

Fede e religione

La questione, che sta alla base della scelta dei testi qui di seguito presentati, riguarda la possibilità di elaborare una considerazione del rapporto tra religione e fede, che sia attenta a metterne in luce la circolarità superando il rischio di speculari riduzionismi. Il problema che si pone concerne il fatto che l'opposizione «fede-religione» corrisponde ad una schematizzazione implausibile, la quale finisce di compromettere l'auto-comprensione radicale dello stesso cristianesimo e l'adeguata determinazione della sua identità peculiare.

1. L'alternativa posta fra universalità del comportamento religioso e particolarità dell'atto della fede sembra indicata come ideale da affermare in **P. GISEL, *Che cos'è una religione?*** (gdt 351), Queriniana, Brescia 2011, pp. 173, € 14,00. La tesi sostenuta nell'opera è che nell'ambito dell'età secolare, occorre riprendere da capo il problema concernente lo statuto di un'interrogazione sulla trascendenza per la pluralità civile e la singolarità di ciascuno. Il processo della secolarizzazione, infatti, ha posto fine al riconoscimento «ingenuo» del trascendente, in modo tale che la visione religiosa, anche per gli stessi credenti, non risulta più assiomatica, bensì è concepita come un'opzione possibile in rapporto ad altre differenti. Da qui l'esigenza di incalzare una cultura tendente ad accomodarsi nella cornice dell'immanenza, tenendo aperto il dibattito sulla condizione antropologica, con l'intento di tematizzare quella «dimensione umana irriducibile, di cui c'è sempre da modulare la comprensione, da approfondire ciò che vi si dispiega, da ascoltare ciò che vi si cristallizza, da ripensare ciò che vi è in gioco e che può essere convalidato o, al contrario, combattuto» (119). È insomma la questione dell'«eccesso»; questione radicale, poiché tocca i modi di accadere dell'umano che una data società consente e dispone. Si potrebbe al proposito anche parlare di «propensione all'assoluto», purché non lo si intenda come un fondamento diretto, legato ad una necessità di tipo logico-metafisico, o come una ricapitolazione estensiva, associata ad un'universalità di tipo omologante-totalitario. In riferimento a tale problematica, la filosofia e la teologia si ritrovano entrambe convocate, in vista di una sinergia indispensabile per dire un'asimmetria non sussumibile, per far vedere il processo di differenziazione che occupa il posto dell'origine e genera differenze singolari, in forma di soggetti d'impronta storica. Ciò che nondimeno sembra stenti ad emergere dalla posizione di Gisel è il profilo originale e irriducibile dell'iniziativa teologica cristiana: appare discutibile che il riferimento alla fede, implicante una determinata tradizione storica e un Libro che ne attesta il momento fondatore, condanni inevitabilmente l'esercizio del pensiero ad una confessionalità autoreferenziale, così che in ultimo occorrerebbe scegliere tra il radicamento nella compagnia ecclesiale e lo spiazzamento verso la società civile.

Suggerisce una diversa impostazione del problema **J. GRONDIN, *Introduzione alla filosofia della religione*** (gdt 350), Queriniana, Brescia 2011, pp. 165, € 14,00. L'Autore impenna la sua riflessione su di un concetto fondamentale di religione, che la definisce come un «culto credente, il più delle volte condiviso da una comunità» (44). Dunque nella struttura del comportamento religioso entrano in relazione, e talora in tensione, due polarità: la credenza, che implica un impegno, un certo lavoro su di sé e pertanto una forma di pratica; il culto, che comprende un orientamento dell'esistenza secondo un determinato senso. Infatti si tratta di azioni e riti, la cui portata oltrepassa i gesti stessi; ne consegue che «non si può compiere un rito se non perché si crede in esso, si crede nel suo senso, che a sua volta conferisce un senso al mondo» (46). Il testo offre una buona ricostruzione essenziale della vicenda, attraverso la quale si è storicamente dispiegata la relazione e la tensione tra le due polarità della religione, a partire dal mondo greco e latino, passando attraverso il mondo medioevale, per giungere al mondo moderno e contemporaneo. In particolare, con la sintesi tra il platonismo e il cristianesimo operata da Agostino, si è progressi-

vamente prodotta la condizione per cui nel contesto occidentale non appare di fatto possibile fare esperienza e riflettere sulla religione a prescindere dalla sua determinazione propriamente cristiana: la stessa Modernità, quando ha avvertito l'esigenza di contestare il comportamento religioso, sempre lo ha fatto in nome di una saggezza e quindi di una configurazione del senso ritenuta come migliore rispetto a quella proposta dal cristianesimo, ma appunto perciò comunque dipendente da quest'ultimo.

