. (1991), *Storia della filosofia islamica*, trad. it. di V. Calasso e R. Donatoni, Adelphi, Milano (ed. or. 1964).
- CROCIATA M. (a cura di) (2006), *Teologia delle religioni. La questione del metodo*, Città Nuova, Roma.
- D'AGOSTINI F., VASSALLO N. (a cura di) (2002), *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino.
- DAL COVOLO E. (a cura di) (1995), *Storia della teologia. Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, EDB, Bologna.
- DALFERTH I. U. (2010), *Radikale Theologie*, Evangelische Verlagsanstalt, Zürich.

- DAMONTE M. (2011), *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Carocci, Roma.
- DAVIDSON L. L., COWAN D. E. (eds.) (2004), *Finding Faith on the Internet*, Taylor & Francis Books-Routledge, London-New York.
- DAVIES B. (2004), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford UP, Oxford-New York.
- DAWKINS R. (2008), *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, trad. it. di L. Serra, Mondadori, Milano.
- DEL NOCE A. (2010), *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna (1^a ed. 1964).
- DENNETT D. C., PLANTINGA A. (2011), *Science and Religion. Are They Compatible?*, Oxford UP, Oxford-New York.
- DERRIDA J. (1995), *Fede e sapere*, in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-73.
- DE VITIIS P. (2010), *Filosofia della religione fra ermeneutica e postmodernità*, Morcelliana, Brescia.
- DI GAETANO G. C. (2006), *Alvin Plantinga. La razionalità della credenza teistica*, Morcelliana, Brescia.
- DILTHEY W. (1992), *Ermeneutica e religione*, a cura di G. Morra, Rusconi, Milano (ed. or. 1900 e 1911).
- ID. (2007), *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G. B. Demarta, Bompiani, Milano (ed. or. 1883).
- DI NUOSCIO E. (2011), *Epistemologia del dialogo. Una difesa filosofica del confronto pacifico tra culture*, Carocci, Roma.
- DIOGENE LAERZIO (2010), *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, vol. 1, Laterza, Roma-Bari.
- EBELING G. (1981), *Introduzione allo studio del linguaggio teologico*, trad. it. di L. Tosti, Paideia, Brescia (ed. or. 1971).
- ELIADE M. (2008), *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino.
- EVDOKIMOV P. (1981), *L'ortodossia*, EDB, Bologna (ed. or. 1965).
- FABRIS A. (2002a), *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2002b), *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2004), *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2007), *Senso e indifferenza. Un "clusterbook" di filosofia*, Edizioni ETS, Pisa.
- ID. (2009), *Internet e religioni nell'epoca del post-umano*, in Monceri (2009), pp. 73-84.
- ID. (2010), *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2011), *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, Edizioni Messaggero, Padova.
- FABRIS A., LOSSI A., PERONE U. (Hrsg.) (2011), *Bild als Prozess. Neue Perspektiven einer Phänomenologie des Sehens*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

- FEUERBACH L. (2006a), *L'essenza del cristianesimo*, a cura di F. Tomasoni, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1841).
- ID. (2006b), *Essenza della religione*, a cura di C. Ascheri e C. Cesa, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1845).
- FIORAMO G. (2004), *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino.
- FLEW A., MACINTYRE A. (eds.) (1955), *New Essays in Philosophical Theology*, Macmillan, New York.
- FLEW A., VARGHESE R. A. (2010), *Dio esiste*, a cura di N. Ulfo, Alfa & Omega, Caltanissetta.
- FLORENSKIJ P. A. (2010), *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) (ed. or. 1914).
- FORTE B. (2011), *La teologia come compagnia, memoria, profezia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- FRAIJÓ M. (a cargo de) (2005), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid.
- FRIEDMAN M. (2004), *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger*, a cura di M. Mugnai, Cortina, Milano (ed. or. 2000).
- FUCHS E. (1974), *Ermeneutica*, a cura di C. Vigna, CELUC, Milano (ed. or. 1954).
- GADAMER H.-G. (2007), *La ragione nell'età della scienza*, a cura di A. Fabris, il melangolo, Genova (ed. or. 1976).
- GIORELLO G. (2010), *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo*, Longanesi, Milano.
- GIUSTINO (2001), *Le apologie*, a cura di C. Burini, Città Nuova, Roma.
- GÖDEL K. (2006), *La prova matematica dell'esistenza di Dio (1941-70)*, a cura di G. Lolli e P. Odifreddi, Bollati Boringhieri, Milano.
- GREISCH J. (2002-04), *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion: I, Héritages et héritiers du XIX^e siècle; II, Les approches phénoménologiques et analytiques; III, Vers un paradigme herméneutique*, Cerf, Paris.
- GUÉDON J.-C. (2009), *Open Access. Contro gli oligopoli nel sapere*, a cura di F. Di Donato, Edizioni ETS, Pisa (ed. or. 2008).
- HALDANE J. (2005), *Analytical Thomism*, in Honderich (2005), pp. 918-9.
- HARNACK A. VON (2003), *L'essenza del cristianesimo*, a cura di G. Bonola, Queriniana, Brescia (ed. or. 1900).
- HASKER W. (2005), *Analytic Philosophy of Religion*, in Wainwright (2005), pp. 421-46.
- HEGEL G. W. F. (1993-95), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821, 1824, 1827 e 1831)*, hrsg. von W. Jaeschke, 3 volumi, Meiner, Hamburg (trad. it. dei volumi 1 e 2, a cura di S. Achella e R. Garaventa, *Lezioni di filosofia della religione*, Guida, Napoli 2003 e 2009).
- ID. (1998), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze (ed. or. 1807).
- ID. (2008), *La scienza della logica*, a cura di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1831).
- HEIDEGGER M. (1987), *Fenomenologia e teologia (1927)*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, pp. 3-23.

