

RAGIONE E RUOLO DELLA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE NELL'ATTUALE SCENARIO DEL MONDO GLOBALIZZATO E DELLA PLURALITÀ DI RELIGIONI

di Sergio Sorrentino

1. *L'esplorazione del fenomeno religioso e l'indagine filosofica*

Il fenomeno religioso, in quanto espressione del mondo umano della vita, richiede una comprensione adeguata; e ciò per evitare distorsioni interpretative sempre possibili e anzi spesso attuali (*compito critico*), come è facilmente documentabile dalla storia dei popoli e delle culture, nonché in modo cospicuo nell'universo contemporaneo del cosiddetto mondo globalizzato. Ma la competenza filosofica in questo lavoro di comprensione non si limita all'approccio critico, pure indispensabile; esso impone altresì un compito ancora più impegnativo, ma decisivo, di carattere *euristico*. Questo tende a enucleare i cardini essenziali che danno conto e ragione dell'*esperire religioso*. Si tratta, invero: 1) dell'*accertamento eidetico* di quel *vissuto*; 2) dell'*individuazione genetica* della sua manifestazione concreta e storico-culturale; 3) della *ricostruzione degli assi portanti* (piano esistenziale, stratificazioni di esperienza pre-categoriale e ante-predicativa, relazioni trascendentali costitutive di esperienza) e delle *strutture di esperienza* che rendono possibile il vissuto religioso e sono, per così dire, soggiacenti a esso, inalveandolo in un contesto di effettualità storica, comunitaria, sociale e culturale.

Da questa indagine filosofica di impianto *euristico*, che riguarda insieme il *fenomeno religioso* nella sua generalità più onnicomprensiva, ma anche nella specificità/individualità delle varie *religioni* presenti nell'ecumene delle culture umane, emerge potenziato il *discernimento*

critico di cui è *responsabile* (e deve rendersi *competente*) l'approccio filosofico. Esso mira a evidenziare e enucleare le manifestazioni spurie e/o inautentiche del religioso, ovunque questo si manifesti concretamente; insieme però punta a accertare l'incidenza di quel vissuto sulla formazione di costrutti culturali nonché nella genesi e costruzione delle aggregazioni associative istituite e animate dal religioso.

Tutto questo lavoro di una filosofia della religione mette capo a un *paradigma di comprensione*. Questo beninteso consente di demarcare il fatto religioso e il vissuto che lo denota dai territori dell'agire e dell'esperire storico e culturale; questi in effetti a loro volta o lo *strumentalizzano*, per il potenziale di energia ideologica e formativa, ovvero anche ideale, che può fornire, o lo *riducono* fino a neutralizzarlo, o la *esaltano* in maniera unilaterale ovvero distorsiva per farne il *fondamento* di un ordine storico e/o metastorico che in realtà attinge altrove proprie ragioni mobilitanti di legittimazione e di consenso ovvero affiliazione. Ora certo sono presenti nella storia del pensiero filosofico occidentale molteplici paradigmi di comprensione della religione. In questa sede ritengo opportuno avvalermene di uno che sembra assai attrezzato per affrontare la particolare congiuntura storica e culturale di un mondo caratterizzato dalla globalizzazione e dal fondamentalismo religioso (ma non solo). In effetti la globalizzazione tende a stemperare, fin quasi a farlo scomparire, il vissuto religioso, come una componente irrilevante del mondo indicizzato dal *post* (post-ideologico, post-moderno, ecc.). Il fondamentalismo viceversa tende a potenziare il religioso ingabbiandolo nell'enclave di un orizzonte esclusivo/escludente quasi escatologico, o per meglio dire apocalittico.

L'elaborazione e l'utilizzo di un paradigma di comprensione del fenomeno religioso è un passaggio decisivo dell'intelligenza filosofica. Invero il *paradigma* è la struttura noetica istituita per individuare, comprendere e delucidare un fenomeno di enorme complessità come il mondo religioso, o più esattamente i mondi religiosi. Peraltro si dà effettivamente una molteplicità di paradigmi elaborati per renderli capaci di unificare e dare conto di aspetti o visuali di una realtà complessa come la religione. Il paradigma che qui mi propongo di presentare succintamente e di utilizzare è stato costruito nella modernità, e risale a F. Schleiermacher. Esso è funzionale

