

Luca Montanari

**LA VIA ETICA
DEL SENSO**

*Ermeneutiche del testo sacro
nel pensiero contemporaneo*

F

Filosofia

FrancoAngeli

Informazioni per il lettore

Questo file PDF è una versione gratuita di sole 20 pagine ed è leggibile con **Adobe Acrobat Reader**



La versione completa dell'e-book (a pagamento) è leggibile **con Adobe Digital Editions**.

Per tutte le informazioni sulle condizioni dei nostri e-book (con quali dispositivi leggerli e quali funzioni sono consentite) consulta [cliccando qui](#) le nostre F.A.Q.

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e.mail le segnalazioni delle novità o scrivere, inviando il loro indirizzo, a “FrancoAngeli, viale Monza 106, 20127 Milano”.

Luca Montanari

**LA VIA ETICA
DEL SENSO**

*Ermeneutiche del testo sacro
nel pensiero contemporaneo*

FrancoAngeli

Copyright © 2008 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

*Ad Antonio e Roberto,
i miei due maestri.*

Indice

Introduzione	pag.	9
1. Il sacro e la sfida delle parole	»	9
2. Per un lessico inclusivo	»	19
1. Emmanuel Lévinas: l'ermeneutica tra Scrittura, etica e alterità	»	25
1.1. Tra Sophia e Torah	»	25
1.2. Linguaggio ed ermeneutica dell'alterità	»	32
1.2.1. La parola e la trascendenza	»	32
1.2.2. L'altro nel testo: sulla significazione etica	»	37
1.2.3. La traccia di un'assenza	»	43
1.2.4. Responsabilità del Dire e Scrittura come responsabilità	»	47
1.3. La Scrittura come responsabilità	»	54
1.3.1. Sull'interpretazione ebraica del testo	»	54
1.3.2. Dalla Scrittura al soggetto	»	62
1.3.3. Ermeneutica vs. idolatria	»	64
1.3.4. La presenza di Dio come assenza	»	67
1.3.5. Interpretazione come eccedenza del Dire	»	69
1.3.6. Sull'anti-idolatria dell'interpretazione	»	71
2. Paul Ricœur: l'ermeneutica biblica tra poetica ed esistenza	»	75
2.1. L'altro della filosofia: tra critica e convinzione	»	75
2.1.1. Le frontiere della filosofia	»	75
2.1.2. Il soggetto sulla soglia della trascendenza	»	79
2.2. Narrare la Rivelazione: tra sistemi simbolici e interpretazione	»	83

2.2.1. La demitologizzazione del testo come accesso al kerigma	»	83
2.2.2. Ermeneutica e psicoanalisi	»	91
2.2.3. Il linguaggio religioso tra simbolo e metafora	»	95
2.2.4. La Rivelazione come struttura del Testo	»	104
2.3. La logica dei Vangeli	»	110
2.3.1. Il linguaggio parabolico	»	110
2.3.2. Dalla parabola all'esistenza	»	117
3. Nasr Hāmid Abū Zayd: il Corano tra ermeneutica e comunicazione	»	123
3.1. La natura democratica dell'ermeneutica	»	123
3.2. Il Corano come testo storico-culturale	»	128
3.2.1. L'approccio letterario al testo sacro	»	128
3.2.2. La natura creata del Testo	»	138
3.2.3. La contestualizzazione storica-critica del Corano	»	145
3.2.4. La trascendenza di Dio alla prova del linguaggio	»	153
3.3. Il Corano come spazio di comunicazione tra uomo e Dio	»	157
3.3.1. La struttura dialogica del Corano	»	157
3.3.2. Preghiera e recitazione: un esempio di dialogo	»	162
Conclusione	»	169
1. La natura accogliente della verità	»	169
2. La trascendenza e i limiti del linguaggio	»	176
Bibliografia	»	185

Introduzione

Lo scrittore non può essere definito in termini di ruolo o di valore, ma solo da una certa coscienza di parola. È scrittore colui per il quale il linguaggio costituisce un problema, che ne sperimenta la profondità.

