



Tre scienze filosofiche della religione: ambiguità, intreccio e generazione

Alex Yeung, L.C.*

Il presente articolo vuole essere una riflessione a partire da una domanda che spesso provoca la mia perplessità, una domanda formulata in modo celebre da Martin Heidegger: «Come rientra dio nella filosofia, non solo nella filosofia moderna, ma nella filosofia come tale?»¹. Nella Facoltà di filosofia di un istituto pontificio siamo abituati a tematizzare Dio con termini presi a prestito dalla metafisica o dall'epistemologia, dall'antropologia o dall'etica: lo categorizziamo come *Ipsum Esse*, 'Essere Necessario', 'Atto Puro', 'Causa Incausata', 'Orizzonte', 'Assoluto', 'Totalmente Altro', 'Tu Eterno', '*Ultimate Concern*', 'Santo', 'Bene Assoluto' e così via. Il fatto però di parlare di Dio in termini filosofici, il cui significato è stabilito primariamente in riferimento alle cose finite – agli *enti* – getta un'ombra di sospetto sull'intera impresa; così aveva suggerito Heidegger con la sua domanda, affermando che la teologia filosofica fosse per sua stessa natura condannata ad essere una 'onto-teo-logia'². Alcuni autori, come Levinas e Marion, hanno poi

* Decano della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*.

¹ M. HEIDEGGER, «Identität und Differenz», in *Gesamtausgabe*, Bd 11, Klostermann, Frankfurt 2006, 64: «*Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?*».

² Cf. M. HEIDEGGER, «Introduzione a "Che cos'è metafisica?"», in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 330. La metafisica cerca la "enticità" dell'ente, in una duplice maniera: da un lato,

assunto quest'impostazione heideggeriana, considerando tutti questi termini filosofici come "idoli concettuali". Non ci troviamo così lontani dalla preoccupazione pascaliana di aver scambiato il 'Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe' con un 'dio dei filosofi'. Possiamo forse essere tentati di rispondere subito riprendendo San Tommaso, che alla conclusione di ognuna delle sue famose 'cinque vie' affermava che ciò a cui tutti questi concetti fanno riferimento – se non nel loro significato, almeno nella loro denotazione – è «ciò che tutti chiamano Dio». Oggi purtroppo una simile 'coincidenza nominale' – avulsa dal proprio humus teologico – sembra introdurre gratuitamente il 'fantasma nella macchina', costituendo anzi addirittura, come sostiene un autore contemporaneo, «l'errore metodologico più grande» del *Doctor communis*³.

Non è nostra intenzione risolvere questa problematica; desideriamo invece portare l'attenzione su tre discipline – coltivate negli studi ecclesiastici – che si occupano in un modo o nell'altro di Dio, ovvero la fenomenologia della religione, la filosofia della religione e la teologia naturale. Cercheremo di considerare brevemente il modo in cui Dio (il Dio reale, quello della fede) rientra o meno in queste tre scienze. Vedremo come esse presentano sempre un'ambiguità strutturale che apre il filosofo alla possibilità della fede in Dio o almeno a un qualche suo aspetto. Considereremo infine il modo in cui queste scienze interagiscono tra loro offrendoci un approccio filosofico più completo a Dio, proponendo che a partire dalla modernità, particolarmente nella riflessione dei filosofi cristiani, la configurazione storica di questa interazione e la

cerca i suoi tratti universali (ontologia), e dall'altro, l'ente sommo e divino che ne spiega la totalità (teologia). Secondo Heidegger, non si tratta meramente di due aspetti della ricerca metafisica, ma di due dimensioni essenzialmente unite in ogni ricerca metafisica: «In quanto porta a rappresentazione l'ente in quanto ente, la metafisica è in sé, in modo ad un tempo duplice e unitario, la verità dell'ente nella sua universalità e nella sua espressione suprema. Nella sua essenza essa è dunque ad un tempo ontologia in senso stretto e teologia. Questa essenza onto-teologica della filosofia vera e propria (*πρώτη φιλοσοφία*) deve esser fondata sulla modalità in cui l'*ὄν* in quanto *ὄν* ad essa si dischiude portandosi nell'aperto. Il carattere teologico dell'ontologia non dipende quindi dal fatto che la metafisica greca fu successivamente assunta nella teologia ecclesiastica del cristianesimo e da questa trasformata, ma dipende piuttosto dal modo in cui, fin dall'inizio, l'ente s'è svelato come ente».

³ Cf. L. PUNTEL, *Being and God: A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion*, Northwestern University Press 2011, 38. Puntel ritiene che quest'errore sia la fonte profonda dell'opposizione tra i cattolici e i protestanti sul ruolo della "teologia naturale".

definizione degli oggetti e metodi propri dipenda in gran parte dal *tipo di fede* da essi professata.

In che modo Dio entra nella filosofia

Dio nella fenomenologia della religione

La filosofia moderna è caratterizzata dal tentativo di sviluppare una rigorosa scienza del pensiero umano. Avendo preso avvio con l'eccessivo ottimismo cartesiano sulla possibilità di provare l'esistenza di Dio a partire dal riconoscimento di idee chiare e distinte nel soggetto pensante, essa termina con lo stretto agnosticismo kantiano che invece nega la possibilità di conoscere scientificamente Dio. A partire dal secondo Ottocento, varie scuole fenomenologiche, tra cui quella husserliana, aprono però di nuovo una possibile strada per questa considerazione, legata all'utilizzo di un rigoroso metodo di descrizione che non affermi né neghi necessariamente l'esistenza reale dell'Oggetto che appare nella coscienza. Il metodo della fenomenologia della religione è caratterizzato dal fatto che il lavoro interpretativo-filosofico viene soltanto *dopo* la descrizione rigorosa dei fatti storici religiosi. Vari autori, tra cui ad esempio Scheler⁴, Otto, van der Leeuw, Eliade, e Guardini – e possiamo anche includere Lévinas e Marion⁵ – cercano di descrivere direttamente l'Oggetto dell'intenzionalità religiosa: «abbagliante» per la percezione ordinaria, «misterioso», «*tremendum et fascinans*», «irrompente» ed «esistenziale», «potente», «santo», «sacro». In questo modo essi esprimono l'aspetto trascendente del fenomeno religioso in contrapposizione ai fenomeni ordinari. Simili tentativi sono stati criticati – forse a ragione – per il fatto di essere tutti «fenomenologie religiose», cioè approcci in qualche modo prevenuti, già 'contagiati' da una certa

⁴ Vedi in particolare, il suo saggio fenomenologico, *L'eterno nell'uomo* (1921), scritto durante il suo periodo "cattolico".

⁵ Per sottolineare la caratteristica non-egocentrica di alcuni fenomeni, Lévinas introduce la sua nozione di "epifania dell'Altro", e Marion, la sua nozione di "fenomeno saturo". D. Janicaud critica questi esponenti della fenomenologia francese del secondo '900 accusandoli di aver operato una "svolta teologica" (cf. *Le tournant théologique de la phénoménologie*, L'Éclat, Combas 1990).

concezione religiosa, ed in particolare da quella della religione *rivelata* cristiana.