perché consente due operazioni. Da un lato quella di rendere conto del *nucleo eidetico* dell'esperire religioso, dall'altro quella di delucidare la sua effettuale diffrazione nella *pluralità* delle religioni presenti nella storia umana. La prima operazione è funzionale al superamento delle derive riduttive e/o distorsive che intasano e rendono impossibile l'esercizio della *ragione euristica* intorno al *fatto religioso*, in qualunque forma esso si presenti o pretenda presentarsi. In realtà questo esercizio accerta l'*origine genetica* ovvero la *costituzione* dell'esperienza religiosa. E in tal modo rende conto della sua *realtà peculiare*. Da questa visuale la religione è una *esperienza effettiva* degli esseri umani; e ciò spiega perché essa costituisca una componente decisiva e infungibile del mondo umano storico. Peraltro, la religione si dà sempre e solo in *costrutti positivi*, ossia individuali e storici, ognuno dei quali connotati da un proprio *principio di individuazione*. Questo differenzia tra loro le singole religioni esistenti, le quali beninteso si prospettano come realtà etiche che integrano l'esperienza vissuta di individui concreti. L'intelligenza delle religioni particolari richiede e comporta due passaggi essenziali. Il primo è quello di rendere conto della storicità e individualità della singola religione. Si tratta in altri termini di capire come e perché dalla struttura dell'esperienza religiosa, allocata nel vissuto di individui, scaturisca la pluralità storica di singole religioni nonché la loro complessa fenomenologia. Tutte le religioni hanno pari dignità, in quanto (e nella misura in cui) esplicano la struttura originaria dell'esperienza religiosa, e la scandiscono in una regione specifica e storica dell'*ethos* umano. Da ciò deriva peraltro l'impegno della *ragione critica*. Questa riconosce e discrimina ciò che è *autentico* dall'*inautentico* all'interno della complessa fenomenologia delle singole religioni. È possibile enucleare i quattro momenti essenziali che questo paradigma mette in opera per una comprensione filosoficamente appropriata del fatto e dell'esperienza religiosa.

Il primo riguarda l'intelligenza degli elementi storico-positivi che si riscontrano nel cuore di ogni esperienza religiosa effettiva. Qui è all'opera, come si diceva, la coniugazione del lavoro tanto della *ragione critica* quanto della *ragione euristica*. La prima lavora a discernere l'elemento autentico, discriminandolo da quello inautentico. La seconda opera nel senso di afferrare noeticamente, e quindi a tradur-

re nel discorso e nelle forme del linguaggio, l'individualità e i caratteri essenziali di una data forma di esperienza religiosa. Senza cogliere il nucleo fenomenologico vero e proprio, ovvero l'essenza concreta, di una religione storica individuale, non si dispone di un criterio necessario per valutare se i tratti che essa esibisce sul piano fenomenico siano autentici o meno, e quindi anche per comprendere e giudicare il suo sviluppo storico, vale a dire la sua esistenza concreta nella storia.

Il secondo momento attiva una conoscenza comparativa delle religioni. In effetti, data l'individualità storico-positiva delle religioni, così come la struttura trascendentale dell'esperienza religiosa, l'approccio comparativo si rende necessario per intendere e interpretare il fatto religioso nella sua emergenza effettiva (individuale, associativa, sociale e culturale). Tale approccio non va inteso nel senso di livellare le varie religioni, né tantomeno di mettere in competizione. Esso mira piuttosto a evidenziare i *valori* incorporati nelle religioni messe a confronto. Tali valori riguardano non soltanto le rappresentazioni e le dottrine (la cosiddetta *fides quae*), ma anche e forse soprattutto le forme di culto, la morale (gli impegni morali che si contraggono), le esperienze di salvezza, ecc. Questo genere di comparazione, se correttamente condotta, utilizza sì analogie tra i diversi fenomeni religiosi, ma non è diretta a statuire una gerarchia o un primato tra le svariate religioni. Al contrario ha una funzione insieme *critica* e *apprezzativa*. La prima consente di riconoscere le differenze specifiche che circoscrivono l'individualità di ciascuna formazione storico-religiosa, e di mettere in luce le ragioni storiche della sua esistenza. La seconda rende conto della traiettoria storica, ovvero dell'evoluzione, di una religione particolare; giacché di fatto la storia di una religione si riconnette alle circostanze del suo effettivo apprezzamento.