R. Barthes¹.

1. Il sacro e la sfida delle parole

Il rapporto con il testo sacro è un'esperienza di radicale alterità. Il soggetto si trova gettato in un mondo che, sebbene non costruito da lui, nondimeno, lo chiama e lo appella. Il rapporto con le parole, di cui il testo è intimo portatore, è un evento che apre l'essere umano alla dinamica relazionale con qualcosa che lo eccede e lo precede. L'esperienza che si fa della Scrittura è, infatti, quella dell'essere immersi in una temporalità sottratta al dominio del soggetto, il quale la esperisce come una torsione del consueto ordine degli eventi; quest'ultima è un'esperienza diacronica entro cui il passato irrecuperabile della Parola è esperito nel presente del soggetto come un vero e proprio compito di fronte al futuro dischiuso dalle parole stesse². Questa esperienza che il soggetto fa del testo sacro è inscritta entro una temporalità antecedente alla semplicistica dicotomia tra passività e attività. Il testo sacro precede l'individuo, questo è vero, ma in questa medesima antecedenza l'io del soggetto è altresì chiamato a rispondere; ecco perché il rapporto con la Scrittura non può mai essere riportato al binomio reciprocamente escludente del subire o dell'agire: esso è esperienza di alterità. L'evento di questo incontro, nondimeno, vive di una natura propria e particolare. Non è possibile, infatti, fare esperienza dell'alterità del testo sacro senza, al contempo, abitare lo spazio di una frattura rispetto alla continuità dell'esperienza soggettiva: non solo per il vuoto lasciato da un interlocutore non-presente e dal suo passato assoluto e irrecuperabile ma, altresì, per la profondità esistenziale che, soprattutto

¹ R. Barthes, *Critique et vérité*, Seuil, Paris, 1966; trad. it. di C. Lusignoli, A. Bonomi, *Critica e verità*, Einaudi, Torino, 1985, p. 42.

² Cfr. S. Petrosino, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*, Vita e Pensiero, Milano, 2015, p. 12.

nel caso dei testi sacri, dischiude a un mondo di significati differenti dall'orizzonte del reale quotidiano.

Questa esperienza – tanto più radicale quanto più si sperimenta la profondità del senso di questa frattura – non indica, dunque, né un appiattimento del testo alla sua storia né un arbitrio di lettura capace di ridurre il senso alla semplice opinione individuale. Questo studio muoverà, infatti, non da un rigido piano storico-critico il quale, seppur metodologicamente valido, rischia di ridurre il testo al suo solo orizzonte di formazione; esso, piuttosto, si avvarrà di un vettore teoretico di evidente sensibilità ermeneutica secondo i modi e i metodi con cui quest'ultima si è andata ad affermare nella seconda metà del Novecento. Uno dei postulati di uno studio ermeneutico dei testi sacri è che il loro linguaggio – sia nella forma originaria che nelle molte traduzioni che si sono susseguite nella storia³ – sia portatore di un'eccedenza di significati ancora da trovare, spiegare e trasmettere. Il segno non è solo ciò che, secondo la classica definizione di Peirce, “sta per qualcos'altro”; esso custodisce in sé un momento aurorale tale che, nell'interpretazione, fa emergere sempre qualcosa in più⁴. La potenzialità del linguaggio dei testi religiosi, il loro “poter dire” oltre la sola lettera, non è quindi costituita dal solo insieme inerte di segni che si vanno a depositare nella Scrittura, atti esclusivamente a designare fatti o persone. I nomi e gli eventi che si susseguono e si svolgono nelle pieghe della Scrittura, in connessione gli uni con gli altri, richiedono di essere ascoltati nel loro potere simbolico al fine di cogliere, anche nella stessa realtà concreta, il potere polisemico della trascendenza che vi si annuncia.

Il fatto che il linguaggio della Scrittura custodisca un'eccedenza di senso enigmatica inscritta nell'immanenza delle sue lettere non implica, necessariamente, il trasformare la nostra indagine in un mero atto devozionale. L'eccedenza è l'evento dell'incontro con un orizzonte di senso inedito dischiuso dalla relazione dell'esistenza individuale con un'alterità enigmatica. Se, dunque, si parlerà di una qualità rivelatrice del linguaggio e dell'interpretazione lo si farà non secondo la direttiva del disvelamento di verità dogmatiche quanto, piuttosto, perché il linguaggio dei testi sacri, come dice Ricoeur, dischiude a un mondo inedito in rottura con quello normalmente esperito⁵. Ma

³ Per quanto riguarda il tema di verità e traduzione rimandiamo al paragrafo 3.6 del capitolo 1 e 3.1 del capitolo 2. Sull'argomento rimandiamo, inoltre, a D. Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia, 2007; C. Canullo, *Il chiasmo della traduzione. Metafora e verità*, Mimesis, Milano, 2017.

