

LA FILOSOFIA PUÒ INCONTRARE LA FEDE RELIGIOSA?

— Aurelio Rizzacasa

ABSTRACT

Philosophy, since its origins, has addressed the issue of dialogue with the religions. This dialogue finds its core in the relationship between reason and faith. Western thought, at times, gave preference to the first term at times to the second. He often emphasized the complementarities between the two. In particular, two issues have emerged, one concerning the essence of religion, the other the relationship between science and faith. The latter problem, since the Galilean revolution, stressed the incommensurability of the two areas beyond any attempt to combine the truths of the first with those of the second.

La filosofia già nelle sue origini ha affrontato il problema di dialogare con le religioni. Questo dialogo trova il suo nucleo fondamentale nel rapporto tra ragione e fede. Il pensiero occidentale, a volte, ha dato prevalenza al primo termine, a volte, al secondo. Spesso ha posto in rilievo la complementarietà tra i due aspetti. In particolare, sono emersi due problemi specifici, l'uno riguardante l'essenza delle religioni, l'altro la relazione tra scienza e fede. Quest'ultimo problema, a partire dalla rivoluzione galileiana, ha evidenziato l'incommensurabilità dei due ambiti al di là di ogni tentativo di accordare le verità del primo con quelle del secondo.

INTRODUZIONE

La filosofia odierna, dopo aver approfondito il *disincantamento del mondo* e dopo aver abbandonato le ultime eredità dell'età delle grandi visioni del reale, si pone alla ricerca dell'ulteriorità rispetto ai tre grandi problemi, *quello del mondo*, *quello dell'uomo* e, in certo senso, anche rispetto a *quello di Dio*. È evidente che al di là delle scelte formali di tipo metodologico delle filosofie continentali, le filoso-

fie europee tematizzano le possibilità e i limiti delle esplorazioni tanto del *dicibile* quanto dell'orizzonte più complesso del *non dicibile*. Si tratta di prendere coscienza nel momento della cultura postmoderna dell'eredità ancora significativa delle tre domande con le quali E. Kant conclude la sua *Critica della ragion pura*, vale a dire: *Cosa posso conoscere? Cosa devo fare? Cosa posso sperare?* In questo quadro

prospettico si apre anche per la filosofia, in modo diverso dai tentativi di evocazione e di invocazione dell'ineffabile, il compito ineludibile della ragione proiettata al superamento di quei limiti che le vengono imposti dall'esperienza. In tal caso come è noto il limite della conoscenza cede il passo alla plausibilità del mistero e alle eventuali vie disponibili per avventurarsi nel meta-problematico e nell'inverificabile. È chiaro che in tale situazione ci troviamo oltre il pensiero apofantico la cui oggettività è garantita dal mondo empirico, nonché dalla dimostrabilità logica per affrontare il mistero nello spazio del non dicibile *mostrato più che dimostrato* dalla duplice via del pensiero poetico e del pensiero narrativo. In quest'ultimo orizzonte il concetto viene sostituito dal mito e la dimostrazione lascia spazio alle figure poetiche. Così la filosofia si inoltra nella precarietà allusiva e non dimostrativa di ciò che per Aristotele non poteva essere un argomento plausibile per la filosofia medesima. In questa via il pensiero affronta la questione di quale possa essere l'essenza di un discorso religioso. Del resto, la filosofia nella cultura contemporanea già supera le questioni ontologiche della tradizione insieme alle istanze positiviste dell'epistemologia a favore degli aspetti esistenziali della riflessione anche nel quadro della fenomenologia che tematizza l'ulteriorità a partire dall'intenzionalità della coscienza protesa all'intersoggettività, ma anche aperta all'ulteriorità rispetto al mondo empirico. In questo quadro prospettico e problematico, la filosofia stessa apre il campo ad una sua specializzazione che rende possibile una *filosofia della religione*. La prima domanda che emerge in