L'aspetto forse più suggestivo dell'approccio fenomenologico al tema di Dio è la logica stessa dell'*epoché*. In un primo momento, la soggettività cosciente riduce ogni «cosa» a sé, diventando l'orizzonte Assoluto di ogni esperienza possibile. In un secondo momento poi appare nell'orizzonte della coscienza «l'Altro», un oggetto particolare che costituisce «la base per il transfert appercettivo del mio punto di vista [finora “assoluto”] su quello dell'altro “come se io fossi là [un alter-Ego]”»⁶. Marion descrive bene questa duplice esperienza fenomenologica attraverso la distinzione tra l'esperienza religiosa di un idolo e quella di un'icona. Nell'esperienza dell'idolo l'oggetto esperito rispecchia tutte le aspirazioni del soggetto percipiente. In quella dell'icona, invece, il soggetto percepisce di essere interpellato da un Altro che rifiuta di essere ridotto a qualsiasi schema preconcelto⁷. Ora, l'esperienza di Dio sembra rientrare in entrambi i piani simultaneamente e paradossalmente. Il “Dio” che cerchiamo di descrivere “neutralmente” – applicando l'*epoché* – potrebbe essere sia un'illusione – una sorta di ipostatizzazione dell'assolutezza della propria soggettività – sia il “Dio Reale” – un “Altro” Trascendente, che rivendica una risposta religiosa da parte del soggetto. Queste due interpretazioni della stessa esperienza religiosa si sovrappongono, creando un'ambiguità strutturale che la coscienza da se stessa non è in grado di risolvere⁸. Come un'immagine ambigua è indecidibile a livello della sola percezione – è un coniglio o un'anatra?⁹ –,

⁶ S. BANCALARI, *Logica dell'epoché: per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, Edizioni ETS, Pisa 2015, 123.

⁷ Cf. J.-L. MARION, Cap. I: «L'idolo e l'icona», in *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008².

⁸ S. BANCALARI afferma che è proprio nel tentativo di risolvere questa “trascendenza intersoggettiva” che “Dio” entra nella fenomenologia (Cf. S. BANCALARI, *Logica dell'epoché*, 124-125). Così Bancalari risponde anche alla domanda posta da J. GRIESCH, *Le buisson ardent et les lumières de la raison*, Vol. II: *Les approches phénoménologiques et analytiques*, 51, citata in *Idem*, Nota 1, pag. 57, sul modo in cui “Dio” entra nella fenomenologia: «Possiamo trasferire la celebre domanda heideggeriana “come entra il dio nella filosofia come tale?” alla fenomenologia husserliana? Certo, ma a condizione di restare attenzione al senso fenomenologico del “come?” che designa un modo di donazione. Questo ci obbliga a chiosare la domanda heideggeriana nel modo seguente: “Come ‘Dio’ si dà all'ego trascendentale? Come questo può costituire il significato della parola ‘Dio’ riportandola ad un'evidenza originaria?».

⁹ L'“illusione anatra-coniglio” è stata proposta dallo psicologo Joseph Jastrow come esempio di un'immagine in cui è indecidibile per la percezione – una volta per tutte – se essa

così in modo analogo l'indecidibilità strutturale della coscienza rispetto all'esperienza di Dio richiede una risoluzione ad un altro livello, quello della libertà personale, che deve o *credere* nel Dio Reale che si rivela, oppure *credere* che tutto sia frutto di un'illusione creata dal soggetto umano¹⁰. Così la fenomenologia della religione, con la sua logica dell'*epoché*, intrinsecamente si apre al "problema di Dio" e alla chiamata religiosa. In altre parole, la fenomenologia ha come oggetto "diretto" il Sacro che appare nella coscienza religiosa. Questo Sacro non è necessariamente un'immagine fededegna e incontestabile del Dio Reale, ma è l'esperienza nella quale la persona tematizza Dio ed è in qualche modo chiamata ad una risposta intrasferibile¹¹.

Dio nella filosofia della religione

Per cercare di evitare lo scacco onto-teologico in cui sembra inevitabilmente cadere ogni teologia razionale, alcuni autori hanno cercato di considerare il tema di Dio in modo più antropologico. A partire dal fatto che l'uomo ha un *telos*, un fine, sembra possibile far rientrare Dio nel discorso filosofico come Fine e Compimento del processo di perfezionamento umano. È vero che la corrente cosiddetta 'strutturalista' riduce questo *élan* antropologico a qualche struttura non religiosa (etica,

rappresenti una figura o l'altra.

¹⁰ Esiste ciò che Bancalari chiama "una trascendenza dell'ambiguità" – "trascendenza" perché l'indecidibilità dell'ambiguità stessa (la «doppia natura umana-divina» del fenomeno religioso) è strutturale, "rivelando" per così dire un'intrinseca intenzionalità "religiosa" della coscienza stessa; cf. S. BANCALARI, *Logica dell'epoché*, 129-131.

¹¹ Forse si può includere qui la riflessione sorta dal «Dilemma di Karl Barth» (descritta da A. PLANTINGA nel «Reason and Belief in God», in J. SENNETT (ed.), *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*, Wm. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI 1998, 143-146). La logica dell'*epoché* significa sospendere *volontariamente* l'atteggiamento dell'oggettività dell'esperienza religiosa. Ma questo implicherebbe o (1) che io non sono vincolato o motivato dall'oggettività dell'esperienza (sono un non-credente), o (2) che non sono sincero nella sospensione dell'atteggiamento naturale. In ambedue casi, non c'è una sospensione dell'atteggiamento dell'oggettività; in (1), ho già giudicato negativamente l'oggettività, in (2) non ho affatto compiuto una sospensione. In altre parole, se Dio si rivela nell'esperienza religiosa, l'atto di *epoché* richiesto dalla fenomenologia della religione sarebbe già una decisione di non-credenza (l'agnosticismo filosofico è uguale a non-credenza), o sarebbe un atto fittizio, non-sincero. Una fenomenologia della religione neutrale non sarebbe possibile. Comunque sia, Barth non dice né che sia impossibile una fenomenologia della religione, né che una tale impresa potrebbe influire positivamente su un possibile cambio futuro verso la credenza.

società, ecc.)¹²; altri autori tuttavia ritengono che esista una specificità propria dell'esperienza religiosa, ovvero il suo carattere 'soteriologico' o 'soprannaturale'.

Chiamiamo allora 'filosofia della religione' quel tentativo di 'risolvere' la tendenza soteriologica umana in Dio quale compimento dell'essere umano e del suo dinamismo personale. Un esempio di questa impostazione si trova nell'opera di Maurice Blondel che, applicando il suo metodo dell'immanenza all'analisi dell'azione umana concreta, rivela che il senso di tale azione è ultimamente determinato da una scelta tra un idolo religioso e la possibilità di una Rivelazione soprannaturale¹³. Possiamo pensare anche all'opera di Karl Rahner, che vede l'uomo strutturato come un 'uditore della Parola' – aperto all'Essere, alla Libertà Assoluta e alla Parola Storica di Rivelazione¹⁴ –, nonché al contributo di Paul Tillich, il quale concepisce da un lato l'uomo come colui che pone domande esistenziali sulla struttura dell'essere e dall'altro Dio come l'unico che può dare una risposta soddisfacente a tali domande, avendo egli potere ultimo e incondizionato sull'essere, ed essendo quindi per l'uomo il suo "*Ultimate Concern*"¹⁵. Questi autori sono ovviamente preoccupati di non cadere in qualche forma di 'immanentismo', per cui la tendenza naturale dell'uomo verso Dio determinerebbe *a priori* la configurazione concreta dell'Evento Rivelativo; allo stesso tempo evidenziano un dinamismo intrinseco dell'uomo verso Dio, a volte persino una *pre-comprensione* di Dio.

¹² Alcune figure rappresentative: Kant (riduzione morale), Feuerbach (riduzione umanistica), Foucault (riduzione socio-politica).

¹³ J.-B. LOTZ, in *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniandina, Brescia 1993, 141, in una prospettiva simile, propone che il senso dell'uomo *qua* uomo (un essere metafisico) sia il suo compito di manifestare il principio assoluto ed illimitato dell'essere in ogni *ente* limitato. Infatti, la libertà umana dipende fondamentalmente dall'aspirazione della volontà verso l'Essere Assoluto, che è per Lotz anche l'esperienza stessa del Sacro (come esperienza della sua rivendicazione incondizionata su noi).