⁴ Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino, 1984, pp. 195-198. Sull'argomento cfr. M. Leone, *On Aniconicity*, in «*Chinese Semiotic Studies*», 2012, n. 6, pp. 139-153.

⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1975; trad. it. di A. Sottili, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Paideia, Brescia, 1983.

qual è allora lo specifico dell'esperienza umana del linguaggio religioso? Secondo quali modalità l'uomo fa esperienza di questa realtà costantemente ai limiti tra l'ordinario e l'enigmatico?

La sensatezza di un'indagine sul linguaggio religioso non può essere motivata da un giudizio di verità basata su esperienze di tipo non religiose. Il linguaggio religioso è, infatti, un linguaggio *sui generis*; e ciò per almeno due ragioni principali: in primo luogo poiché l'oggetto che designa non è in alcun modo comparabile con ogni altro oggetto di cui facciamo esperienza nella vita quotidiana e, in secondo luogo, perché tale oggetto – ovvero l'esperienza religiosa – è indissolubilmente legato alla singolarità personale e storica del fedele e, in senso più ampio, alla stessa comunità dei credenti⁶. Il discorso teologico in particolar modo, costituendosi proprio a partire dall'esperienza del religioso, non può essere ridotto a una pura teoria priva di qualsivoglia referenzialità; esso non può fare a meno né della Rivelazione né della sua storicità. Senza questa apertura a una referenza extra testuale il linguaggio religioso non sarebbe autenticamente indagabile e ciò perché, a differenza di quanto avviene nello strutturalismo barthesiano, il messaggio che esso trasmette non può essere una semplice “citazione” del suo codice soggiacente: esso, piuttosto, ha una funzione creativa⁷.

Come già accennato rispetto alla Parola (e al suo coagularsi nelle Scritture), il soggetto vive di un perenne ritardo nei confronti di questo fenomeno a lui antecedente che, nondimeno, non è ascrivibile alla pura passività; il rapporto ermeneutico dell'essere umano con i testi – e in particolar modo con l'ispirazione derivante dalle sacre scritture – non si presenta secondo il modello della mera gettatezza: esso si qualifica per testimonianza e dialogo. Fare esperienza di un testo significa, dunque, cogliersi nell'incontro con un'alterità che, per riprendere la precisa formulazione di De Saussure⁸, non necessita di una semplice riproduzione in una *langue* (il codice linguistico con cui ci è trasmessa) ma consente al soggetto di avere sempre a che fare con un processo di attualizzazione e trasformazione dialogica della *parole* capace di aprire alla fecondità del senso⁹.

⁶ Cfr. D. Antiseri, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia, 1974, pp. 9-15.

⁷ Sulla peculiarità del linguaggio di tipo religioso in rapporto alla logica semiotica e a quella ermeneutica cfr. G. Grampa, *Il linguaggio religioso tra letture strutturalistiche ed ermeneutiche*, in AA.VV., *Linguaggio: scienza, filosofia, teologia: atti del 25. Convegno di assistenti universitari di filosofia, Padova 1980*, Gregoriana, Padova, 1981, pp. 221-231.

⁸ Cfr. F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1916; trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

⁹ Vanno qui ricordati gli acuti studi di Jacques Derrida i quali, sebbene mossi da intenti teorici differenti dai nostri, offrono sul tema degli stimoli ancora oggi difficilmente eguagliati. Cfr. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit, Paris, 1967; trad. it. a cura di G. Dalmasso, S.