tale itinerario è quella di quale possa essere *l'essenza della religione* stessa. Quindi per fare chiarezza sul senso e il significato di questa domanda si pone in primo piano la distinzione tra le religioni storicamente consolidate che legano i loro fedeli alle varie credenze sostenute dalle diverse manifestazioni dell'atteggiamento religioso e la religiosità da intendersi come apertura al mistero che può riguardare una serie di vie differenti ma egualmente plausibili per il pensiero umano, allorché compie il tentativo di indagare lo spazio e le possibilità dell'ulteriorità nelle sue diverse forme e nelle differenti manifestazioni. In questo senso l'essenza della religiosità coinvolge un duplice aspetto della soggettività e dell'oggettività la cui separazione non è possibile dal momento che la coscienza dell'uomo è dinamicamente orientata ad una dialettica che comprende i due aspetti medesimi. In questo ambito emerge il grande problema della fede religiosa nel suo senso e nel suo significato. In tal caso infatti la fede rappresenta l'atteggiamento di apertura e di disponibilità dell'uomo ad accogliere ciò che è al di là della sua finitezza esistenziale ma insieme non dimentica le costruzioni immaginative che la coscienza personale nel suo duplice aspetto individuale e collettivo produce per strutturare le rappresentazioni religiose. Si pensi alle narrazioni mitiche e alle ideazioni liturgiche costruite appositamente per dare oggettivazione ai diversi modi di comunicazione con il divino. In queste pagine vogliamo affrontare il problema della fede nei suoi diversi aspetti in relazione con l'essenza della religiosità in base all'idea che l'orizzonte storico delle civil-

tà umane presenta una gamma estesa di elementi che evidenziano la presenza del pluralismo anche nell'ambito religioso. Infatti, trovare la plausibilità razionale di un discorso religioso non significa appiattare le religioni in una visione eclettica unificata delle varie testimonianze storiche, poiché l'autenticità del mondo religioso si fonda su una presenza pluralistica di fedi diverse e di conseguenza di fedeltà differenziate rispetto a molteplici espressioni del divino, per cui una filosofia che ricerca e difende la possibilità di recuperare nel

mondo della fede l'essenza della religiosità, può e deve coesistere con l'esigenza di un vero dialogo interreligioso tra coloro i quali si trovano in una pluralità di appartenenze rispetto alle tante religioni di cui la storia manifesta la presenza. Del resto, non va dimenticato che la fede religiosa non si esaurisce nell'interiorità della coscienza personale ma presuppone la possibilità di una comunicazione con il divino di cui l'evocazione e l'invocazione rappresentano specifiche forme di testimonianza.

COROLLARI FILOSOFICI

L'indagine che ci proponiamo di svolgere si colloca nelle istanze più vive della cultura odierna e soprattutto implica una presa di coscienza del passaggio dalla esistenza della *filosofia della crisi* all'epistemologia di una vera e propria *crisi della filosofia*. Ciò non significa *morte della filosofia* ma piuttosto conversione metodologica della filosofia stessa. A tal riguardo, non possiamo dimenticare che la filosofia del nostro tempo esige la consapevolezza di tre questioni metodologiche costituite dall'emergenza della dimensione analitica del filosofare rispetto alla precedente prevalenza dell'universalità del pensare, il che implica essenzialmente una seconda questione quella del primato linguistico in filosofia, legata all'impossibilità di separare il linguaggio dal pensiero. Ciò comporta un impegno della filosofia di ricercare e non solo consentire alle diverse filosofie di lavorare insieme per una complementarietà polifonica, sistemica e olis-

tica secondo il principio delle teorie della complessità. Quanto detto non si risolve in un rifiuto della comprensione poiché esige un'accettazione ed un'estensione dei due significati presenti e complementari della filosofia validi sin dalle sue origini. Si pensi in particolare ai due significati della filosofia costituiti dall'istanza conoscitiva destinata a fare della filosofia stessa la scienza delle scienze, secondo il concetto aristotelico di *filosofia prima* e dalla semantica sapienziale del filosofare che permetteva di rendere alla filosofia il compito di essere *fonte di consolazione e medicina dell'anima*. È chiaro quindi che il nostro lavoro può pretendere dei risultati nuovi soltanto se diviene consapevole di un'apertura senza limiti della semantica della filosofia. In questa direzione occorre ripensare nei termini postkantiani il primato conoscitivo della filosofia, poiché a tal riguardo la filosofia stessa non riesce ad uscire dall'ambito dell'esperienza. Per il