¹⁴ Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967.

¹⁵ Cf. P. TILICH, *Systematic Theology*, Vol 1: *Reason and Revelation. Being and God*, University of Chicago Press, 1951, 20-21: «Philosophy necessarily asks the question of reality as a whole, the question of the structure of being. Theology necessarily asks the same question, for that which concerns us ultimately must belong to reality as a whole; it must belong to being. Otherwise we could not encounter it, and it could not concern us. Of course, it cannot be one being among others; then it would not concern us infinitely. It must be the ground of our being, that which determines our being or not-being, the ultimate and unconditional power of being.»

Questo tipo di impostazione ha inoltre avuto modo di constatare che l'*élan* antropologico verso Dio è anche culturalmente e storicamente determinato, al punto tale che la stessa forma dell'eventuale Evento Rivelativo dovrà andare incontro alla comprensione storica e culturale che l'uomo ha di se stesso e del mondo. Ecco perché la filosofia della religione tende ai nostri giorni a collegarsi fortemente con la filosofia ermeneutica e culturale. Evitando con cura il rischio di cadere nello strutturalismo, questo approccio presenta il vantaggio di comprendere meglio la diversità storica delle religioni e la necessità essenziale della cultura e della tradizione per la loro trasmissione.

A questo punto possiamo portare alla luce la 'ambiguità trascendente' presente nel dinamismo della struttura antropologica. Come evidenziato da Blondel, la tendenza antropologica verso il *sense-making* ultimo porta l'uomo in ricerca a dover optare o per il nichilismo o per un divino soprannaturale che va incontro a questa domanda di senso per compierla in modo definitivo. Il rapporto ermeneutico tra religione e a-religione è paradossalmente ineliminabile, e la libertà sarà sempre chiamata in causa nella scelta di uno di questi due poli come orizzonte per spiegare l'altro¹⁶. L'ambiguità trascendente della filosofia della religione sta nel fatto che Dio non ne è l'oggetto diretto: essa infatti si occupa *direttamente* dell'apertura dell'uomo verso una Realtà Trascendente e del modo in cui egli attua questa relazione; ma alla fin fine il ricercatore dovrà o *credere* che la modalità in cui l'uomo esiste – ovvero la sua apertura a Dio – è il modo stesso in cui il Dio Reale lo ha creato (stabilendo un circolo ermeneutico tra *homo religiosus* e Dio) oppure *credere* che la pre-comprensione umana crea e determina la realtà divina. Ancora una volta è la libertà personale a essere chiamata in causa per decidere se l'uomo è fatto a misura di Dio o se è Dio a essere fatto a misura dell'uomo. Possiamo aggiungere un ulteriore aspetto: anche se, come abbiamo visto parlando della fenomenologia della religione,

¹⁶ Cf. C. TAYLOR, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, Massachusetts 2007, 591-592: «[T]he very self-understanding of unbelief, [...] whereby it can present itself as mature, courageous, as a conquest over the temptations of childishness, dependency or lesser fortitude, requires that we remain aware of the vanquished enemy, of the obstacles which have to be climbed over, of the dangers which still await those whose brave self-responsibility falters. Faith has to remain a possibility, or else the self-valorizing understanding of atheism founders [...]. Religion remains ineradicably on the horizon of areligion; and vice versa».

la comprensione filosofica dell'uomo religioso non porta alla determinazione di quale sia la 'vera religione'¹⁷, la decisione implicata dall'ambiguità strutturale della filosofia della religione verrà a sua volta necessariamente concretizzata nella domanda sulla 'verità' della propria religione, poiché ogni tradizione religiosa avrà una diversa concezione del *rapporto concreto tra l'uomo e la Realtà Trascendente*.

Dio nella teologia naturale

Diversamente dalla teologia rivelata, la teologia naturale non ha come *subiectum* – ciò che è *per sé* dato alla nostra considerazione¹⁸ – Dio stesso. Essa è una parte della metafisica, in particolare quella che arriva a Dio come causa ultima dell'*ens qua ens*. Di fronte alla critica heideggeriana all'onto-teologia, si potrebbe pensare che essa abbia definitivamente perso il proprio valore: di fronte al "dio metafisico" l'uomo non può pregare, adorare, cantare o danzare¹⁹. Non si può tuttavia negare che l'uomo, anche quando crede, desidera in fondo comprendere meglio anche razionalmente l'oggetto della propria fede. La metafisica allora, partendo 'dal basso' per arrivare 'all'apice', non pretende di eliminare la necessità di credere: essa vuole piuttosto consolidare la fede, e difenderla dalle tentazioni di incredulità sia esterne che interne.

Riteniamo utile a questo punto seguire la profonda analisi di Erich Przywara, che ha identificato nella storia della riflessione metafisica su Dio due grandi e contrari approcci al tema²⁰. Il primo approccio adotta come punto di partenza la coscienza pensante, con le idee e i rapporti tra esse che vi si trovano. Tale "metafisica della coscienza" presuppone

¹⁷ Possiamo essere d'accordo con R. Swinburne sul fatto che gli scopi *generali* della pratica della religione siano orientati a raggiungere la salvezza per se stessi e per gli altri, e (se c'è un Dio) per rendergli la dovuta adorazione e obbedienza (cf. R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press 1981, 130-138).

¹⁸ Cf. ARISTOTELE, *Analytica posteriora* A 1, 71 a 12-16: nessuna scienza può provare l'esistenza del proprio oggetto di studio; ogni scienza procede da qualche conoscenza indimostrabile.

¹⁹ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, 70: «Dies ist die Ursache als die Causa sui. So laudet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen».

²⁰ Cf. E. PRZYWARA, *Analógia entis: metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, P. VOLONTÉ (ed.), Vita e Pensiero, Milano 1995, 315.

che l'essere *per sé* sia l'essere nella coscienza e il suo metodo consiste nella riflessione sistematica sulla propria interiorità. Il secondo approccio accetta invece come dato di partenza l'essere (reale) che trascende e misura la conoscenza, e la cui esistenza è *prima e per sé* evidente. Tale "metafisica dell'essere" presuppone che la conoscenza sia soltanto *conoscenza dell'essere* – riuscendo da sé a penetrare l'intimità delle cose (*intus-legere*) –, e progredisce riflettendo ulteriormente proprio sulle *rationes* delle cose. Sembra che anche per sbilanciarsi verso uno di questi due modi di "impostare il problema metafisico" – che Étienne Gilson denomina "metafisica dell'essenza" e "metafisica dell'essere (dello *esse*)" – l'unica soluzione sia una scelta libera. L'uomo non è solo intelletto, ma anche volontà: il filosofo arriva ad un punto in cui deve definire da sé il rapporto della propria mente con la realtà²¹. Di fatto la domanda heideggeriana da cui ha preso spunto la nostra riflessione – 'come entra Dio nella metafisica?' – rappresenta già un'opzione per una "metafisica della coscienza", poiché rifiuta – o perlomeno dimentica – l'altra possibile faccia della domanda, ovvero 'come entra la metafisica in Dio?'²². È a quest'ultima domanda che cerca di rispondere la teologia naturale.

²¹ Cf. A. YEUNG, *Imago Dei Creatoris: Étienne Gilson's "Essay on the Interior Life" and Its Seminal Influence*, Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, Rome 2012, 340-344.