Il terzo momento fornisce una tematizzazione dell'*essenza della religione*. È questo il tratto più esplicitamente filosofico del paradigma qui presentato; esso abbraccia due fasi. La prima mette a fuoco la *struttura costitutiva* che rende conto dell'*esperienza religiosa*. La seconda indaga le ragioni per cui una struttura del genere si esplica in una *pluralità di formazioni individuali* (sul piano singolo, su quello comunitario, e poi anche sociale e culturale). Esse invero sono tutte

costituite da quella struttura trascendentale; nondimeno, in quanto individuali, restano irriducibilmente differenti. Pertanto, solo in questo orizzonte la religione (*una* religione), fungendo da condizione di possibilità che garantisce una relazione effettuale con il divino (o comunque si voglia nominare questo termine di riferimento), si esibisce come *fattore di senso* per gli esseri umani e la loro storia.

Infine, il quarto momento investe la *comunicazione religiosa* e le sue ragioni basilari. Insedendosi nel contesto dell'esperienza umana, la religione viene coinvolta, sul piano tanto della prassi quanto del linguaggio, nel sistema della *comunicazione interumana*. Ciò costituisce la ragione di costituzione di una *comunità*, la quale a sua volta esercita attività di natura *simbolica* e *organizzativa*. Non è il caso qui di analizzare a fondo queste attività. Sta di fatto che la comunicazione, in questo suo ampio spettro, non è un tratto secondario dell'esperienza religiosa, bensì appartiene alla natura intrinseca della religione. È questo il motivo per cui la formazione particolare (o individuale, come si diceva sopra) dell'esperienza religiosa assume la forma di una *comunità*. Questa in effetti rende conto tanto della *individualità* di una formazione religiosa quanto della sua *storicità*.

2. *Approccio critico-eristico alle rappresentazioni del divino, ovvero ermeneutica del religioso*

Per impostare un discorso filosofico-critico sul divino, con tutto il suo possibile corredo di nozioni, argomentazioni, contesti ideali e visioni complessive, occorre chiarire previamente una *chiave di discorso*, che sia beninteso congrua con il paradigma prima abbozzato. In effetti si tratta non di un discorso su attributi, qualità o atteggiamenti del divino. In un caso del genere il discorso andrebbe impostato in modo *dialettico*, e comunque sempre sotto la riserva di una *teologia negativa*. Al contrario, in un approccio di filosofia della religione tale discorso va ricondotto alla sua scaturigine nel contesto dell'esperienza religiosa, nonché ai significati da essa creati. E questi invero abbisognano di un'ermeneutica congruente. Solo a questa condizione le rappresentazioni del divino possono guadagnare una valenza efficace nel nostro mondo storico e nella convivenza umana attuale. Senza peraltro esporre il divino al discredito

cui induce una poco conveniente adozione di tali rappresentazioni e relative nozioni.

Di fatto queste rappresentazioni solitamente non fanno altro che proiettare nel divino comportamenti propri del mondo umano e delle culture che lo esprimono. A esse poi per di più si associa la pretesa di penetrare nelle intenzioni più inaccessibili del divino, e persino di immaginare secondo criteri umano-razionali, ossia in fondo strumentali, il destino e l'esito ultimo del rapporto tra l'esistente e il divino. Tali rappresentazioni, di cui comunque è affollata la cultura dei diversi mondi religiosi esistenti nella storia umana, producono due ordini di effetti. Da un lato orientano il giudizio e la prassi storica degli umani, inducendo talvolta fenomeni di eradicazione assiologica della dignità e libertà di individui concreti; si pensi a mo' di esempio alle gesta orrende del terrorismo di presunta matrice religiosa che infestano il nostro presente storico, e che con arrogante blasfemia vengono motivate con un riferimento al divino venerato «con timore e tremore» in una grande aggregazione religiosa. Hanno allora origine delle manifestazioni di conflitti radicali tra gruppi umani, ossia tra individualità storiche e culturali marcate dal coefficiente religioso; questi conflitti beninteso spesso camuffano altre motivazioni o fattori di interesse ben distanti da quello religioso. Dall'altro lato esse plasmano a loro volta le stesse rappresentazioni del divino, che viene configurato secondo le misure dell'umano, senza il necessario filtro ermeneutico e critico. In tal modo il divino viene sottoposto ai criteri dell'umano, creando per questa via quelle contraddizioni e quei paradossi che gettano ombre assai fosche sul «volto di Dio»; sul quale ruota poi l'asse fondamentale di molta parte dell'esperienza religiosa dell'umanità storica.