problema dell'essenza della religiosità è essenziale, invece, recuperare le possibilità di un'ulteriorità che renda plausibili i discorsi diretti al superamento dell'oggettività del conoscere. Ciò significa in termini marceliani vedere il mistero come diverso dal problema, o, in termini spenceriani il mistero stesso come non riducibile all'ignoto. In questi termini occorre riesaminare la dualità sostenuta da L. Wittgenstein tra *dicibile* e *non dicibile*, non dimenticando che già questo pensatore dopo la prima fase del suo pensiero si è avventurato con l'idea del mistico e con l'idea dei giochi linguistici al superamento della dualità stessa a favore di una filosofia che potremmo senz'altro dire disponibile alla plausibilità semantica di un'apertura all'ulteriorità. In questo quadro, le istanze combinate delle filosofie esistenziali e delle ricerche fenomenologiche conducono la filosofia dei nostri giorni alla difesa dei linguaggi allusivi tematizzati dalle filosofie ermeneutiche. Il che nel mondo religioso è di grande importanza in quanto oggi le religioni più evolute sono quelle della parola che pongono in primo piano la meditazione oltre che l'interpretazione dei testi sacri. Queste indagini muovono dall'esigenza di superare la distinzione wittgensteiniana tra *dicibile* e *non dicibile*, ciò nel senso di recuperare tutti quei tentativi e tutte quelle possibilità di contribuire con la riflessione filosofica ad esplorare l'ulteriorità con una diversa forma di dicibilità capace in via allusiva di avventurarsi nella trascendenza. Ciò coinvolge, come abbiamo visto, i linguaggi poetico e narrativo, ma soprattutto utilizza gli strumenti dell'ermeneutica quali prevalentemente il *simbolo*, la *metafora*

e *l'allegoria*. Queste sono le vie ermeneutiche della filosofia che si polarizzano sul momento metaproblematico del mistero senza limitarsi ad indulgere all'orizzonte fantastico dell'*ineffabile* o dell'*edificante*. Questo tipo di riferimenti in gran parte immaginativi ma diretti a tematizzare ciò che esula dal momento cognitivo del sapere scientifico, rispondono, al di là della questione consueta aperta da Galileo con la distinzione tra ciò che appartiene alla scienza e ciò che appartiene alla fede, all'esigenza di trovare delle forme di comunicazione nell'orizzonte apparentemente incomunicabile del silenzio di Dio. A tal riguardo, infatti, Galilei, come è noto, ha distinto in modo incommensurabile il discorso della scienza da quello della fede, in quanto il primo ha il compito di determinare *come vadano i cieli* e il secondo *come si vada in cielo*. Quanto detto, in sede ermeneutica tende a stabilire una continuità con quello che la fenomenologia della religione attribuisce alle tre vie ricettive date dal *sacro*, dalle *ierofanie* e dalle *manifestazioni della potenza*. Questo è naturalmente un orizzonte precario nel quale la ragione e la fede si pongono in ascolto delle istanze suggestive dell'occulto e dell'arcano che in qualche modo non riescono ad abbandonare l'esigenza forse umana e troppo umana di evocare ed invocare il mistero. Ciò accade in un'incapacità dell'uomo stesso di rassegnarsi ad accettare gli impedimenti costituiti dai limiti e dai confini sui quali si apre l'abisso dell'ulteriorità.

MITHOS E LOGOS

La questione non risolta e forse non risolvibile sul piano del concordismo delle soluzioni del rapporto tra pensiero scientifico e narrazione biblica apre la via di una incommensurabilità qualitativa dei due ambiti che trovano la loro complementarità soltanto nell'esistenzialità della condizione antropologica. Quanto detto, conduce a prendere in considerazione una riflessione sui linguaggi presenti nella relazione tra *mithos* e *logos*. Su questo piano, la storia della filosofia precedente alla fenomenologia ha consolidato la successione diacronica tra i due momenti, mentre in realtà ci troviamo di fronte ad una difficile sincronia in cui i racconti mitici si avventurano nell'inconoscibile e il pensiero logico si chiude nei confini più ristretti della conoscenza scientifica. Questo in ogni caso permette di stabilire una continuità tra i due ambiti soltanto in quei casi in cui la filosofia si tematizza come preistoria della scienza, mentre in tutti gli altri casi che riguardano tanto il pensiero religioso quanto la riflessione estetica, le due istanze del *mithos* e del *logos* costituiscono delle forme di rappresentazione del pensiero umano destinate ad essere parallele ed incommensurabili, la cui opposizione non indica una dialettica in cui l'una forma possa escludere l'altra o viceversa. Sono in effetti due visioni diverse di comprensione e di rappresentazione del reale. Ci troviamo quindi di fronte a due possibilità nelle quali si manifestano la via critica e la via narrativa per il raggiungimento della verità. Il punto di incontro, che talvolta si manifesta come un punto di scontro, vie-