²² D. SCHINDLER ritiene che il problema heideggeriano – "come entra il dio nella filosofia?" – sia un falso problema. Dovremmo piuttosto chiederci "come entra l'uomo nella teologia?": «Our thesis, thus, is that the question, "how does the god enter philosophy?" with the critique of ontotheology it implies, is ... a question that cannot be answered one way or the other without compromise. The question, therefore, ought to be refused, at least in the terms in which Heidegger frames it, and whatever is of genuine value in the question, we will propose, ought to be recast within a question that is more radical because it begins in fact with the *prius* of God: how does man enter into theology? In other words, our first question ought not to be how we keep our thinking free from (presumption regarding) God, but how God is able to raise *even our* minds to participate in the "theo-logic" of his own mystery» («*Wie Kommt Der Mensch in Die Theologie?*": Heidegger, Hegel, and the Stakes of Onto-Theo-Logy», *Communio* 32, 639-640.) È interessante che Schindler, alla fine, risolve il problema affermando che la ragione umana è essenzialmente "drammatica", cosicché la gratuità della Rivelazione Divina, nella discontinuità della sua verità imprevedibile (arrovesciando le aspettative della ragione), è l'unica cosa che può portare a compimento il desiderio della ragione: «Only the absolute discontinuity of God's self-revelation, we might say, is truly continuous with reason's natural desire: reason wants nothing more than to be surprised by God's truth.... How is philosophy taken up into God? In the light of concepts, the radiant truth of being, that quickens reason's native desire, its thirst for grace» (*Ibid.*, 668).

Seguendo questa riflessione ‘meta-metafisica’ Gilson riconduce le forme storiche di teologia filosofica a due posizioni pure: la “teologia naturale della metafisica cristiana” e “l’agnosticismo religioso assoluto”²³, cioè la scelta da un lato di poter rispondere adeguatamente alla domanda ‘perché c’è qualcosa piuttosto che niente?’, e dall’altro semplicemente di negare la possibilità di una risposta.

La prima posizione implica una metafisica che riconosca l’analogia ontologica dell’essere²⁴. Essa procede in primo luogo a riconoscere la primazia dello *actus essendi* come perfezione di tutte le perfezioni in ogni ente, e in seguito a risolvere lo *esse* partecipato degli enti finiti in una Realtà che possiede lo *esse* per essenza: lo *Ipsum Esse Subsistens*. Si noti che non si tratta di una mera *resolutio* logica o concettuale, ma, in parole dell’Aquinata, di una *quasi-resolutio secundum rem*²⁵, poiché la ragione passa dalla constatazione della realtà di una cosa alla necessità dell’esistenza reale di un’altra, da essa realmente distinta, e procede

²³ É. GILSON, *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, CT, USA 1941, 114.

²⁴ Gilson asserisce che la dottrina biblica di creazione ha giocato un ruolo decisivo nel modo di praticare la teologia naturale. Cf. F. KERR, «Balthasar and metaphysics», in E. Oakes – D. Moss (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar*, Cambridge University Press, 2004, 226: «The central insight, that there is no distinction in the Creator of the world between existence and essence – a metaphysical conclusion de jure, as it were – is, as it happens, de facto the result of biblical revelation. In effect, as with Przywara, for Gilson the tradition of metaphysical thinking has been decisively affected by the Christian doctrine of creation». Vedi anche J. BETZ, «Translator’s Introduction» in E. PRZYWARA, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. J. Betz – D. Hart, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI, USA 2014, 31: «While the term analogy was first employed in ancient Greek mathematics, in which context it meant, quite simply, a proportion of four terms (a:b::c:d), the philosophical use of the term, including any notion of an analogy of being, evolved only gradually along with the development of the Greek metaphysical tradition. In fact, one could argue that the Greeks never had a doctrine of the analogy of being, inasmuch as the Greeks had no doctrine of creation in the Christian sense of the term (i.e., no doctrine of creation out of nothing), and therefore made no clear distinction between essence and existence upon which the *analogia entis*, for Przywara, properly depends. Instead, as Etienne Gilson argued, what we typically find in the Greeks are philosophies of essence of one kind or another, which inevitably reduce being to a univocal concept (however graded by priority and posteriority, according to an improper “analogy of inequality”), and so compromise the kind of distinction between God and creation that the *analogia entis* absolutely maintains».

²⁵ THOMAS AQUINAS, *Super Boetium De Trinitate*, q. 6, a.1: «Ratio enim ... procedit quandoque de uno in aliud secundum rem, ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrinsecos ...; quasi resolvendo cum proceditur ab effectibus ad causas».

così fino ad arrivare alla necessità di una Causa Prima Trascendente di tutto ciò che è.

La seconda posizione non si presenta da subito nella veste di ‘agnosticismo’; tuttavia, come mostra l’analisi storica di Gilson, l’opzione per un principio immanente termina coerentemente in un’Essenza Divina di cui non si può in alcun modo determinare l’esistenza reale, come si può constatare nella linea di discendenza che va da Cartesio fino a Kant²⁶. Ogni teologia naturale razionalistica che pensa ‘Dio’ solo in modo funzionale, quale chiave di volta di un sistema ideologico, lo condanna a rimanere necessariamente un concetto ‘morto’²⁷, cadendo così giustamente – come ogni metafisica essenzialista – sotto i colpi della critica onto-teologica di Heidegger.

Notiamo infine che una ‘metafisica cristiana’ non per forza pretenderà di conoscere gnosticamente l’*essenza* di Dio: essa generalmente mira a conoscerlo come Causa Trascendente, come Creatore, e ad attribuirgli alcuni nomi *analogicamente*, secondo una via di negazione (*via negationis*) e una via di eminenza (*via eminentiae*). In questo senso la teologia naturale non andrebbe allora considerata come una sorta di serie di prove apodittiche indirizzate a convincere qualcuno a credere in Dio; essa ha invece il modesto ruolo di aiutare a chiarire l’oggetto della

²⁶ Nell’analisi di Przywara, entrambe le proposte metafisiche non solo hanno prodotto risultati consistenti – per questo, la necessità di una scelta –, ma possono essere considerate a loro volta come l’*intellectus* di uno di due tipi generali di *fides* religiosa (cristiana): la *fides* religiosa propria della religione agostiniana, e quella della religione tomistica. (Cf. E. PRZYWARA, *Analogia entis*, 322). Przywara asserisce inoltre che è possibile delineare vari modi secolarizzati di queste due varianti di *intellectus fidei*: corrispondente alla metafisica immanente-trascendente (e quindi alla religiosità agostiniana) abbiamo il sistema hegeliano; corrispondente alla metafisica trascendente-immanente (e quindi alla religiosità tomistica) troviamo invece i sistemi strati-realisti, come quello di Hartmann. Il filosofo polacco conclude affermando che i sistemi metafisici e i sistemi religiosi nella storia oscillano fra una versione immanente-trascendente e una versione trascendente-immanente, ma che alla fine, possono essere concepiti come strutture analogiche. Gilson non è così ottimista; il filosofo francese pensa che l’accettazione della trascendenza dell’essere sulla mente dovrebbe essere la prima responsabilità nella ricerca della verità.

²⁷ Secondo Cartesio, per indicare un caso esemplare, “Dio” è il Primo principio necessario affinché la sua sistematizzazione matematico-scientifica dell’universo abbia una coerenza interna totale. Dove tutte le cose hanno bisogno di una causa efficiente per spiegarsi, “Dio” viene conseguentemente pensato come *Causa Sui*. Heidegger infatti vede correttamente che questa “*Causa Sui*”, qualunque sia il nome che porta nelle diverse metafisiche, ha la sola *funzione* di “fondazione causale che fonda se stessa” (Cf. J.-L. MARION, *Dio senza essere*, Jaca Book, Milano 2008², 246-247).

fede, principalmente in due sensi: da un lato mostrando che Dio è davvero ontologicamente Trascendente, e dall'altro che è comunque possibile parlare di lui con il linguaggio umano grazie all'*analogia entis*.