Per evitare derive di questo tipo, che riguardano tanto la comprensione del mondo umano storico quanto le nostre rappresentazioni del divino, la filosofia dovrebbe assumersi una duplice responsabilità. Da un lato attenersi all'inaccessibile mistero del divino, dall'altro custodire e far valere la consapevolezza che la chiave di accesso al «volto di Dio» e di interpretazione dei suoi tratti non è disponibile nell'orizzonte di prognosi della storia umana. Per quanto poi l'immaginario religioso, e il suo linguaggio, abbia creato di

continuo immagini, formule e simboli per accostare quel ‘volto’ e renderlo presente in maniera efficace nell’esistenza storica. Ma ciò avviene sempre col rischio di deformato in un senso o nell’altro. Vale a dire nel senso di un volto che manifesta riprovazione o condanna, e dunque si manifesta nel senso della nullificazione assiologica, e non in quello dell’implementazione assiologica e della donazione salvifica; quest’ultima beninteso restituisce all’esistenza la sua integrità. Oppure al contrario nel senso di un volto che rimane indifferente rispetto al bene e al male, al negativo dell’esistenza e al suo positivo, refrattario alla libertà e alla responsabilità.

In verità le rappresentazioni del divino sono legate alle relazioni che si stabiliscono tra gli *esseri umani* e il *divino*; vale a dire tra il loro agire, la loro riuscita, il loro status nell’esistenza e nel mondo, e il loro rapporto col divino, assunto come istanza ultima di giudizio e di accreditamento assiologico. Perciò a ben vedere si tratta di rappresentazioni che afferiscono a questo mondo della vita e a questa storia, ossia quella effettivamente intessuta dalla vita degli umani e dalle loro attività intese a potenziare la dignità e l’integrità dell’esistente umano, nonché a conseguire la fruizione dei beni di una vita riuscita. È questo in effetti il filo conduttore per un approccio critico-euristico alle rappresentazioni religiose del divino, e per una loro ermeneutica efficace. Giacché pensare l’esistenza storica prescindendo da un apprezzamento e da un giudizio di valore, che beninteso può essere positivo o negativo, significa svuotarla di una componente costitutiva della sua sostanza reale e essenziale per l’integrità dell’esistente medesimo. Infatti ciò comporta l’azzeramento di due nuclei irriducibili nell’orizzonte dell’esperienza storica: 1) il *Sé responsabile* di operazioni e attività con coefficiente assiologico, ossia suscettibili di giudizio valoriale, il quale esprime la loro congruenza con un assetto esistente riuscito ovvero ben strutturato e organizzato; 2) la *libertà* di quel *titolare agente* che è cardine di responsabilità, grazie alla quale egli si configura come individuo autonomo non surrogabile, e pertanto si istituisce come centro non trascendibile di integrazione esistente. Questa comporta che il titolare di operazioni viventi sia costantemente in equilibrio tra l’agire e il fruire, tra l’esplicazione delle proprie energie viventi e la rete di relazioni nella quale essa si esplica, cioè tra

l'operare bene (ovvero produrre beni) e il fruire dei beni. Comporta dunque la sua integrazione in un universo assiologicamente ordinato. È questo in sintesi l'obiettivo cui mira la prassi umana nella storia.