Ogni esperienza del senso non si “blocca” quindi a ciò che le parole intendono trasmetterci; essa non può mai liberarsi dalla dimensione ermeneutica e testimoniale della risposta: per citare Greimas, «il senso non significa soltanto ciò che le parole intendono trasmetterci; esso è altresì una direzione o, secondo il linguaggio dei filosofi, un’intenzionalità e una finalità»¹⁰. Un’ermeneutica filosofica all’altezza del suo nome, infatti, si qualifica al contempo per metodologicità disciplinare e approccio teoretico; sarebbe a dire che in ogni autentica interpretazione l’interprete interviene in prima persona ricercando e rimodulando il valore del messaggio che lo interpella sia secondo la sua validità per il presente che, radicalmente, per la sua pretesa veritativa universale. Il convergere del momento esegetico e di quello teoretico fa sì che nell’impegno con le Scritture (ma ciò vale in realtà per ogni tipo di testo) l’ermeneutica debba misurarsi con l’esperienza di verità che è da esse testimoniata. È proprio da tale nesso teoretico che l’ermeneutica filosofica, come vedremo in maniera dettagliata nei successivi capitoli, trae una verità circa la condizione antropologica dell’uomo: gli esseri umani non hanno mai accesso a un sapere diretto e immediato sul reale, ma la loro conoscenza passa sempre per la mediazione di un’alterità che essi devono imparare ad ascoltare rispettosamente secondo una relazione di tipo interpretativo¹¹.

Avendo parlato di Scritture risulta ovvio il riferimento alle religioni del libro (ebraismo, cristianesimo e islam), ma questo plurale non indica solo la molteplicità dei campi entro cui la nostra analisi si soffermerà; parlare di Scritture assume una connotazione teoretico-pratica atta a valorizzare un’indagine ermeneutica che, da un lato, non rinuncia a rintracciare strutture di senso comuni e, dall’altro lato, non appiattisce le varie differenze entro un

Facioni, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1997; Id., *L’écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967; trad. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino, 2002; Id., *Marges - de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972; trad. it. a cura di M. Iofrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino, 1997; Id., *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972; trad. it. di M. Odorici, *La disseminazione*, Jaca Book, Milano, 2018; Id., *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris, 1980; trad. it. di F. Zambon, *Il fattore della verità*, Adelphi, Milano, 2010.

¹⁰ Cfr. A. J. Greimas, *Du sens*, Seuil, Paris, 1970; trad. it. di S. Agosti, *Del senso*, Bompiani, Milano, 1996, p. 16.

¹¹ Cfr. R. Mancini, *Il dono del senso. Filosofia come ermeneutica*, Cittadella, Assisi, 1999. Va qui specificato che è proprio il soggetto interpretante, in quanto ente ermeneuticamente situato, a rappresentare il limite stesso di ogni sorta di indagine semiotica; questo stesso limite è, poi, quello che apre all’ambiguità e alla creatività del linguaggio proprie dell’ermeneutica e, in particolare, dell’ermeneutica del linguaggio religioso. Cfr. U. Eco, *Trattato di semiotica generale*, La nave di Teseo, Milano, 2016 (ed. or. 1975), pp. 449-450. Sull’argomento cfr. Id., *Opera aperta. Forma e indeterminatezza nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano, 2016 (ed. or. 1962).

discorso concettualmente omologante. Partendo da una introduttiva analisi fenomenologica in merito al suddetto tema potremmo affermare, in via preliminare, che per il credente la facoltà propria del “dire Dio” – la sua nomina-zione – si fonda sulla medesima capacità di Dio di comunicarsi agli uomini mediante l’evento della Rivelazione. In questo Suo auto-comunicarsi Dio “si dice” agli uomini e, correlativamente, questo dirsi è la condizione stessa del “dire Dio” da parte degli uomini mediante un linguaggio semantizzato¹².

Per i credenti la Scrittura è, dunque, la Parola di Dio che si dona nelle parole degli uomini; un dire eccedente che risulta già aperto a quella relazio-nalità enigmatica tra trascendenza e immanenza (che sarà il *fil rouge* teore-tico della nostra trattazione) capace di dischiudere alla relazione con un lin-guaggio intelligibile ma, a seconda della specifica adesione di fede, cultural-mente differente. Anche se nei prossimi capitoli questa questione sarà affrontata in maniera puntuale facendo riferimento a specifici autori, possiamo già offrire un preliminare orizzonte circa questo rapporto linguistico che si in-staura tra Dio e gli uomini nelle varie tradizioni scritturali. Nell’ebraismo la dimensione acustica della Rivelazione si trova consegnata, e accolta, nella forma di un testo donando, al contempo, grande rilevanza all’interpretazione per mezzo della dottrina della doppia Torah. Nel cristianesimo, invece, la Parola di Dio si annuncia nella persona del Figlio; la figura salvifica di Cristo (al contempo umano e divino) diventa quella che il fedele deve imitare. In tal modo Cristo diventa la chiave di volta per riuscire a leggere la Scrittura e simbolo di compimento della Bibbia stessa; si passa, cioè, a uno studio se-condo le lettere, a uno di tipo spirituale ove le direttrici di senso vertono sull’incarnazione e sull’evento *kerigmatico*. In ultimo, l’islam ci informa su di una versione vocalica e dettata della Rivelazione, discesa agli uomini per mediazione del profeta Muhammad. Il Corano, Libro eterno, si pone come la versione ultima delle precedenti rivelazioni (sia ebraica che cristiana) e riflesso del Libro celeste, inimitabile sia per forma che per contenuto¹³.