Tre scienze delle religioni in relazione

Come abbiamo visto, l'approccio fenomenologico a Dio presenta un'ambiguità fondamentale, che non può essere risolta se non attraverso una Rivelazione (o non-Rivelazione) e una Fede (o non-Fede), costituendosi come problema chiaramente *religioso*. Il pregio di questo approccio sta nel fatto che esso ci consente di metterci di fronte all'esperienza diretta di Dio, e ci aiuta a valutare le rivendicazioni di verità (*truth claims*) delle religioni, chiarendo concetti, rinvenendo somiglianze dove ci sono, e rifiutando facili identificazioni quando prive di fondamento. Inoltre, la *credibilità* di una presunta rivelazione potrà essere confermata o smentita dalla corrispondenza tra la sua configurazione e quella delineata nella teologia razionale e nella filosofia della religione²⁸.

Il pregio della teologia naturale nel rapporto con le altre due scienze considerate è quello di essere inserita in una dottrina totale dell'essere, la quale non è completa senza una conoscenza, per quanto limitata, di Dio. Idealmente essa ambisce a guardare l'essere dal punto di vista dello stesso Dio, nel quale l'essere e la sua conoscenza sono identici; ma tale conoscenza è irraggiungibile filosoficamente. Per questo anch'essa soffre di un'ambiguità fondamentale, che costringe alla scelta tra una metafisica della coscienza da un lato, e il riconoscimento della capacità – anche se limitata – dell'intelletto umano di elaborare una metafisica dell'*ens qua ens* dall'altro. In altre parole, o si considera l'essere come essenza separata dall'*actus essendi*, o lo si considera come *ens*, composto di essenza ed *actus essendi*²⁹. Forte della propria ambizione di fon-

²⁸ In questo modo queste due scienze supportano la fenomenologia servendola come "filosofie negative", correggendo cioè nozioni religiose problematiche e fornendo uno schema di un Evento Rivelativo possibile (Cf. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1986³, 161).

²⁹ Cf. É. Gilson, *Being and Some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1952², 215: «All real essences are known through abstraction, yet their abstraction does not entail their separation from existence. Such a separation never occurs until essentialism begins to deal with the mas with abstractions from abstractions. Essences then become

dare la religione non solamente sugli atti dell'uomo o di Dio, ma sul loro stesso essere³⁰, la teologia naturale merita il posto d'onore tra le scienze della religione, e si serve delle altre scienze come proprie ausiliarie.

Il pregio, infine, della filosofia della religione, nella sua versione ermeneutica, è che ci aiuta a comprendere che l'ingresso della nozione di Dio e della religione nella vita personale e sociale ha un carattere storico e culturale. Anch'essa comporta un'ambiguità essenziale giacché l'uomo deve optare o per una visione dell'uomo che si apre a Dio, o per la riduzione del dinamismo religioso ad una delle altre dimensioni non-religiose dell'uomo; in altre parole la libertà dell'uomo si può collocare o nell'orizzonte dell'assurdo e del non-senso, o in quello della possibilità di ricevere un qualche "sense-making event". In questo secondo caso, l'esperienza religiosa non si ridurrà tuttavia alla filosofia: essa ne avrà bisogno per "chiarire quell'orizzonte di pre-comprensione che è *conditio sine qua non* affinché il significato della fede possa mostrarsi ed essere compreso nella sua autenticità"³¹. Essa beneficerà infine sia della fenomenologia della religione, che evidenzia l'autonomia e la positività della religione, che della teologia naturale, che la salvaguarderà sia dal relativismo salvifico, sia dall'irrazionalismo.

La fede generativa di ragione

Come si può notare, nessuna delle tre discipline risulta essere assolutamente primaria: ognuna di esse si appoggia sulle altre due. Nessuna delle tre inoltre esonera l'individuo dall'esperienza e dagli impegni religiosi. Ora, a nostro avviso il rapporto preciso tra queste tre scienze si modifica in dipendenza appunto dagli impegni religiosi concreti della propria credenza di riferimento. Vogliamo in modo particolare cercare

entia tertiae intentionis, and they are dead. The confusion or the divorce of essence and existence are two errors equally fatal to philosophy».

³⁰ Cf. P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, Vol. II, J. Vrin 1948, 797: «Cette doctrine métaphysique de l'analogia entis donne au problème religieux une solution profonde et exacte, car elle fonde la religion sur l'union non seulement des actes de l'homme et de Dieu mais de leur être. Dieu est en moi, car mon essence est corrélatrice à l'existence ; il est hors de moi, car mon existence est limitée par l'essence».

³¹ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana: saggi di epistemologia ermeneutica*, I: *Questioni*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2002, 39.

di mostrare come nella credenza cristiana storica, segnata da diverse impostazioni generali del rapporto tra fede e ragione, la comprensione e la configurazione di queste tre discipline e del loro rapporto sono cambiate proprio in conseguenza di tali impostazioni. Considereremo in particolare tre di queste modalità generali.

La prima è quella riconducibile ai primi Riformatori ed oggi diffusa tra i cosiddetti ‘cristiani evangelici’. Essa afferma che la fede si giustifica da sola; inoltre ritiene che l’intelletto sia irrimediabilmente corrotto e perciò incapace di conoscere con certezza alcunché della realtà, al di là della propria impotenza. La seconda è tipica di un cristianesimo che possiamo definire ‘secolarizzato’, in cui cioè la fede vorrebbe interagire criticamente con le esigenze del mondo contemporaneo, in particolare quelle della cultura scientifica, egalaritaria e pluralista. Essa enfatizza in modo particolare la convinzione – e dato di fede – che Dio desideri la salvezza di tutti gli uomini, cercando di compagnarla con i limiti storici, culturali e linguistici in cui essi si trovano essenzialmente circoscritti. La terza modalità infine è tipica del cattolicesimo che potremmo indicare come ‘tradizionale’, che insiste sulla possibilità di elaborare una teologia scientifica forte. Per essa, l’intelletto, nonostante le sue profonde ferite, è ancora capace di raggiungere molte verità, specialmente se ‘condotto per mano’ dalla fede.

Il filosofo francese Étienne Gilson, al momento di proporre una definizione della «filosofia cristiana», utilizza l’espressione «rivelazione generativa di ragione»³², intendendo con questo che la filosofia cristiana «pur distinguendo formalmente i due ordini, consider[a] la rivelazione cristiana come un ausiliario indispensabile della ragione»³³. Rifacendoci a questa intuizione, abbiamo ritenuto appropriato chiamare questa prima modalità ‘fede generativa di ragione coerente’; la seconda invece ‘fede generativa di ragione ermeneutica’; la terza infine ‘rivelazione generativa di ragione partecipativa’. Nella prima modalità è l’atto di fede, nello stesso atto di credere, a determinare sia la propria natura (*fides qua*) sia i limiti e le possibilità della ragione in materia di fede. Nella seconda invece l’atto di fede si colloca all’interno di un circolo

³² É. GILSON, «The Notion of Christian Philosophy» in G. SADLER, *Reason Fulfilled by Revelation*, Catholic University of America Press, Washington DC 2011, 130.

³³ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1947, 34.

ermeneutico con la ragione ricercatrice: in *via inventionis* l'atto di fede è primo, in *via compositionis* invece è la ragione in ricerca che impone la propria pre-comprensione universalizzante. Nella terza modalità, infine, l'atto di fede *in actu* mira alla comprensione – per quanto possibile – del contenuto della fede (*fides quae*). Di seguito ci proponiamo di schematizzare tre tipologie di ‘progetti di ricerca filosofica’ in cui uno di questi atteggiamenti viene assunto come fondamentale, incidendo così sulla visione delle tre scienze che stiamo considerando, dei loro rispettivi oggetti e del rapporto che si instaura tra loro.