ne a costituire un nodo problematico che ricoeurariamente esprime un vero e proprio *conflitto di interpretazioni* dove il momento unitivo è rappresentato filosoficamente dalla questione della verità che in questo caso è interpretabile in due forme, quella heideggeriana dello svelamento che manifesta ed occulta, e, quella etico-religiosa rappresentata nel vangelo cristiano dalla testimonianza. In tal modo le vie linguistiche delle forme comunicative tanto del problema quanto del mistero sono quella dimostrativa e quella poetico-narrativa. L'adeguatezza della via da privilegiare dipende ovviamente dalla questione che nel caso specifico impegna il pensiero. È chiaro che nell'ambito religioso ci collochiamo di fronte al mistero nella situazione in cui emerge la finitezza dell'uomo in rapporto alla prospettività del frammento che investe la conoscenza, nonché all'ineludibile irruzione dell'antropomorfismo nel caratterizzare le immagini del divino secondo quanto ha già intuito Senofane alle origini del pensiero filosofico. La situazione dell'antropomorfismo può essere quindi superata e messa in discussione dalla ragione scientifica dalla consapevolezza del mistero che ci sommerge con la sua vastità e la sua profondità poiché siamo inclusi in esso e non possiamo oggettivarlo. Il mondo antico rivendicava l'appartenenza religiosa del mistero nei riti iniziatici, oggi, invece, il pensiero esistenziale lo ha rivisitato anche in sede filosofica. Tuttavia, in questa sede la concettualizzazione speculativa ha distinto l'area semantica dei tre concetti, quello di *ignoto*, quello di *inconoscibile* e

appunto quello di *mistero*. È dunque alla luce di questa distinzione che la filosofia prende in considerazione il pensiero religioso per chiarificare l'atteggiamento della fede nel suo duplice carattere soggettivo e oggettivo, o, meglio di *religiosità* e di *credenza*. Alla luce di questi problemi che rivendicano la presenza dell'ulteriorità di fronte al pensiero umano la filosofia si è spesso limitata alla tematizzazione teoretica di alcuni concetti speculativi tra i quali, come è noto, la tradizione ontologico-metafisica ha caratterizzato: *l'immanenza*, la *trascendenza*, il *panteismo*, il *teismo* e il *panenteismo*. Dove i primi due rappresentano una questione ontologica di collocazione del divino, mentre il terzo e il quarto indicano delle vie di incontro della filosofia con la religiosità in cui la fusione o la separazione non risultano sempre univoche. Il quinto, infine, delinea una possibilità di correlazione tra ciò che appartiene al reale e ciò che invece si colloca al di fuori di tale situazione. Tuttavia, tale concetti adeguati

ad una ricognizione teologica interna alle religioni dei tre monoteismi mediterranei, non riescono ad esaurire le istanze più profonde di una religiosità aperta alla manifestazione delle diverse forme del divino, appartenenti a tutte le culture del pianeta e soprattutto astratte ed insufficienti per un'effettiva comprensione e accoglienza della fede nelle sue manifestazioni comunicative, date dalla *preghiera*, dalla *meditazione*, dalla *contemplazione*, dall'*adorazione* e dalla visione mistica in tutte le loro possibilità. La fede infatti, nella sintesi definitoria di un *fidarsi di* e *affidarsi a* evidenzia il momento della fiducia insieme al rischio di una scommessa di poter comunicare con l'incomunicabile e di poter accogliere il messaggio di una parola codificata in un testo sacro o nella presenza carismatica di un intermediario di fronte ai quali l'elemento ultimo dell'incontro è sempre in definitiva quello del già ricordato *silenzio di Dio*.

LA VIA DELLA FEDE

La filosofia medievale ha determinato all'interno del pensiero cristiano due vie per giungere a Dio fra loro complementari. Quella della *ragione* e quella della *fede*. Il pensiero contemporaneo problematizza la via della ragione indicandone più che le possibilità i limiti, determinando un'ermeneutica del tutto particolare per la via della fede. Ciò accade polarizzando l'interesse della filosofia e della teologia su quest'ultima, allargando però il discorso a comprendere soprattutto il non dicibile da

parte della conoscenza, il che implica il riconoscimento della *centralità del mistero* e il *ruolo della verità* come testimonianza. È chiaro che questa posizione finisce per problematizzare non solo la complementarietà ma soprattutto la possibilità di trovare una concordia tra scienza e fede. Ciò in quanto tale problematizzazione evidenzia l'incommensurabilità semantica e qualitativa tra i due ambiti in questione. La conseguenza che si verifica in merito al discorso religioso è quella della rivendicazione del