Senonché in questo orizzonte si esplicano le energie viventi e sono all'opera individui concreti che lavorano non solo nel senso dell'integrazione esistente e dei suoi beni; vi sono piuttosto anche quelli che lavorano nel senso della disintegrazione, della destituzione assiologica, dello svuotamento dei valori della vita e delle relazioni, del disordine esistente. Insomma, operano come fattori che producono i mali di cui è piena la storia umana. Ovviamente questa è una schematizzazione, perché il fattore della negatività assiologica e della produzione dei mali non divide e classifica gli umani in maniera dicotomica, bensì attraversa ciascun individuo e ciascun gruppo umano, assoggettandoli universalmente al giudizio di ultima istanza. Beninteso la presenza del fattore negativo e disintegrativo pone un problema serio circa il giudizio sulla prassi storica umana e circa la giustizia relativa a quella prassi e al suo ordito nell'orizzonte della storia umana. Nondimeno in quest'ordito, per la coscienza religiosa – comunque essa poi si configuri – rientrano anche le relazioni che si stabiliscono tra gli esseri umani e il divino. E come vi rientrano effettivamente? Su questo la cultura religiosa, e più a monte la stessa coscienza religiosa, ha creato tutta una serie di immagini, di rappresentazioni e di mitologie dotate di quella *densità simbolica* che pertiene alle rappresentazioni del divino e del suo 'volto' che si offre nella propria manifestazione. Esse, pur correndo i rischi cui si alludeva sopra, tentano di dare volto a un divino che nella sua assoluta potenza di sovra-determinazione eccede qualunque metro e criterio umano di apprezzamento, e perciò si configura sempre e necessariamente come donazione gratuita, ovvero manifestazione che sgorga dall'abisso stesso del divino. Esse però sono originariamente formate per denotare l'ordinamento assiologico e salvifico che restituisce l'individuo vivente alla sua integrità esistente, attestata sull'asse di un rapporto vissuto col divino medesimo.

3. *La genealogia della postura religiosa e l'identità del divino*

Il fatto religioso, e l'esperienza che lo traduce nell'esistenza effettiva degli umani, ha una sua peculiare ambiguità che va decifrata. Essa si traduce in una *dialettica* che attraversa tutte le esperienze storiche del divino e tutte le manifestazioni concrete del religioso. L'asse di questa *dialettica*, chiamiamola così, è costituito dall'*identità* del divino, rappresentata e/o vissuta in modalità plurime, a seconda dei contesti culturali, delle comunità religiose o/e delle formazioni storico-sociali della religione. L'approssimazione a quella *identità* del divino comanda poi i molteplici e differenti «profili del divino» ravvisabili nelle religioni occorrenti nelle società e nella storia. Essa si istituisce in una *relazione*, beninteso col divino, che configura in qualche modo la totalità dell'esistenza del singolo e del suo gruppo di appartenenza, vale a dire l'*unità storica* dell'esistenza sociale; *storica*, beninteso, nel senso dell'origine/provenienza e della destinazione. Inoltre, quella relazione mette in contatto con il referente di una coscienza che ha allargato il proprio orizzonte alla *totalità*, sia pure del mondo percepito, mitizzato, rappresentato, oppure inquadrato in una consapevolezza oggettivo-scientifica; insomma essa statuisce una *unità ontologica*, come sarebbe opportuno nominarla. Infine quel referente è soprattutto il terminale assiologico congruente con l'ordine e la sensatezza del cosmo etico-morale; è, quest'ultima, l'*unità assiologica*. Essa connota in definitiva la prassi effettuale del titolare dell'esperienza religiosa. È peraltro all'interno di queste tre coordinate, che costituiscono l'*infrastruttura antropologica* di qualsiasi religione istituita in esperienza e in vissuti, che l'*identità* approssimata del divino acquisisce un senso concreto e rappresentabile, da cui derivano poi le più disparate rappresentazioni religiose (del divino).

Pertanto, quella *identità* da un lato consente una *relazione* plurima o plurale col divino a partire dalle differenti esperienze umane effettive e da disparati contesti culturali. Dall'altro però salvaguarda sempre, almeno tendenzialmente (in diversi casi la tendenza può essere ostruita), la sua *trascendenza*, vale a dire la sua collocazione fuori dalla *serialità* degli enti finiti, nonché eccedente la medesima *identità* del divino approssimata. L'identità del divino, il suo profilo