Tutte queste differenti posizioni teoriche riconoscono un merito importante al linguaggio umano: la facoltà di dire qualcosa sulla trascendenza di Dio in virtù proprio del Suo auto-comunicarsi storico nella forma di una Scrittura. Come ci ricorda Umberto Eco, nella dimensione religiosa vi è sempre impli-cato un inaggrabile aspetto comunicativo, una dimensione semiotica di cui il

¹² Cfr. A. Fabris, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 12.

¹³ Per una panoramica sui tre monoteismi abramitici da un punto di vista ermeneutico cfr. C. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Cerf, Paris, 2001; trad. it. di P. Crespi, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia, 2002; S. Mele (a cura di), *Ermeneutica dei testi sacri. Dialogo tra confessioni cri-stiane e altre religioni*, Dehoniane, Bologna, 2016; G. Mura (a cura di), *Testo sacro e reli-gioni. Ermeneutiche a confronto*, Urbaniana University Press, Roma, 2006.

sacro, necessariamente, “si veste”¹⁴. Nondimeno, un’indagine sul linguaggio dei testi religiosi che voglia coglierne anche la portata morale e ontologica non può limitarsi al solo lato formale ed espressivo. La significazione propria del contatto tra trascendenza e immanenza, come ci avverte Massimo Leone, «coincide con il simultaneo allestimento di un immaginario, del sistema più o meno organizzato di modalità con cui si concepisce, si pensa, e si crede il divino»¹⁵. L’accesso alla trascendenza riposa quindi nel fondo stesso del linguaggio come sua intima possibilità; esso è sì necessariamente limitato da quella finitudine propria a ogni tipo di produzione linguistica, tuttavia, proprio nel contatto umano con questa stessa “infinitudine del senso”, il soggetto acquista da ciò un’inaudita libertà interpretativa. L’esito antropologico di ciò fa sì che nella concretezza storica dell’uomo – nella sua specificità individuale e nel tessuto del suo linguaggio – si annunci da un lato la possibilità di una sporgenza nei confronti di quel che lo trascende e, dall’altro, il rischio sempre presente di appiattare lo spazio di ulteriorità del testo a un’immanenza assoluta. L’uomo può quindi decidere se accogliere questa apertura di trascendimento della Scrittura o se storicizzarla arbitrariamente secondo i canoni esclusivi della propria finitezza¹⁶. «Rimane insomma l’oscillazione fra eccedenza ed immanenza, e in essa l’uomo può rispondere all’autocomunicazione di Dio e ricercarne le tracce nel proprio stesso dire»¹⁷.

Il compito dell’ermeneutica filosofica in questo specifico ambito non si configura quindi come un giudizio apofantico sui vari asserti teologici quanto, piuttosto, consiste nel chiarire le strutture trascendentali che ne consentono la comprensione. Una simile affermazione richiederebbe di compiere una lunga deviazione storica capace di analizzare i complessi rapporti e le evoluzioni dialettiche che hanno costellato la storia degli incontri tra queste due discipline ma, non essendo questo il tema specifico del nostro discorso, ci limitiamo a un breve preambolo epistemologico necessario per la nostra discussione¹⁸.

¹⁴ Cfr. U. Eco, *Rappresentazioni iconiche del sacro*, in N. Dusi, G. Marone (a cura di), *Destini del sacro: discorso religioso e semiotica della cultura*, Meltemi, Roma, 2008, pp. 111-119.