primato della fede nel superamento del cosiddetto *errore del fideismo* poiché, in luogo di condurre la tematizzazione gnoseologica sul piano del *credo quia absurdum*, viene espressa l'idea in base alla quale non è l'ammettere l'esistenza di Dio ad essere la cosa più importante per la scelta religiosa ma piuttosto il cercare le condizioni di un incontro esistenziale con Dio stesso. Questo obiettivo implica un ridimensionamento del senso e del significato della fede che in tal caso, con una ricerca di una relazione intersoggettiva con il mistero del divino, diviene un *fidarsi di affidarsi a*, ciò dove il rapporto con l'universalità trascendente interpella l'uomo per un incontro realizzato nella scommessa di una presenza che appare nella sua radicalità attraverso il silenzio. In queste condizioni, il dicibile parla nel linguaggio allusivo e si esprime in situazioni e in eventi non traducibili in un linguaggio dimostrativo. Ecco perché la fede comporta l'apertura alla preghiera, alla contemplazione, all'adorazione e alla visione mistica, per ciò che rimane fuori da queste esperienze dell'ineffabile si apre, invece, la via indubbiamente etica della testimonianza diretta ad applicare nel mondo i precetti morali presenti nei testi sacri o nelle narrazioni mitiche. Non è un

caso che le forme più evolute della religiosità si esprimono attraverso le cosiddette religioni della parola nelle quali la via religiosa è diversa ma non disgiungibile dal messaggio morale. Così la fede in questo suo nuovo modo di esprimersi perde il suo carattere concettuale assumendo piuttosto il carattere dell'essenza profonda di ogni forma di religiosità. Su questo piano occorre tenere distinti i termini di religione, credenza e religiosità. In quanto il primo esprime la forma storica di appartenenza ad un gruppo religioso, il secondo determina il contenuto di ogni singola manifestazione religiosa descrivendone i caratteri da un duplice punto di vista concettuale narrativo. Il terzo, invece, si riferisce a quell'apertura religiosa che nelle sue diversità è pressoché comune a risolvere le istanze più profonde della coscienza umana. Così risulta più chiaramente che la fede si esprime attraverso delle vie allusive, quali in particolare la narrazione, la poesia e la lode nelle quali l'animo umano utilizza creativamente il linguaggio per dire il non dicibile e per suscitare forme espressive di comportamento, capaci di irrompere nel mistero forzando i limiti della propria finitezza esistenziale.

ESPERIENZA RELIGIOSA

Dal momento che le manifestazioni religiose entrano nella storia umana si determina la molteplicità espressiva delle forme religiose. In tale situazione la storia ci fa assistere ad una serie di conflitti non sempre facilmente gestibili. Infatti, spes-

so, ciò genera guerre tra le religioni che nella consapevolezza dei fedeli assumono la denominazione contraddittoria ed assurda di *guerre sante*. La civiltà odierna in queste situazioni eticamente inaccettabili apre la via al tentativo non violento

della gestione dei conflitti che è appunto costituito dalla scommessa, o, meglio dalla sfida etica del *dialogo interreligioso*. Quest'ultimo, nell'attuale situazione storica e nelle istanze urgenti di una filosofia di frontiera, rappresenta nella cultura odierna un *segno dei tempi* di particolare importanza. Ciò implica una revisione speculativa ed ermeneutica dei compiti assunti dalle scienze, dalle filosofie e dalla teologia relativamente ai limiti e ai confini di un dialogo possibile. Il problema si colloca nel superamento degli estremi, rappresentati dall'ostacolo dogmatico dei fondamentalismi, da un lato, e dalle teorie utopiche di un irenismo etico-politico, dall'altro. La situazione, che si determina nelle sfide dell'indifferentismo scettico e relativistico, nonché nel nichilismo rappresentato dalle distruzioni terroristiche dell'irrazionalismo rivoluzionario, comportano un impegno costruttivo dell'etica, al di là di una rivendicazione di maniera delle ragioni del rispetto, dell'accoglienza e dell'accettazione dell'altro. Ciò di fatto, paradossalmente, si manifesta con un'urgenza ineludibile proprio nel contesto dei monoteismi prodotti dalle civiltà mediterranee. Infatti, la realtà dei conflitti interreligiosi si esaspera prevalentemente nelle relazioni tra le dottrine consolidate dei tre monoteismi stessi. Il che, del resto, connota tutta la storia delle civiltà occidentali, a partire dalle loro origini per giungere fino agli ultimi sviluppi, anche se storicamente le *guerre sante* sono state patrociniate, in periodi diversi, dal giudaismo, dal cristianesimo e dall'islamismo. I contesti di riferimento coinvolgono, con modalità dogmatiche di natura ideologica,