insomma, esprime dunque la percezione e la consapevolezza, anche a livello atematico, del *monos* (dell'essere singolo) cui non può essere equiparata alcun'altra potenza; è questa l'identità del *Dio uno* espressa nell'*enoteismo*. Quando poi quel referente di identità, quel profilo del divino, si configura come la potenza (l'essere o l'esistente) che solo si rende disponibile per una relazione con l'umano e opera all'interno di un vissuto, allora si ha la rappresentazione del *Dio unico*, ovvero il *monoteismo*. Per la verità sembra che la rappresentazione del *Dio uno* funga per l'estrapolazione del divino, della sua identità singolare, dalla serialità degli enti, senza che questi vengano assorbiti in quella identità, come avviene nel *panteismo*. Di qui scaturiscono le rappresentazioni di Dio come principio e origine, ma originante e non originata, degli esistenti. Parimenti la rappresentazione del *Dio unico*, che è poi l'altro versante del medesimo profilo del divino, serve per demarcare la genuina relazione col divino non intercettata, e perciò deviata, da entità finite; queste peraltro sono correlate a bisogni vitali, a territori del mondo che sfuggono alla conoscenza e all'azione degli umani, o persino a sfere assiologiche istitutive di culture umane.

Ora qualsiasi esperienza religiosa tende a sedimentarsi in una *concezione globale* dell'esistenza (della vita, del cosmo, ecc.). Questa a sua volta diventa fattore integrante di una *formazione religiosa* effettuale, di una *cultura* determinata, e invero determinata anche da quel fattore, persino di una *aggregazione sociale*, di qualunque tipologia essa sia. Sono queste poi tutte coordinate o condizioni che contribuiscono a profilare la *specificità* di un'esperienza religiosa all'interno della storia delle religioni. Tale *specificità* (si pensi alle grandi religioni mondiali e alle differenti tradizioni religiose) fornisce poi il criterio per il *discernimento* (critico) di una particolare formazione religiosa, che di fatto nella sua storia e nella sua conformazione socio-associativa assorbe elementi e fattori estranei allo statuto specifico di quella determinata esperienza religiosa, se non addirittura in conflitto con essa. Quel criterio in effetti consente altresì di giudicare ad esempio delle sue strumentalizzazioni teologico-politiche. Prendiamo ad esempio il *monoteismo*, che beninteso definisce un *genere* di fede religiosa che si presenta secondo *specificità* notevolmente differenti. Ora, avviene che nel contesto monoteistico, che pure ha una

sua genealogia meritevole di attenzione, si costituisce una *configurazione specifica e singolare* del divino, e in essa si esplica una *determinata* coscienza ovvero esperienza religiosa. L'asse specifico e caratterizzante di questa configurazione della coscienza/esperienza religiosa è dato da un'interlocuzione che si stabilisce con un partner (un Tu, un volto di Dio manifestato, un interlocutore) da cui proviene un appello; e questo a sua volta richiede una risposta. Di fatto poi questo appello si configura sul piano concreto dell'esistenza come una *offerta di senso*, la quale esige una relazione di carattere salvifico. Nella comunità di fede cristiana, e nel nucleo essenziale della sua esperienza, si tratta notoriamente di una relazione di *agàpe salvifico*. D'altra parte, questa offerta di senso è siffatta da: 1) illuminare l'esistenza e il suo senso globale e, se si preferisce, totale; 2) prospettare un cosmo ordinato e riunito, impegnando a operare per la sua realizzazione; 3) attuare concretamente nell'esistere (dei singoli e della comunità umana complessiva), ossia nella realtà effettiva, il valore e l'interesse più alto dell'essere consapevole e libero, il quale beninteso opera un proprio *essere-al-mondo*.

Ma c'è di più, se si vuole andare a fondo di questo *genere* di fede religiosa che è il monoteismo, il quale poi si dirama in mondi religiosi connotati secondo una loro *specificità* distintiva (che ovviamente andrebbe debitamente riconosciuta adibendo un vaglio critico appropriato). In realtà il monoteismo, non in quanto nozione astratta o distintivo culturale, bensì come cuore di un vissuto religioso, opera un *rovesciamento* significativo del *rapporto simmetrico* col divino. Il rapporto simmetrico col divino è un rapporto di disponibilità reciproca col divino. Esso caratterizza sia il politeismo, sia il feticismo, sia il divino come *archon*, sul quale s'incardina la visuale teologico-politica. Al contrario, nel monoteismo è in atto un *rapporto asimmetrico*. Questo comporta che il divino si configuri come *indisponibile* rispetto a qualsiasi ente finito. Anzi è dal divino che si diparte e procede tutto, nell'esistenza, nel cosmo, nella storia, nella sfera assiologica e teleologica. Pertanto, il *rovesciamento* che si opera nel monoteismo, all'interno del mondo storico e nell'avvicendamento dei generi di fede religiosa, va nella direzione che procede dal *rapporto simmetrico* al *rapporto asimmetrico*. Il primo finisce per attirare il divino nell'orbita dell'umano; il secondo, salva-

guardando la trascendenza del divino nella sua unità e singolarità, attrae piuttosto l'umano nella sfera del divino.