2. Il passaggio attraverso la stagione moderna costituisce senza dubbio uno snodo cruciale per il rimodellamento e insieme per il ripensamento del nesso tra fede e religione. Ne tratta ad esempio il breve ma denso saggio di **H. LÜBBE, *La religione dopo l'Illuminismo***, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 59, € 7,00. Si tratta in realtà di uno scritto risalente alla fine degli anni Settanta del Novecento, ma che solo ora è stato messo a disposizione nella traduzione italiana. L'indagine di Lübbe mira essenzialmente a spiegare perché la religione sia sopravvissuta alla critica radicale ad essa rivolta dall'Illuminismo, e al contempo si propone di evidenziare le trasformazioni che tale critica ha comunque indotto nella religione stessa. L'Autore si distanzia chiaramente tanto dalla posizione di chi denuncia l'insuperabile carattere illusorio dell'esperienza religiosa, quanto dalla posizione di chi legge la smentita delle predizioni secolaristiche in termini di una trionfalistica «rivincita di Dio» o del cristianesimo. Piuttosto, la tesi soggiacente all'opera in esame è che ciò che torna, o forse sarebbe meglio dire ciò che resiste della religione dopo la "scarnificazione" illuministica, è la sua funzione insurrogabile di mettere in opera una prassi di superamento, o più precisamente di padroneggiamento, della contingenza, in particolare attraverso il rito: «Se noi attualizziamo ritualmente ciò che è religiosamente contingente, ciò che in linea di principio non si lascia integrare nel senso dell'azione, ciò che dunque non possiamo controllare, si pone la domanda su che cosa propriamente significhi nella prassi religiosa il superamento di una siffatta contingenza. La risposta che interpreta la nostra definizione di religione suona così: la prassi di superamento della contingenza che trascende il senso dell'azione è la prassi del suo riconoscimento» (49). Ciò significa che quanto rende la religione non rimpiazzabile anche nel contesto post-illuministico è la sua attitudine originale ad attestare che esiste un limite alla trasformazione della casualità del reale in una sistemazione cognitiva: la pretesa rimozione di tale limite ha decretato il fallimento delle utopie scientifiche e politiche della Modernità, mentre il suo riconoscimento motiva la vitalità odierna della religione, la quale serve alla vita effettiva appunto poiché alimenta la fiducia che sia possibile conferire senso a ciò che sotto il mero profilo del sapere logico-empirico invece non ne possiede.

Un'alternativa rispetto a tale riduzione funzionalistica emerge dal dibattito contenuto ne **L. FERRY - M. GAUCHET, *Il religioso dopo la religione***, Ipermedium libri, Napoli 2005, pp. 90, € 12,50. Domina decisamente il confronto la posizione espressa da Gauchet, il quale riprende in maniera sintetica ed efficace la sua visione fondamentale già espressa in precedenti pubblicazioni (si veda in particolare al riguardo M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992; *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, edizioni Dedalo, Bari 2008; *La religione nella democrazia*, edizioni Dedalo, Bari 2009). Secondo tale visione, nessuna logica politica e sociale può predire la configurazione storico-concreta assunta dalla religione, definita in prima approssimazione come «l'investimento umano sull'invisibile». L'esperienza religiosa si radica in dimensioni profonde, che abitano originariamente la realtà dell'uomo, in quanto essere che è in se stesso orientato verso l'invisibilità e reclamato dall'alterità. Non si tratta qui in prima battuta dell'effetto della ricerca causale, che impegnerebbe lo spirito a risalire verso le cause metafisiche al di là delle cause visibili; si tratta piuttosto di «un dato immediato della coscienza», in forza del quale l'uomo «immagina e immediatamente il suo pensiero si proietta oltre quel che gli è accessibile; e si presenta al pensiero. Per di più, si rapporta a sé ed è per scoprire che può disporre di se stesso in vista di qualcosa di diverso da sé. È con questo materiale primordiale