le questioni religiose nelle loro incidenze, a volte di carattere etico-politico e a volte di carattere filosofico-scientifico. Dopo le emergenze storico-negative, conseguenti all'episodio terroristico dell'11 settembre, queste impongono di ripensare in modo profondo al legame spesso ricorrente tra le manifestazioni religiose e lo scatenarsi della violenza aggressiva. Infatti, per usare un'espressione di moda al tempo del Concilio Ecumenico Vaticano II, ci troviamo in una situazione drammatica nella quale vengono coinvolti tanto gli *errori* quanto gli *erranti*. A tale livello, la filosofia non può sottrarsi al suo costante impegno di utilizzare le strategie della razionalità per chiarificare le situazioni, che sono alla base dei comportamenti distruttivi di natura irrazionale. Quanto detto, coinvolge in senso ermeneutico una questione di metodo che determina lo svelamento dell'orizzonte veritativo. Pertanto, ciò è possibile soltanto se l'incontro realizza un confronto nel quale, come già ricordato, le scienze, le filosofie e le religioni si pongono in dialogo. Su questi presupposti irrinunciabili e non più rinviabili, cerchiamo di individuare dei *sentieri interrotti* per un itinerario di approfondimento metodologico della questione in esame.

La situazione è complessa ed esige un'attenzione olistica ad un'organizzazione sociale di tipo sistemico in cui il locale e il globale, il particolarismo e l'universalità, anziché esasperare i contrasti, possano determinare una *gestione dei conflitti*, capace di favorire la crescita della famiglia umana secondo uno spirito comunitario di integrazione e di interdipendenza. Ciò

del resto è necessario, specie in una società che si muove verso una democrazia pluralistica e che è condizionata dalla presenza multietnica, multiculturale e multireligiosa dei popoli che si incontrano. Su questo piano, per evitare il *relativismo scettico* e l'*eclettismo artificioso*, occorre attivare il principio metodologico consistente nel *pensare in universale* e nell'*agire in base alle istanze locali*. Quanto detto, per il dialogo interreligioso, significa considerare ogni religione come *una via determinata* per giungere, attraverso prospettive diverse, al divino percepito nella sua *presenza universale* dalla consapevolezza dei popoli, mentre, nel contempo, ciascuno realizza la sua relazione con il divino stesso, nella fedeltà e nella testimonianza di una forma particolare di religiosità specifica. Così *l'uno* e *i molti*, la *religiosità* e le *religioni* finiscono per realizzare una dialettica dinamica che impegna l'uomo nel suo pensiero e nella sua esistenza alla ricerca di Dio. Pertanto, su tale linea, possiamo senz'altro dire che, nella nostra civiltà, il dialogo interreligioso si inserisce nel contesto caratterizzato dall'idea del *villaggio globale*, dal *principio di secolarizzazione*, dal *disincantamento del mondo* e dal *politeismo dei valori*. L'individuazione di queste istanze metodologiche finisce per realizzare una situazione in cui, all'alternativa tra la religione al singolare e le religioni al plurale si sostituisce una situazione governata dal paradigma olistico e sistemico della complessità nel quale la ricerca di Dio non è altro che un'espressione determinata nel contesto delle molte voci che l'uomo orienta intenzionalmente alle manifestazioni

plurali che costituiscono i luoghi e i tempi del sacro e delle ierofanie.

Ciò si realizza in una riflessione che è impegnata, da un punto di vista filosofico, ad evitare gli estremi in una situazione dialogica. Infatti, questi estremi sono costituiti dall'*irenismo eclettico*, da un lato, e dal *relativismo nella duplice forma dello scetticismo e dell'agnosticismo*, dall'altro. È evidente che, se in linea di principio, quanto sostenuto costituisce un'idea regolativa valida senza ombra di dubbio, è anche vero che, sul piano dei fatti e delle situazioni storiche, ci troviamo in una difficile emergenza, nella quale il *dialogo* costituisce una sfida e la *contrapposizione conflittuale* un pericolo sempre possibile. La questione così delineata, può essere approfondita in un'ermeneutica linguistico-esistenziale, nella quale l'alternativa alle difficoltà evidenziate può essere costituita, ancora una volta, sul piano metodologico, da un impegno morale in cui il quadro prospettico delineato, deve privilegiare, da un punto di vista esistenziale, le due formule dell'*io-credo* e del *tu-credi*, evitando l'oggettivazione delle formule *egli-crede* ed *essi-credono*. Tale conversione metodologica si trasforma, nell'impegno intenzionale della coscienza dialogica, in una situazione valoriale nella quale tutta la famiglia umana si avvia per i *sentieri interrotti dei ricercatori di Dio*, facendo uso della ricchezza data dalla diversità delle lingue e dalla differenza delle culture. Questo è un pluralismo di tipo cooperativo, impegnato a non disperdersi nelle frantumazioni delle prospettive che assumano la particolarità