In verità nell'orizzonte del *rapporto simmetrico* il divino viene correlato col bisogno e il limite, vale a dire con la limitazione che demarca l'orlo insondabile e insormontabile dell'esistenza: la nascita e/o l'origine ontologica, la morte e la mortalità, l'esistenza stabile e la sua mutevolezza, ecc. In una simile visuale il divino diventa, e viene vissuto, piegando peraltro il vissuto religioso medesimo in senso distorsivo, come funzionale al bisogno e al desiderio finito, parziale, restrittivo del cuore umano. È di qui, da questa visuale o condizione esistita, che si profila il *divino funzionale*, ovvero il «Dio tappabuchi», il quale emerge laddove le possibilità umane incontrano un limite invalicabile, sia esso di natura pratica, cognitiva, emotiva. Allora il divino diventa disponibile, ovvero diventa commisurato alla pluralità dei bisogni e dei desideri umani. Si costituisce per questa via una pluralità di dèi, fino all'idolatria. È come se il divino si frammentasse in funzione delle necessità umane di vita, di senso e di valore. Al contrario, nel *rapporto asimmetrico* con l'umano e col finito il divino si profila come non disponibile, come fondamento dell'esistere e delle sue condizioni esistentive. Da quest'angolatura il divino si palesa quale origine radicale dell'esistenza di ogni finito e di tutto il finito. Esso si pone quale termine unico e terminale ultimo di una correlazione esistentiva tra un *sussistente* e un *esistente*, ovvero l'esistente nella sua generalità. Questa relazione (ovvero rapporto) può assumere forme diverse, e assai differenti, in base all'orizzonte di esperienza degli esseri umani e del loro *Lebenswelt*, dei loro gruppi nonché delle loro culture in senso lato e intensivo. Senonché al livello del monoteismo questa pluralità, nella misura in cui non capovolge il *vettore asimmetrico* di quel rapporto, non intacca e non dissolve l'*unità* del divino, vale a dire dell'Uno che eccede e trascende i molti del finito; e neppure infirma la sua unicità. Questa invero conferisce al divino il suo profilo, diremmo appunto la sua *identità*, quale interlocutore che ha l'esclusiva dell'iniziativa; in forza di essa egli è indisponibile, in quanto non soggiace alla disponibilità di esseri finiti, ma è piuttosto fonte di esigenze che fanno appello alla disponibilità. Peraltro, si può senz'altro rilevare che al di fuori di questa relazione asimmetrica l'*unità di Dio* (il monoteismo), ossia

di quel peculiare profilo che identifica il divino, viene facilmente piegata in senso teologico-politico, come vertice di una gerarchia nella pluralità delle potenze cosmiche e/o sociali; mentre la sua *unicità* si presta per fungere da vaglio di inclusione o esclusione. Si può agevolmente intravedere in questa deriva disastrosa lo scivolamento operato dal fondamentalismo religioso di svariate tipologie che imperversa nel nostro mondo attuale. A ben considerare esso mette in atto uno scivolamento vero il politeismo e la blasfemia; ma si tratta di un politeismo con marcata declinazione idolatrica.

Le argomentazioni fin qui svolte richiederebbero di sfociare nell'analisi filosofica della religione come grandezza storico-sociale, e di apprestare i criteri per il discrimine critico dei suoi grandi aggregati storico-culturali e sociali. È questa un'indagine che pure compete a una filosofia della religione. Essa peraltro coinvolge una determinazione e definizione noetica di particolari e singole formazioni di esperienza religiosa, con l'utilizzo di dati storico-empirici, di strumenti ermeneutici adatti, di un bagaglio nozionale messo a punto tematizzando l'esperire religioso e il fatto religioso nella dislocazione all'interno delle culture umane. Tale lavoro beninteso oltrepassa i limiti dell'impegno che mi proponevo di assolvere in questa sede. Nondimeno in quanto argomentato in precedenza credo vi siano delle indicazioni almeno incoative per un lavoro di questo tipo.