- ID. (2001), *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, trad. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli (corso universitario del 1921-22).
- ID. (2003), *Fenomenologia della vita religiosa*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano (corsi universitari del 1920-21 e del 1921).
- ID. (2005), *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano (ed. or. 1927).
- ID. (2007), *Contributi alla filosofia (Dell'evento) (1936-38)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano.
- ID. (2009), *Identità e differenza (1957)*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano.
- HENRICH D. (1983), *La prova ontologica dell'esistenza di Dio. La sua problematica e la sua storia nell'età moderna*, Prismi, Napoli.
- HENRY M. (2001), *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di G. Sansonetti, SEI, Torino (ed. or. 2000).
- HÉRING J. (2010), *Fenomenologia e religione. Studio sulla teoria della conoscenza religiosa*, a cura di G. Di Salvatore, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona (ed. or. 1925).
- HICK J. (1957), *Faith and Knowledge*, Cornell UP, Ithaca.
- ID. (1982), *God Has Many Names*, The Westminster Press, Philadelphia.
- HOBBS TH. (2008), *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1651).
- HONDERICH T. (ed.) (2005), *The Oxford Companion to Philosophy. New Edition*, Oxford UP, Oxford.
- HUGHES CH. (2005), *Filosofia della religione. La prospettiva analitica*, Laterza, Roma-Bari.
- HUNTINGTON S. P. (2000), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale. Il futuro geopolitico del pianeta*, trad. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano.
- HUSSERL E. (1992), *La filosofia come scienza rigorosa*, a cura di F. Costa, Edizioni ETS, Pisa (ed. or. 1911).
- ID. (2005), *Ricerche logiche*, vol. 1 e vol. 2, a cura di G. Piana, Net, Milano (ed. or. 1900-01).
- IANARI V. (ed.) (2011), *Cristiani e musulmani in dialogo*, Morcelliana, Brescia.
- ISTITUTO PATRISTICO AUGUSTINIANUM (a cura di) (1993), *Storia della teologia*, vol. 1, *Epoca Patristica*, Piemme, Casale Monferrato (AL).
- JANICAUD D. (1991), *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éclat, Paris.
- ID. (1998), *La phénoménologie éclatée*, Éclat, Paris.
- JEAN PAUL (1997), *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Morcelliana, Brescia.
- JENKINS PH. (2008), *I nuovi volti del cristianesimo*, trad. it. di M. F. Caronni, Vita & Pensiero, Milano (ed. or. 2006).