Fede generativa di ragione coerente

Nella prima delle modalità che abbiamo elencato, assunta oggi per esempio dalla filosofia analitica cristiana della religione (per lo più nel mondo anglosassone), la disciplina che abbiamo chiamato ‘fenomenologia della religione’ occupa un luogo privilegiato nella riflessione filosofica su Dio³⁴. Come abbiamo visto, essa ritiene che la fede si giustifichi da sola, senza bisogno di alcun criterio di riferimento esterno: per questo – forse paradossalmente – essa deve allora sospendere il giudizio – esercitando l'*epoché* – sul valore universale delle proprie credenze. Anzi, essa deve partire dal presupposto che ogni fede e ogni credenza ha una pretesa di verità assoluta. Il suo studio descrittivo si concentra sulla struttura delle credenze in generale, e della propria credenza religiosa (in questo caso, della fede cristiana) in particolare.

La cosiddetta ‘epistemologia riformata’, ad esempio, ritiene centrale la ‘legittimità epistemologica’ (*epistemological warrant*) della credenza – in questo caso cristiana – giacché le credenze di qualsiasi tipo, religiose o meno, sono sempre basate su ‘proposizioni propriamente basilari’ (*properly basic propositions*). Secondo Alvin Plantinga

l'indagine filosofica sulla religione ha come compito primario proprio questo riconoscimento di legittimità: non spetterebbe invece alla filosofia decidere delle verità dogmatiche delle singole religioni. Ciascun credente può ritenere non solo vera la sua posizione, ma

³⁴ Riconosciamo che questa affermazione potrebbe a prima vista apparire totalmente fuori luogo visto che questa corrente storicamente rifiuta il titolo di “fenomenologia”.

può considerarla addirittura superiore a quelle alternative e, in questa ottica, condividerla con gli altri, contribuendo così a un dialogo che deve essere promosso, insieme alla giustizia, in un progetto di educazione alla pace³⁵.

Per coloro che fanno propria questa modalità di impostare il rapporto tra fede cristiana e ragione, la persona umana è necessariamente pensata come ‘fatta’ o ‘creata’ per ricevere la fede. Alcune correnti, tenendo conto più seriamente delle condizioni storiche e culturali in cui le persone vivono, possono arrivare ad aprirsi ad una specie di ‘filosofia della religione’ in cui viene pensato il rapporto ermeneutico tra credente ed evento kerigmatico (che può assumere forma orale – predicazione – o più spesso scritta – il testo della Bibbia). Su questa linea troviamo diverse proposte di ‘antropologia religiosa’ in cui il senso umano delle credenze è costituito dal vissuto concreto del gruppo (per esempio il *Lebensform* di Wittgenstein), e in modo particolare dai testi religiosi che registrano interpretativamente gli eventi religiosi della storia e che a loro volta diventano “evento” per i lettori (Paul Ricoeur parla del mondo creato dal testo biblico, mondo che sta quindi *davanti* e non *dietro* il testo). Credere sarà allora un modo di interpretare, cioè di consentire al testo biblico di esprimersi, di compiere la propria funzione comunicativa, di mostrare un nuovo mondo che è possibile abitare, riconfigurando la nostra esistenza³⁶. Questo *Umwelt* religioso diventa poi il *Lebensform* in cui la persona trasmette conseguentemente il testo biblico alle generazioni future.

Resta infine da considerare la teologia naturale, che svolge qui un modesto ruolo apologetico in favore della fede contro gli attacchi della scienza o di altre religioni. Alla ragione non spetta di conoscere la profonda verità del mondo, di Dio e dell’uomo – questo è il compito della fede – ma soltanto di mostrare la coerenza dei contenuti della fede e di garantirne la razionalità³⁷. In questa modalità si riscontra in effetti un

³⁵ M. DAMONTE, «Il dialogo interreligioso nella prospettiva della filosofia analitica», *Vivens homo* 30/2 (2019), 423-443, 434-435.

³⁶ Cf. P. RICOEUR, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia Editrice, Brescia 1977, 89-100.

³⁷ Cf. M. DAMONTE, «Il dialogo interreligioso nella prospettiva della filosofia analitica», 441. Per la filosofia analitica cristiana, «[l]a teologia naturale ha il compito [...] di sostenere la

rinnovato interesse per i temi della teologia naturale tradizionale, anche se solo sotto forma di una rigorosa analisi concettuale³⁸.

Fede generativa di ragione ermeneutica

La seconda modalità – che si osserva oggi per la maggior parte nella filosofia ermeneutica della religione, per lo più nell’ambito continentale – fa della filosofia della religione, concepita nei suoi aspetti ermeneutici e storici, il proprio campo privilegiato. La ragione rivendica una propria autonomia rispetto alla fede, e viene così in qualche modo secolarizzata. Questo non significa che la ragione cerchi di ridurre la fede a criteri meramente razionali; anzi: la ragione – che in un certo senso ‘desidera la fede’ – avrebbe in sé anche la possibilità di arrivare a comprendere che l’analisi del dinamismo personale rivela una essenziale apertura alla libera rivelazione storica da parte di Dio. Tale apertura costituisce una sorta di pre-comprensione e anticipazione della Rivelazione, senza però poterla produrre in modo efficace. Concentrarsi sulla pre-comprensione – in un movimento di chiara derivazione heideggeriana – significa poi sviluppare la ricerca sulle condizioni in cui l’uomo, finito e immerso in contingenze storiche, culturali e linguistiche, potrebbe avere accesso ad una Rivelazione da parte dell’Infinito: «ciò che importa [...] 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»³⁹. Appare chiaro come questo modo di impostare il rapporto tra filosofia e religione rischia di convertirsi in uno strutturalismo, in

tesi della legittimità delle credenze religiose e la tesi della capacità religiosa dell’uomo, ma soprattutto ha la delicata funzione di discutere gli argomenti che si oppongono a entrambe queste tesi. Il punto di approdo dell’epistemologia religiosa è la possibilità di ritenere vere le credenze religiose, dopo aver analizzato criticamente il loro prodursi. Stabilito ciò, alla teologia naturale resta da indagare oculatamente il loro contenuto, offrendo un’analisi concettuale delle nozioni teologiche».

³⁸ Per esempio, G. VENTIMIGLIA, «Is the Thomistic Doctrine of God as “*Ipsum Esse Subsistens*” Consistent?», *European Journal for Philosophy of Religion* 10/4 (2018), 161-191, ad esempio, sostiene che la proposta di “Dio” come “Essere Sussistente” sia tornata ad avere una certa preminenza nella filosofia analitica.

³⁹ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni: come orientarsi nell’epoca dell’indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma 2012, 83.

cui ogni evento presumibilmente kerigmatico viene ricondotto staticamente ad un ferreo sistema naturalista⁴⁰.

Per evitare da un lato questo pericolo, che ridurrebbe la fede alla misura umana, e dall'altro quello di un fideismo auto-referenziale, alcuni autori hanno cercato di enfatizzare il carattere auto-significativo della Rivelazione, senza dimenticare gli aspetti di pre-comprensione. Giovanni Ferretti ad esempio afferma:

Il fulcro della *svolta ermeneutica*, di cui meglio dovremo indagare la teologia non ha bisogno di «fondarsi» sulla filosofia, perché può trovare nella fede, quale possibile fonte specifica di esperienza veritativa adeguata all'oggetto divino, la propria autonoma fondazione. Ma la teologia ha bisogno della filosofia per chiarificare quell'orizzonte di pre-comprensione che è *conditio sine qua non* affinché il significato della fede possa mostrarsi ed essere compreso nella sua autenticità⁴¹.