come momento di individualismo esasperato e di separazione conflittuale.

In questo quadro prospettico e polisemantico dei fenomeni religiosi, occorre tenere presente che, essendo centrale il momento della fede e privilegiando questo l'aspetto della relazionalità, ci troviamo in una situazione in cui occorre identificare, quali elementi comuni di ogni esperienza religiosa quelli che appartengono alle uniche forme in base alle quali l'uomo compie i suoi tentativi di comunicare nell'orizzonte del sacro e nelle immagini ierofaniche, attraverso il *silenzio di Dio*. Le vie dell'esperienza religiosa sono infatti prevalentemente le seguenti: la preghiera, le cerimonie rituali, la meditazione, l'ascesi, la via mistica. Ovviamente queste vie divergono nelle loro forme storiche e nelle loro espressioni linguistiche, ma si differenziano anche per l'intensità emotiva della fede, attraverso la quale vengono prescelte da ciascun testimone dell'esperienza religiosa concreta e storicamente determinata.

Il primato dell'esperienza religiosa, dunque, realizza nel dialogo e nell'incontro interpersonale la difficile conciliazione

dell'uno e dei molti, delle affinità e delle diversità che caratterizzano la mappa del complesso arcipelago delle religioni.

La soluzione delineata riesce ad impostare un itinerario di fede, capace di evitare la contraddizione etica della disponibilità al dialogo con la fedeltà alla propria visione del divino. Quanto ribadito in queste ultime considerazioni rappresenta il momento teleologicamente più avanzato di un dialogo interreligioso, improntato al rispetto delle reciproche differenze. Ciò, comporta comunque la rinuncia ad ogni atteggiamento di proselitismo e di pedagogia della conversione. Infatti, il dialogo è veramente tale soltanto se si è disponibili al reciproco dono ed al reciproco ascolto, per favorire insieme l'aspirazione dell'intera famiglia umana il raggiungimento del divino nell'orizzonte del mistero. Così il cammino dell'umanità può attuare la pace tra gli uomini trasformando i confini delle diversità in un mondo di domani, in cui le differenze invece di separare finiscano per arricchire l'esperienza di tutti e di ciascuno. Ciò umanamente vale in qualsiasi ambito etico, ma ancora di più nel cammino misterioso della ricerca di Dio.

CONCLUSIONE

In queste pagine abbiamo compiuto il tentativo di tematizzare il problema della fede in una doppia prospettiva *teoretica* e *storica*. affrontando le istanze proprie del pensiero occidentale per sostare su una serie di problemi aperti di cui il pensiero moderno

e quello post moderno è stato responsabile per giungere alla cultura dei nostri giorni nella quale, come abbiamo visto, le filosofie della crisi determinano speso una crisi della filosofia. Ciò va interpretato nel senso etimologico del termine crisi dal quale

emerge un'istanza di crescita, quindi una possibilità di rinnovamento da valorizzare e da non confondere né con il *relativismo scettico* né con il *nichilismo negativo* le cui due forme rappresentano situazioni di caduta e di disperazione completamente diverse dai segni di una speranza per un futuro diverso ma migliore nella direzione di una ricerca di ulteriorità nella presenza del mistero. Si tratta ovviamente di segni dei tempi che aprono delle interrogazioni capaci di coinvolgere non solo teoreticamente ma soprattutto esistenzialmente l'interrogante. Su tale linea appare più che la via del bisogno quella del desiderio. La presenza di quest'ultimo non necessariamente apre il mondo fantastico di un'utopia irrealizzabile, poiché lo spirito dell'utopia, al di là di un approdo rinunciario, indica le condizioni di un'apertura ad uno spazio dove il confine lascia delle breccie che fanno intravedere i termini di una possibile ulteriorità. In questo quadro la fede rappresenta la scommessa di colui che decide di scegliere quest'avventura di intraprendere un cammino nel sentiero dell'inconoscibile che l'ulteriorità apre nell'immagine heideggeriana dei *sentieri interrotti*. In questo senso la fede esprime il tentativo di superare i limiti e i confini dell'esperienza. Gli strumenti espressivi di cui il linguaggio dispone in questo terreno precario, nel quale la conoscenza si arrende e la logica giunge ai suoi limiti dimostrativi, veicola il suo cammino nelle immagini costruite dalle narrazioni mitiche. Ciò in quanto il racconto tematizza l'esperienza possibile anche quando quest'ultima decide di procedere nel non sperimentabile. Così possiamo sempre riconoscere che