- ID. (2011), *Cristianesimo e islam nel mondo globale*, in "Vita e Pensiero", 3, maggio-giugno, pp. 8-14.
- JONAS H. (2011), *Il principio gnostico*, a cura di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia.
- JOY M. (ed.) (2011), *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, Springer, Berlin-New York.
- KANT I. (2004a), *Critica della ragion pura – Critica della ragion pratica – Critica del giudizio*, a cura rispettivamente di C. Esposito, V. Mathieu, M. Marassi, Bompiani, Milano (ed. or. 1781, 1787²; 1788; 1790).
- ID. (2004b), *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1793, 1794²).
- KERÉNYI K. (2010), *Miti e misteri*, a cura di A. Brelich, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1951).
- KIERKEGAARD S. (1976-89), *Enten Eller*, a cura di A. Cortese, Adelphi, Milano (ed. or. 1843 e 1849).
- LACOSTE J.-Y. (2010), *Continental Philosophy*, in Meister, Copan (2010), pp. 651-60.
- LEEUW VAN DER G. (1975), *Fenomenologia della religione*, a cura di V. Vacca, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1933).
- LESLIE J. (1989), *Universes*, Routledge, London.
- LEVINAS E. (1986), *Di Dio che viene all'idea*, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano (ed. or. 1982).
- LOCKE J. (2005), *Lettera sulla tolleranza*, a cura di C. A. Viano, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1689).
- LORIZIO G., MURATORE S. (a cura di) (1998), *La frammentazione del sapere teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI).
- LÜBBE H. (1970), *Secolarizzazione. Storia di un concetto*, il Mulino, Bologna.
- ID. (2010), *La religione dopo l'Illuminismo*, a cura di A. Aguti, Morcelliana, Brescia.
- LYOTARD J. F. (2002), *La condizione post-moderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano.
- MACINTYRE A. (2009), *God, Philosophy, Universities. A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- MAGRIS A. (1997), *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia.
- MANCINI I. (2007), *Filosofia della religione (1986³)*, in *Opere scelte*, 1, a cura di P. Grassi, Morcelliana, Brescia.
- MARIANI M. (2004), *Introduzione a Frege*, Laterza, Roma-Bari.
- MARION J.-L. (2001), *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, a cura di R. Caldarone, SEI, Torino.
- MEISTER CH. (2009), *Introducing Philosophy of Religion*, Routledge, New York.
- MEISTER CH., COPAN P. (eds.) (2010), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, New York.
- MELCHIORRE V. (2011), *Il nome impossibile. Saggi di metafisica e di filosofia della religione*, Vita & Pensiero, Milano.

- MENDELSSOHN M. (1990), *Jerusalem*, trad. it. di G. Auletta, Guida, Napoli (ed. or. 1783).
- MICHELETTI M. (2002), *Filosofia analitica della religione. Un'introduzione storica*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2007), *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia.
- ID. (2010), *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma.
- MONCERI F. (a cura di) (2009), *Sull'orlo del futuro. Ripensare il post-umano*, Edizioni ETS, Pisa.
- MOTTOLESE M. (2011), *Dio nel giudaismo rabbinico. Immagini e mito*, Morcelliana, Brescia.
- MURRAY M. J. (2008), *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge UP, Cambridge-New York.
- NIELSEN K. (2005), *Atheism & Philosophy*, Prometheus Books, Amherst.
- NIETZSCHE F. (2010), *Così parlò Zarathustra*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano (ed. or. 1883-85).
- OLIVETTI M. M. (1974), *Filosofia della religione come problema storico*, CEDAM, Padova.
- ID. (1995), *Filosofia della religione*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia*, 1, UTET, Torino, pp. 137-220.
- OTTO R. (2010), *Il sacro*, in *Opere*, a cura di S. Bancalari, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, pp. 201-324 (ed. or. 1917).
- PALLAVICINI Y. S. Y. (2004), *L'Islam in Europa*, il Saggiatore, Milano.
- PAREYSON L. (2000), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino.
- PASCAL B. (1993), *Pensieri*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano (1^a ed. 1670).
- PENNA R. (2011), *Le prime comunità cristiane. Persone, tempi, luoghi, forme, credenze*, Carocci, Roma.
- PHILLIPS D. Z. (2009), *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge UP, Cambridge-New York.
- PLANTINGA A., WOLTERSTORFF N. (eds.) (1983), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- PLATONE (2005), *Fedro*, a cura di P. Pucci, Laterza, Roma-Bari.
- ID. (2007), *Gorgia*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari.
- POSSENTI V. (a cura di) (2009), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerini, Milano.
- PRÖPPER TH. (2008), *Vangelo, ragione, libertà. Lineamenti di un'ermeneutica teologica*, a cura di A. Autiero, EDB, Bologna (ed. or. 2001).
- PUTNAM H. (2011), *Filosofia ebraica, una guida di vita*, a cura di M. Dell'Utri, Carocci, Roma (ed. or. 2008).
- QUINN P. L., TALIAFERRO CH. (eds.) (2000), *Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell, Oxford-Malden.
- RAVERA M. (2008), *Introduzione alla filosofia della religione*, UTET, Torino.
- RICOEUR P. (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris.
- ID. (2004), *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, a cura di A. Sottili, Paideia, Brescia (ed. or. 1975).