Un'altra proposta che ci sembra significativa è quella di Hans Urs von Balthasar. Secondo il teologo di Lucerna la Rivelazione è l'auto-manifestazione di Dio. Ora, la forma di questa Rivelazione possiede una propria evidenza oggettiva, anche se deve poi essere interpretata nel contesto della storia dell'umanità e addirittura dell'intero universo fisico⁴².

Se all'interno di questa concezione volessimo parlare di una qualche forma di teologia naturale, essa sarebbe sempre inserita in una visione di fede. Italo Mancini scriveva acutamente che la vera filosofia della religione dovrebbe essere una «*religione verso la filosofia*, e non viceversa. Dall'interno dell'autonomia del fatto religioso deve sorgere la tipica giustificazione metafisica: una metafisica dell'esperienza *sui generis*»⁴³. Giacché infatti la persona umana è sempre un unico essere che ha preso posizione in favore o contro Dio, il *subiectum* della sua filosofia non può essere separato dalla realtà della Rivelazione. I sistemi

⁴⁰ Cf. I. MANCINI, *Filosofia della religione*, 121-122.

⁴¹ G. FERRETTI, *Filosofia e teologia cristiana*, 39.

⁴² Cf. H.-U. VON BALTHASAR, *Gloria. Un'estetica teologia*, Vol. I: *La percezione della forma*, (G. RUGGIERI ED.), Jaca Book, Milano 1975, 20.

⁴³ I. MANCINI, *Filosofia della religione*, 127.

filosofici, alla luce della Rivelazione, da possibili sistemi chiusi si sono aperti verso la Verità totale⁴⁴.

Ora, cosa succederebbe se, sotto la spinta dell'*élan* universalista della ragione, una persona di fede rifiutasse una visione esclusivista, per assumerne invece una inclusivista o addirittura pluralista? In fin dei conti l'interazione solidale nelle società pluraliste ha generato una sorta di fede cristiana non tanto 'secolarizzata' quanto piuttosto proattivamente pluralista. Raimondo Panikkar, ad esempio, ha elaborato una proposta di 'fede interculturale', che invita ciascuno a riconoscere l'esistenza di una somiglianza strutturale (*functional equivalence* o *homologous correlation*) nel rapporto tra religione e filosofia⁴⁵: ogni religione ha il proprio mito, che gli fornisce una *Weltanschauung*; il filosofare – e la metafisica in particolare – si svolge sempre all'interno di questa *Weltanschauung* nel tentativo di rivelarne le basi⁴⁶. Come ha scritto Adriano Fabris, in questo modo la filosofia della religione diventa necessariamente una filosofia 'delle religioni', in cui la sfida è quella di trovare una chiave euristica, una 'meta'-filosofia del problema del senso, che potrebbe non solo promuovere il dialogo ma anche la concreta realizzazione di una vita religiosa⁴⁷.

⁴⁴ Cf. H.-U. VON BALTHASAR, «Retrieving the Tradition. On the Tasks of Catholic Philosophy in Our Time», *Communio* 20 (1993), 156-158: «[T]he Christian thinker has received a concrete vision of the provisional character of all purely human thinking in its relationship to the divine, revealed truth which is quite different from what is apprehended by the non-Christian [...]. When the Fathers adopt elements of Platonic, Gnostic, and Hermetic thought, and make use of these simultaneously alongside one another with an apparent nonchalance, this is not due to an impotent, decadent and syncretistic form of thought, but on the contrary to a wholly original, precise, and irreducible insight of faith into the essence of the divine truth. They are so deeply convinced of the all-embracing authority of Christ not only over all creatures in heaven, on earth and under the earth, but also over all the forms of creaturely truth, that they cannot rest until they have brought all these forms into the service of the one truth».

⁴⁵ Cf. R. PANIKKAR, *The Intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York 1978, xxii: «Homeomorphism is not the same as analogy; it represents a peculiar functional equivalence discovered through a topological transformation. It is a kind of existential functional analogy».

⁴⁶ Cf. R. PANIKKAR, «Religion, philosophy and culture», *InterCulture* (Canadian edition) 135 (1998), 99-120, trad. R. Vachon, in *Polylog: Forum for intercultural philosophy* 1 (2000), in <https://them.polylog.org/1/fpr-en.htm> [20-1-2017].

⁴⁷ Cf. A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, 129-132. Certamente una forma di questa "meta"-filosofia ermeneutica trova una rappresentazione nel "pensiero debole", che nella sua versione "cristiana", riduce teoricamente tutte le religioni e tutte le metafisiche ad espressioni di volontà di potere, trovando nell'ospitalità l'essenza della religione e del cristianesimo: «Il cristiano dovrebbe [...] agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle

Per quanto riguarda infine la fenomenologia della religione, possiamo rinvenirne alcuni tentativi laddove lo stesso progetto fenomenologico è stato condizionato da un'interpretazione teologica. Nella riflessione di Marion sulla differenza tra idolo e icona a cui facevamo riferimento sopra, ad esempio, il filosofo francese apre la fenomenologia a ciò che lui chiama i 'fenomeni saturi' – fenomeni percepiti ma che, invece di essere oggettivati dalla coscienza percipiente, la eccedono, rivelando così la possibilità di percepire delle realtà trascendenti. Quando applicata alla sfera religiosa, questa teoria permette di enunciare non solo le caratteristiche delle religioni di tipo 'rivelato', ma innanzitutto quelle incontrate nel cristianesimo⁴⁸. Dominique Janicaud critica questo confluire di fenomenologia e cristianesimo, giudicandolo un'ingiustificata contaminazione del progetto fenomenologico⁴⁹; esso può tuttavia essere letto come un risultato atteso del circolo instaurato tra fede e ragione fenomenologica.

Rivelazione generativa di ragione partecipativa

La terza modalità, infine, che si può ancora ritrovare in genere nell'educazione seminaristica cattolica, ritiene che la ragione abbia la possibilità di raggiungere verità solide e profonde su Dio, sull'uomo e sul mondo, integrandole con le verità rivelate. Delle tre discipline che abbiamo descritto, quindi, essa privilegia la teologia naturale, che non ha più solamente una funzione apologetica, ma può pervenire a conclusioni metafisiche universali che possono essere alla base di una visione unitaria e sapienziale del mondo, oltre a fornire delle basi per la vita sociale e politica. È importante sottolineare che qui è la fede a spingere la ragione a sviluppare degli argomenti a sostegno di quanto è già conosciuto, appunto, per fede. Allo stesso tempo la teologia naturale non si riduce ad una filosofia religiosa, né ad una mera interpretazione della

pretese degli ordini storici, guidato non dalle ricerca di una maggiore comodità per sé, ma del principio della carità verso gli altri» (G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Miano 1996, 95).

⁴⁸ Cf. J. L. MARION, *Dato ché*, Sei, Torino 2001, 279-302.

⁴⁹ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Parigi 1992. Ciò che Marion e altri considerano come "fenomeni" di "dono", di "chiamata", di "promessa", ecc., sono per Janicaud un abbandono del metodo strettamente neutrale della fenomenologia.

fedele in termini filosofici: essa infatti non solo esprime ciò che la ragione può conoscere riguardo a Dio, ma cerca anche di definire precisamente la modalità di questa conoscenza. Essa cerca in altre parole di elaborare per la ragione delle ‘vie’ di accesso risolutivo verso Dio. In quest’ottica diventa molto importante il tema di come concepire la conoscenza analogica di Dio e dei suoi attributi. La teologia naturale avrà infine non solo delle conseguenze speculative ma anche quelle abbastanza pratiche. Ad esempio, la trattazione degli esseri dal punto di vista della sua Causa Ultima – cioè come creature dipendenti dal Creatore – ci invita a rispettare la dignità e il valore di ogni cosa.