che si edificano le religioni» (48). Dunque è inevitabile riconoscere che nell'uomo c'è dell'«assoluto», termine ancora insostituibile per designare l'irriducibile e l'intransigibile che si lascia presagire nell'esperienza con la verità, con gli altri, con i valori. Tuttavia, a parere di Gauchet, nell'epoca del disincanto del mondo, tale assoluto non è più necessariamente nominabile come il «divino»: anzi, proprio grazie alla dissociazione con l'assoluto celeste, ora si è nella condizione di pensare l'assoluto terreno per se stesso, sfuggendo così alla falsa alternativa tra l'incondizionato divino e la relatività troppo umana. A questo livello si pone lo scostamento che connota la posizione espressa da Luc Ferry, il quale controbatte che l'essenza del materialismo – sia esso di tipo marxista, nicciano o biologistico – sta nel contestare la legittimità di ogni assoluto terreno, con il dichiararlo radicalmente illusorio, indicando poi nell'infrastruttura, nell'inconscio o nei geni ciò che prende il posto del fondamento ultimo un tempo identificato con Dio. Tuttavia, nel momento in cui le spiegazioni materialistiche appaiono insoddisfacenti, e si riconosca quindi giustificabile l'affermazione di un inesradicabile affidamento all'assolutezza, sembra allora inevitabile fare ricorso alla categoria del «divino» per dare espressione a quel fondo trascendente e irriducibile, che si fa cogliere attraverso l'esperienza estetica, veritativa, morale, amorosa: «All'interno stesso della propria riflessione l'essere umano non scopre solo l'inconscio, ma scopre la questione del divino, la questione del mistero irriducibile di una trascendenza in rapporto alla natura e alla storia, in rapporto alle categorie razionalistiche alle quali ci hanno abituato i materialismi moderni» (87).

3. L'istanza di riformulare la questione della fede religiosa, distinguendola nettamente dalla sua riduzione alla dimensione della «credenza», è sollevata e argomentata in **J.L. SCHELLENBERG, *Lo scetticismo come inizio della religione***, ETS, Pisa 2010, pp. 73, € 10,00. L'autore, ponendosi sulla scia di una tradizione diffusa in ambito anglosassone, che identifica in Hume uno dei suoi esponenti più significativi, elabora un'idea costruttiva dello scetticismo, inteso come approccio capace di istituire una nuova forma di esperienza religiosa attraversata dal dubbio e aperta a modalità non dogmatiche della propria espressione. A differenza di ciò che è accaduto in Europa soprattutto fra Ottocento e Novecento, il ripensamento della prospettiva tradizionale non è cercato dal filosofo canadese tramite il tentativo di purificare la credenza dai limiti della rappresentazione, con l'intento di metterla al riparo da derive idolatriche e trasformarla così in una fede comandata dall'ideale di una assoluta «purezza». Al contrario, secondo Schellenberg è proprio la capacità umana di produrre immagini della realtà divina ciò su cui si può fondare un nuovo stadio della religione, non più vincolata a specifiche dottrine, bensì in grado di assumere le immagini in quanto immagini, quali espressioni di una sfera di senso e di valore irriducibile all'ambito meramente conoscitivo. Si tratta qui di una fede che corrisponde a ciò che l'autore ritiene essere il nucleo essenziale di ogni rappresentazione religiosa, ovvero l'«ultimismo», esplicitato come «l'idea di una realtà divina, di qualcosa di ultimo tanto nella realtà quanto nel valore, in relazione a cui può essere realizzato un bene ultimo per l'umanità e per il mondo» (27). L'ultimismo risulta dunque dalla combinazione tra il profilo ontologico e il profilo assiologico, con l'aggiunta dell'aspetto salvifico, inerente alla convinzione secondo la quale ciò-che-è-ultimo ci può in qualche modo essere comunicato. Nell'ambito di una religiosità scettica non c'è spazio né per la rivalità settaria, né per la violenza fondamentalistica, legate entrambe all'economia della credenza: da questo punto di vista, essa segnerebbe il raggiungimento di uno stadio evolutivo superiore, più maturo, del comportamento religioso, alternativo tanto al teismo tradizionale, quanto all'ateismo che ne costituisce la simmetrica negazione. È facile cogliere i punti di criticità della posizione qui delineata: in particolare, come segnala Adriano Fabris nella Premessa al saggio, emerge per un verso la necessità di spiegare meglio il concetto di immagine, unitamente alla chiarificazione del rapporto che l'attività immaginativa intrattiene con l'esperienza della fede; per altro verso,