con la filosofia e oltre la filosofia si apre la traccia di un itinerario religioso. Quanto detto trova nell'orizzonte filosofico l'unica via forse possibile nella quale la fenomenologia per chiarificare la fede individua l'essenza stessa della religiosità attraverso tre aspetti allusivi già ricordati: il *sacro*, le *ierofanie* e la *potenza*. L'itinerario descritto può essere esemplificato nel pensiero cattolico da alcuni documenti che superano e concludono le discussioni sulla distinzione galileiana tra fede e ragione che nel pensiero moderno ha posto a confronto e talvolta a contrasto le ragioni della scienza rispetto alle ragioni delle fede. Infatti, le ultime encicliche dei più recenti pontefici si sono concentrate sul messaggio religioso della fede in una via nuova del tutto coerente con la religiosità contemporanea possibile nel mondo della crisi speculativa espressa da molte filosofie del nostro tempo. Ci riferiamo ai documenti ecclesiastici di maggior rilievo per il problema in questione: Giovanni Paolo II *Fides et ratio* 14/09/1998; Benedetto XVI, Lettera apostolica, *Porta Fidei*, 11/10/2011, Papa Francesco, *Lumen Fidei*, 29/06/2013. In particolare l'ultima enciclica, già progettata da Benedetto XVI durante l'anno della fede, si colloca in un rapporto di dipendenza con la lettera apostolica *Porta Fidei* con la quale l'anno si è aperto. Il suo sviluppo riprende l'eredità di alcuni documenti conciliari quali la costituzione *Gaudium et Spes*, la costituzione *Dei Verbum* e la costituzione *Lumen Gentium*, inoltre l'enciclica in esame assume una duplice finalità teologica e pastorale. L'enciclica medesima si sviluppa in uno schema che dal testo giovanneo, attraverso quello paolino, giunge

ad una visione della fede in rapporto alla conoscenza di carattere essenzialmente agostiniano. In questo quadro, l'attenzione si focalizza sulla conversione in base alla quale è possibile vedere il mondo con occhi nuovi e sull'amore che ci permette di superare l'ostacolo dell'impossibilità di vedere in questa vita il volto di Dio, in quanto è invece possibile stabilire una relazione con l'io stesso attraverso il concetto di prossimo e mediante il rispetto, nonché la *custodia del Creato*. In sintesi, dobbiamo ricordare che l'enciclica non costituisce un programma pastorale delle attività future della chiesa, ma indica una via teologica per interpretare l'argomento di fondo di questo documento. In particolare la prima parte evidenzia l'inconsistenza delle forme dell'ateismo contemporaneo, mentre la parte successiva focalizza il problema della fede in Dio attraverso la fede nel carattere divino del Cristo.

La trattazione relativa agli argomenti sviluppati nelle pagine precedenti esige la ricerca dell'essenza propria della religiosità indipendentemente alle diverse forme storiche che si delineano nell'esperienza religiosa dell'umanità durante il cammino delle civiltà. Ciò non permette di ignorare il senso e il significato del pluralismo delle religioni, il che comporta di tenere presente il riferimento specifico al dialogo interreligioso, il quale nel nostro tempo estende l'orizzonte dell'ecumenismo riferito alle diverse chiese cristiane, nonché l'ambito dei tre monoteismi propri delle civiltà mediterranee, allorché la globalizzazione planetaria pone in rilievo l'incontro con le altre religioni dei continenti extraeuropei. Sono tutte infatti vie della fede che si giustappongono in una tendenza unitaria dell'umanità aperta all'ulteriorità che corrisponde al mistero che si manifesta e si occulta nelle diverse testimonianze del sacro e delle ierofanie.