Abbiamo già avuto modo di parlare delle diverse proposte di antropologia religiosa. Una ‘filosofia della religione’ connessa vitalmente con la teologia naturale riconoscerà negli atti propri dell’uomo un desiderio naturale di unione vitale con Dio che è Verità eterna da conoscere, Bontà assoluta da amare, Persona assoluta con cui vivere in una continua e reciproca donazione di sé. Tale filosofia della religione riconoscerà nella religione una *perfezione* della persona, in quanto tesa ad un rapporto veridico e salvifico con Dio. La sua riflessione si aprirà soprattutto ad investigare le cause estrinseche della religione, per evitare di cadere in uno strutturalismo antropologico e per sottolineare invece la circolarità ontologica tra Dio – fondamento ultimo della religione – e l’uomo – fondamento prossimo. Proprio in questo senso essa dovrà impegnarsi per integrare le riflessioni che provengono dagli studi ermeneutici e simbolici, in modo da dar vita ad una filosofia della religione solida e realista.

Proprio a tal proposito gli studi della fenomenologia simbolica⁵⁰ possono essere ampliati per quanto riguarda la considerazione di Dio e della sfera divina. Questi studi risultano complementari alla teologia naturale per quanto riguarda le modalità in cui possiamo conoscere vitalmente Dio, comunicare con Lui e unirci a Lui nell’attività personale

⁵⁰ A questo proposito, Jacques Vidal distingue tra “simbolismo”, che designa lo studio «delle possibilità espressive offerte a un simbolo all’interno del sistema coerente di una cultura», e “simbolica”, che «è l’ordine dei simbolismi negli apparati di una cultura»; «[L]a disposizione ascensionale dei simbolismi e l’organizzazione delle simboliche costituiscono i pioli di una specie di scala. Questo concatenarsi permette di aprire le strade del significato anche là dove sembrano più chiuse», cioè fino al Trascendente (cf. J. VIDAL, «Simboli e simboliche» in J. RIES (ed.), *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 1997², 12-14).

e comunitaria: preghiera, miti, riti, eccetera. Julien Ries ha teorizzato un campo di ricerca che ha chiamato «una nuova antropologia religiosa fondamentale», «che studia l'*homo religiosus* in quanto creatore e utilizzatore dell'insieme simbolico del sacro e in quanto portatore delle credenze religiose che governano la sua vita e il suo comportamento»⁵¹. Il simbolo, il mito e il rito sono per il cardinale francese gli elementi essenziali della coscienza e della conoscenza della dimensione sacrale, e sono dunque strumenti necessari per l'esperienza religiosa⁵².

Conclusioni

Dio rientra nella riflessione filosofica perché l'uomo – che naturalmente fa filosofia – è un 'animale teocentrico'. La natura dell'uomo – come risulta applicando all'uomo una conclusione della metafisica generale – tende verso il possesso del Bene Assoluto. Dio non è quindi soltanto 'un tema' su cui riflettere: egli è il compimento stesso dell'esistenza umana. La persona umana è *religione*, come dice giustamente X. Zubiri⁵³. La religione per l'uomo non è soltanto un altro accidente: essa è una dimensione essenziale della sua persona. "L'uomo esiste per conoscere ed amare Dio": questa frase del *Catechismo della Chiesa Cattolica*⁵⁴ rappresenta una verità metafisica. Tutte le altre cose nell'universo sub-personale non sono fini in se stesse. L'uomo invece è *persona*, ha cioè in sé la dignità di essere un fine in se stesso, perché esiste in un rapporto essenziale con Dio. Egli esiste non per cercare mezzi per sopravvivere, ma per *essere di più*, conoscendo e amando la Verità ed il Bene in se stessi. L'ambiguità essenziale che abbiamo visto nelle tre

⁵¹ J. RIES, «Una nuova antropologia religiosa fondamentale», in *Le costanti del sacro*, Tomo 2: *Mito e rito*, Jaca Book, Milano 2008, 553.

⁵² Cf. *Ibid.*, 560-561.

⁵³ Cf. X. ZUBIRI, «Intorno al problema di Dio», in *Natura. Storia. Dio*, Edizioni Augustinus, Palermo 1985, 257: «L'esistenza umana, dunque, non è soltanto *gettata* tra le cose, ma è *religata* dalla sua radice. La *religazione* – *religatum esse*, *religio*, *religione*, nel significato primario – è una dimensione formalmente costitutiva dell'esistenza[...]. L'uomo non *ha* una religione, ma piuttosto, *velis nolis*, *consiste* in religazione o religione».

⁵⁴ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 31: «Creato a immagine di Dio, chiamato a conoscere e ad amare Dio, l'uomo che cerca Dio scopre alcune "vie" per arrivare alla conoscenza di Dio».

discipline che abbiamo studiato ha a che fare con la realtà che l'uomo è tale *in quanto* in rapporto con Dio, e che tale rapporto non è deterministico, ma relazionale e libero. Per questo tale ambiguità rimanda al ruolo centrale della scelta religioso a favore o contro Dio.

Le culture umane sono serbatoi della *memoria Dei*. Lo sviluppo delle scienze filosofiche su Dio può rafforzare questa memoria. Così facendo, le discipline che abbiamo considerato nel presente articolo si avvicinano ad essere delle 'filosofie religiose', cioè delle razionalità generate dalla fede. Quando in una cultura la fede è forte, generalmente la filosofia le si avvicina molto⁵⁵; quando d'altra parte invece essa è indebolita, anche la filosofia le si allontana, e ciò che rimane di queste scienze è soltanto una versione secolarizzata e, in ultima analisi, priva di senso. La fede generativa di ragione insiste su una razionalità stimolata e in dialogo con la rivelazione cristiana, e su tale linea deve mantenersi se vuole evitare di cadere nelle perenni tentazioni della gnosi e dell'onto-teologia. Se rimangono fedeli alla propria natura, riconoscendo i limiti della ragione ma anche le sue possibilità, le scienze filosofiche della religione possono continuare a dare il proprio contributo alla cultura e alla tradizione cristiana.

Summary: This article compares the object and method of three philosophical sciences that study God: the phenomenology of religion, the philosophy of religion, and natural theology. Reflecting on how God enters philosophy reveals the presence of a transcendent ambiguity (or irreducible polarity) in each of these three sciences, leaving room for, or even requiring, taking a stand – a call to faith or no-faith – on the part of the researcher. In this sense, none of the three disciplines turns out to be absolutely primary; rather, each is interwoven in distinct ways with the other two, depending on its own perspective. Applying Étienne Gilson's methodological adage – "faith generative of reason" – the article concludes by suggesting how the particular manner of (Christian) belief ends up favoring one of the three sciences as the basic philosophical science in the study of God.

⁵⁵ Cf. *Deut* 4, 5-7: «Vedete, io vi ho insegnato leggi e norme come il Signore mio Dio mi ha ordinato, perché le mettiate in pratica nel paese in cui state per entrare per prenderne possesso. Le osserverete dunque e le metterete in pratica perché quella sarà la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di tutte queste leggi, diranno: Questa grande nazione è il solo popolo saggio e intelligente. Infatti qual grande nazione ha la divinità così vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invociamo?»

Key words: Phenomenology of religion, philosophy of religion, natural theology, Religious Studies methodology, Christian philosophy, Étienne Gilson, faith and reason.

Parole chiave: Fenomenologia della religione, filosofia della religione, teologia naturale, metodologia di *Religious studies*, filosofia cristiana, Étienne Gilson, fede e ragione.