si impone il bisogno di approfondire l'approccio evolutivo impiegato, per evitare di cadere nei riduzionismi oggi assai diffusi ad opera di un pensiero connotato in maniera scientifica.

Un tentativo analogo, ma almeno sotto certi aspetti maggiormente fondato, è riscontrabile in **R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio***, Fazi Editore, Roma 2012, pp. 329, € 17,50. Mentre in opere precedenti Kearny si è impegnato ad indagare le dimensioni ontologiche ed escatologiche della trascendenza, in questo testo egli si propone di raccontare una storia filosofica del problema di Dio, attingendo ad una molteplicità di fonti ed ispirazioni: il teismo biblico, il dialogo interreligioso, la letteratura moderna, la vicenda del pensiero e della politica nell'Europa del XX secolo, la sfida di un ritorno al sacro nell'epoca contemporanea. Tale resoconto narrativo è organizzato in tre parti. Nella prima, indicata come "Preludio", viene precisato il paradigma dell'ana-teismo, elaborato dall'autore: si tratta di una terza via fra teismo e ateismo, come possibilità di scegliere di recuperare la propria fede attraverso la risalita alla scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo, che è nominato o meno come Dio. Di conseguenza il gesto ana-teistico rifiuta ogni discorso categorico sull'assoluto, di segno negativo o positivo, poiché si muove dall'assunto che l'assoluto non può mai venire compreso assolutamente da alcun singolo individuo e da alcuna tradizione religiosa. Nella seconda parte, intitolata "Interludio", il paradigma delineato viene messo alla prova mostrando come esso entri in gioco in una fenomenologia della carne e in una poetica dell'epifania, al modo di un patto avvenuto alla nascita, in cui tramite l'empatia e l'immaginazione l'individuo e l'Estraneo si danno vita reciprocamente. L'esperienza religiosa qui manifesta la sua insuperabile componente artistica, che costituisce un potenziale antidoto rispetto alla tentazione di prendere il divino letteralmente, come qualcosa che si possa contenere o possedere: «Il figurale salva Dio dal letterale. Perché la fede non è semplicemente l'arte dell'impossibile, bensì un'arte ermeneutica interminabile» (18). Infine, nella terza parte denominata "Postludio", il gesto ana-teistico viene applicato ad alcuni personaggi moderni ritenuti esemplari (Gandhi, Vanier, Day) e successivamente ai dibattiti attuali concernenti la secolarità ed il sacro, con l'intendimento di mostrare che il movimento del tornare a Dio dopo Dio è in grado di aprire all'esperienza rinnovata della pratica etica e spirituale: «Ben lungi dall'indicare una zona debole di disimpegno, la scommessa anateistica è al tempo stesso dinamica e attenta, muovendosi coraggiosamente tra l'impegno e la critica, il recupero e la perdita, la tristezza e la gioia. Anziché non decidere *mai*, decide *sempre*» (244). A parere di Kearney, tale approccio permette in definitiva di ripensare su basi differenti il dialogo tra le religioni e con l'ateismo (non ideologicamente antiteistico). Infatti, secondo la logica del reciproco riconoscimento, l'autoscoperta presuppone sempre la scoperta dell'altro da sé: così, l'incontro ospitale con altre nominazioni del divino invita a rintracciare aspetti nascosti nella propria; allo stesso modo, il confronto con l'ateo che sa di non sapere implica una sfida che provoca all'autocritica e consente la maturazione di un'adesione più consapevole. Il lato più problematico dell'impostazione delineata sembra essere la sua irrisolta ambiguità epistemologica: il riferimento a Gesù Cristo e alla tradizione che ne custodisce la memoria è considerato come uno accanto ad altri, finendo di relativizzarne la pretesa peculiare; al contempo, l'identificazione del fondo irriducibile dell'esperienza religiosa con «la sorpresa dello straniero, il surplus misericordioso della fede, della speranza e della carità» (239) nasconde un debito non sufficientemente dichiarato alla chenesi cristologica e all'esperienza di Dio che essa singolarmente dischiude.