- RIESEBRODT M. (2001), *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*, Beck, München.
- ID. (2010), *The Promise of Salvation. A Theory of Religion*, transl. by S. Rendall, Chicago UP, Chicago-London.
- ROSENZWEIG F. (2005), *La stella della redenzione*, a cura di G. Bonola, Vita & Pensiero, Milano (ed. or. 1921).
- SAINATI V. (1997), *Credere, oggi. Cristianesimo e teologia verso il Duemila*, Carocci, Roma.
- ID. (2011), *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, Edizioni ETS, Pisa (1^a ed. 1977).
- SCHELER M. (2009), *L'eterno nell'uomo*, a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano (ed. or. 1921).
- SHELLENBERG J. L. (2005), *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Cornell UP, Ithaca-London.
- ID. (2007), *The Wisdom to Doubt. A Justification of Religious Skepticism*, Cornell UP, Ithaca-London.
- ID. (2009), *The Will to Imagine. A Justification of Skeptical Religion*, Cornell UP, Ithaca-London.
- ID. (2010), *Lo scetticismo come inizio della religione*, a cura di A. Fabris, Edizioni ETS, Pisa.
- SCHLEIERMACHER F. D. E. (2000), *Ermeneutica (1805-33)*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano.
- ID. (2005), *Sulla religione. Discorsi a quegli intellettuali che la disprezzano*, a cura di S. Spera, Queriniana, Brescia (ed. or. 1799).
- SCHWARTZ R. (1997), *The Course of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*, Chicago UP, Chicago.
- SENOFANE (2008), *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Bompiani, Milano.
- SHOOK J. R. (2010), *The God Debates. A 21st Century Guide for Atheists and Believers (and Everyone in Between)*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford.
- SOAMES S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Princeton UP, Princeton.
- SPINOZA B. (2001), *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Bompiani, Milano (ed. or. 1670).
- STEIN E. (2003), *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, trad. it. di A. Caputo, Città Nuova, Roma (ed. or. 1931).
- SWINBURNE R. (1979), *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford.
- ID. (1994), *The Christian God*, Clarendon Press, Oxford.
- TAYLOR CH. (2009), *L'età secolare*, ed. it. a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano (ed. or. 2007).
- TERTULLIANO (2010), *Opere dottrinali*, vol. 3/2 a e b, a cura di C. Micaelli, C. Moreschini, C. O. Tommasi Moreschini, Città Nuova, Roma.
- TIMOSSI R. G. (2005), *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel*, Marietti, Genova.
- TOMMASO D'AQUINO (2005), *La somma teologica*, vol. 1, *Esistenza e natura di Dio*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna.

- VATTIMO G., ROVATTI P. A. (a cura di) (2010), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- VENTIMIGLIA G. (2012), «To be» o «esse»? *La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Carocci, Roma.
- VENTURELLI D. (2011), *Alberto Caracciolo. Sentieri del suo filosofare*, il melangolo, Genova.
- WAINWRIGHT W. W. (ed.) (2005), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford UP, Oxford-New York.
- WEISCHEDEL W. (1988-94), *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, trad. it. a cura di L. Mauro, il melangolo, Genova (ed. or. 1971).
- ID. (1997), *Il problema di Dio nel pensiero scettico*, a cura di W. Müller-Lauter, trad. it. di F. Caracciolo Pieri, il melangolo, Genova (ed. or. 1976).
- WELTE B. (2000), *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione* (1962-73), trad. it. di A. Rizzi, Lampi di stampa, Milano.
- WESTPHAL M. (2005), *Continental Philosophy of Religion*, in Wainwright (2005), pp. 472-93.
- WISDOM J. (2010), *La logica di Dio e altri saggi sulla religione* (1944-74), a cura di R. Brigati, Quodlibet, Macerata.
- WITTGENSTEIN L. (2009a), *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino (ed. or. 1921).
- ID. (2009b), *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino (ed. or. 1953).