4. Per concludere, ci riferiamo ad un lavoro, che permette di tematizzare in maniera accorta e precisa il quadro fondamentale che soggiace alla questione qui considerata del rapporto tra religione e fede: **P. ZINI, *Libertà e compimento. Saggio di filosofia della religione***, Glossa, Milano 2008, pp. 487, € 32,00. In un dialogo stringato con Tommaso d'Acquino, Kant, Heidegger e Levinas, l'autore si incarica anzitutto di ricostruire in chiave storico-teoretica la vicenda

della riflessione sul fenomeno religioso, in particolare focalizzando il passaggio dal contesto medioevale a quello moderno, con l'intento di mettere in luce i guadagni e i limiti che quel passaggio porta con sé. All'approccio metafisico, attento a rintracciare l'impronta di Dio nell'ordine cosmico, si sostituisce una prospettiva interessata ad indagare il compito umano di trasformazione del mondo, che riconduce la religione all'orizzonte dell'etica, secondo le esigenze implicate nell'autonomia del volere. Rispetto a tale riduzione, un certo filone del pensiero del Novecento solleva l'istanza di discutere criticamente i postulati del naturalismo, poggiati su di una epistemologia scienziata, per riportare all'evidenza il carattere anticipato della libertà e di conseguenza il suo statuto radicalmente connotato dalla responsabilità. Con ciò si sono predisposte le condizioni per un rilancio sistematico, grazie al quale Zini dispiega una drammatica della libertà, sapientemente scandita in una sintattica dell'interlocuzione, una topica dell'identificazione, una semantica dell'azione ed una simbolica della gratitudine. La specifica dimensione religiosa si esplicita soprattutto a quest'ultimo livello, poiché esso si riferisce ad alcuni eventi che, per la loro pregnanza, esercitano un riflesso peculiare sull'intero biografico dell'uomo, iscrivendolo all'interno di una grammatica che ne determina il senso articolandolo ad un Fondamento trascendente. Così, nei simboli della nascita e della generazione l'appello al Fondamento diventa confessione fiduciosa della promessa iscritta in ogni nuova esistenza; nei simboli del patire, con le forme diversificate della fatica, del dolore e della colpa, il Fondamento viene ad assicurare la promessa percepita, liberandola dalla sua esposizione alla precarietà e alla malvagità. Nel simbolo del morire, infine, l'invocazione del Fondamento e l'appello alla sua buona testimonianza si rendono più accorati, interpretando la dimensione agonica e di auto-consegna che la morte contiene nel suo irrompere. Ora, rimane da notare che l'esperienza cristiana non si dà accanto o oltre tale simbolica dell'esperienza umana comune, ma conferisce a questa una determinazione, che solleva la pretesa di donarne il compimento, sulla base del riferimento fondante alla fede singolare del Figlio di Dio: «Alla singolarità della fede cristiana – nel suo archetipo e nelle sue testimonianze – si deve la singolarità della grammatica religiosa cristiana, in cui vive l'universale necessità della determinazione teologica dei simboli dell'esistere da parte della libertà finita insieme all'indeducibilità storica ed antropologica dell'evidenza evangelica di quella universale necessità» (457). Dunque, la relazione fra la singolarità cristiana e l'esperienza religiosa costituisce un aspetto dell'universalità della fede cristiana: le due istanze vanno elaborate insieme, poiché indicano rispettivamente la *condizione veritativa* e la *configurazione storico-fattuale* del comportamento di trascendenza. È nell'orizzonte di tale elaborazione unitaria che ricerca filosofico-religiosa e riflessione teologica possono realizzare una circolarità virtuosa, senza reciproche riduzioni ma anche senza pregiudiziali separazioni.

Prof. Duilio Albarello