Indice dei nomi

- Agostino d'Ipbona, 43-4, 80-1
Ales Bello A., 98
Alston W., 110
Amengual G., 136
Aristotele, 39-40, 45, 60, 64, 75-6, 93
Assman J., 25
Ayer J., 105
- Barth K., 100
Baskin J., 42
Baudelaire Ch., 27
Beinhauer-Köhler B., 128
Benjamin W., 77
Bianco F., 84
Bonhoeffer D., 28, 133
Buber M., 44
Bultmann R., 87, 100
- Caracciolo A., 135
Cartesio (R. Descartes), 47, 49, 51-2,
64
Casper B., 100, 136
Celada Ballanti R., 135
Ciardella P., 135
Cicerone Marco Tullio, 58-9, 134
Coda P., 73
Coliva A., 135
Colonnello P., 135
Corbin H., 133
Cowan D. E., 20
Crociana M., 132
- D'Agostini F., 135
Dal Covolo E., 43
Dalferth I. U., 12, 96
Damonte M., 72
Davidson L. L., 20
Davies B., 105
Dawkins R., 133
Del Noce A., 133
Dennett D. C., 112
Derrida J., 101-2
De Vitiis P., 135
Di Gaetano G. C., 110
Dilthey W., 64, 86-8
Di Nuoscio E., 136
Diogene Laerzio, 38
- Ebeling G., 100
Eliade M., 98
Evdokimov P., 42
- Fabris A., 20, 41, 65, 104, 130, 133,
135-6
Feuerbach L., 65, 77
Filone di Alessandria, 84, 133
Filoramo G., 66
Flew A., 107
Florenskij P. A., 80
Forte B., 73
Frege G., 93
Friedman M., 135
Fuchs E., 100

- Gadamer H.-G., 84
 Geach P., 112
 Gesù di Nazareth, 109
 Giustiniani P., 135
 Giustino, 46, 80
 Gödel K., 135
 Greisch J., 103-4
 Grozio U., 133
 Guédon J.-C., 95
- Haldane J., 111
 Hare R. M., 107
 Harnack A. von, 65
 Hasker W., 105, 112
 Hegel G. W. F., 27-8, 61, 65, 75, 77, 134
 Heidegger M., 54, 74-5, 80, 87, 93, 99-101, 140
 Heiler F., 98
 Henry M., 100-1
 Héring J., 78
 Hick J., 108, 112
 Hobbes Th., 49
 Hughes Ch., 105
 Hume D., 114
 Huntington S. P., 134
 Husserl E., 93, 97-8, 101, 137
- Ianari V., 136
- Janicaud D., 100-1
 Jean Paul (J. P. F. Richter), 30, 123
 Jenkins Ph., 18
 Jonas H., 110
 Joy M., 97
- Kant I., 48, 57, 63-4, 75, 84, 86, 93, 99, 113-4, 134-5
 Kenny A., 112
 Kerényi K., 37
 Kierkegaard S., 80
- Lacoste J.-Y., 97
 Lattanzio Firmiano, 58-9, 134
 Leeuw G. van der, 98
 Leibniz G. W., 75
 Leonardo da Vinci, 51, 53
 Leslie J., 110
 Levinas E., 100-1
 Lorzio G., 135
 Lossi A., 41
 Lübbe H., 13
 Lutero M., 47
 Lyotard J.-F., 102
- MacIntyre A., 107, 109
 Magris A., 110
 Maimonide, 84
 Mallarmé S., 102
 Mancini I., 135
 Mariani M., 93
 Marion J.-L., 100-1
 Meister Ch., 105
 Melchiorre V., 69
 Mendelssohn M., 44, 84
 Micheletti M., 105, 111
 Mitchell B., 107
 Montan P., 135
 Mottolese M., 84
 Muratore S., 135
 Murray M. J., 105
- Nielsen K., 108
 Nietzsche F. W., 30-1, 54, 75, 77-8
- Oldenburg H., 134
 Olivetti M. M., 135
 Otto R., 65, 98
- Paolo di Tarso, 49
 Pareyson L., 135
 Pascal B., 52-3, 75, 80
 Perone U., 41

- Pezzoli-Olgiati D., 128
 Phillips D. Z., 106
 Plantinga A., 110, 112
 Platone, 38-9, 59, 75
 Possenti V., 135
- Quinn P. L., 135
- Ravera M., 135
 Ricoeur P., 83, 101-2
 Riesebrodt M., 13, 22, 61, 136
 Rosenzweig F., 60
 Rovatti P. A., 103
- Sainati V., 41, 74, 135
 Scheler M., 98
 Schellenberg J. L., 115-7
 Schleiermacher F. D. E., 65, 86-7
 Schwartz R., 26
 Seeskin K., 42
 Senofane di Colofone, 38-9
 Shook J. R., 109-10
- Spinoza B., 57, 75, 83, 134
 Stein E., 98
 Swinburne R., 110
- Talete, 38-9
 Taliaferro Ch., 135
 Taylor Ch., 50
 Tertulliano Quinto Settimio Floren-
 te, 80
 Timossi R. G., 135
 Tommaso d'Aquino, 74, 76, 84, 93,
 110-1
- Valentin J., 128
 Vattimo G., 103
 Ventimiglia G., 111
- Weischedel W., 75, 100, 114-5
 Welte B., 100
 Westphal M., 97
 Wittgenstein L., 93-4, 106
 Wolterstorff N., 110