¹⁵ M. Leone, *Annunciazioni. Percorsi di semiotica della religione*, Aracne, Roma, 2014, pp. 23-24.

¹⁶ Cfr. A. Fabris, *Filosofia delle religioni. Come orientarsi nell’epoca dell’indifferenza e dei fondamentalismi*, Carocci, Roma, 2012, pp. 85-86.

¹⁷ Id., *Teologia e filosofia*, cit., p. 19.

¹⁸ Non potendo esplicitare in maniera dettagliata le varie svolte metodologiche che hanno contribuito a definire i rapporti tra filosofia e teologia nell’età contemporanea ci limitiamo, in proposito, a rimandare a questi brevi cenni storici. In primo luogo va menzionato l’affermarsi, all’incirca a metà Ottocento, della posizione neoscolastica la quale, contrapponendosi ai vari sistemi di ispirazione illuministica, ripensa e recupera il modello tomista della subordinazione

Se nell'età contemporanea la religione ha compreso che non può costruirsi senza una radicale riflessione teorica circa la sua accessibilità universale per la ragione umana; la filosofia, dal canto suo, ha riconosciuto che non può più fare affidamento sulle sole istanze astratte della metafisica, ma deve necessariamente aprirsi alla storia e al sapere che può nascere da quest'ultima. Questo possibile dialogo non fusionale, garantito dall'irrompere della concretezza storica nel ragionamento filosofico, è ciò che nella contemporaneità ha consentito alla filosofia di porsi non come spinta totalizzante ma come sapienza del limite e del confine; secondo un gioco di tensione tra l'oggettivabile e l'inoggettivabile dischiuso nella contemporaneità anche grazie alla sensibilità ermeneutica¹⁹.

Il rilancio di una tale circolarità capace di stabilire rapporti senza cancellare le rispettive identità fa sì che la filosofia possa finalmente interrogare il dato storico della Rivelazione delle varie Scritture senza, per questo, far venir meno sia le sue pretese veritative che la sua stessa identità. L'ermeneutica può così riscoprirsi nella sua portata ontologica, «impegnata con la figura della verità come manifestazione/appello dell'essere (che non collima con la semiologia infinita né con la decostruzione)»²⁰. Una verità, dunque, che non rinuncia alla concretezza ma che, anzi, deve cogliere il legame tra trascendenza e immanenza inscritto nella stessa simbolicità delle varie figure storiche.

della ragione alla fede. Di grande importanza è anche la cosiddetta teologia dialettica, di poco successiva, la quale trova nella figura di Karl Barth, e nella sua *Epistola ai romani* (1919), uno dei più rappresentativi vertici teorici del movimento. La teologia dialettica rivendicava l'assoluta originalità e autonomia della Parola di Dio quale unico fondamento della teologia. Va inoltre ricordata anche la posizione spiritualista di Maurice Blondel il quale, sospinto anche da alcune suggestioni agostiniane, cerca di superare la visione oggettivistico-intellettualistica della modernità proponendo un nuovo accesso alla trascendenza cristiana a partire dal dinamismo volitivo della soggettività umana. Per una efficace trattazione teoretica e storica circa la tensione tra filosofia e teologia (con particolare attenzione a quella cristiana) cfr. O. Aime, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento e oltre*, Effatà, Torino, 2010; C. Ciancio, G. Ferretti, A. M. Pastore, U. Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al Cristianesimo*, SEI, Torino, 1989; C. Ciancio, *Filosofia come ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana*, in G. Ferretti (a cura di), *Identità cristiana e filosofia. Contributi al XVI Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate aprile 2011*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2002, pp. 19-36; G. Ferretti, *Filosofia della religione*, in AA.VV. (a cura di), *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti, Torino, 1977, pp. 151-181; Id., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. I. Questioni*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002; Id., *Filosofia e teologia cristiana. Saggi di epistemologia ermeneutica. II Figure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2002; V. Melchiorre, *Tra fede cristiana e filosofia: una circolarità ermeneutica*, in G. Ferretti (a cura di), *Identità cristiana e filosofia*, cit., pp. 37-58.

¹⁹ Cfr. N. Bosco (a cura di), *Sui confini. Sulle soglie*, in «*Filosofia e Teologia*», 2004, n. 1.

²⁰ O. Aime, *op. cit.*, p. 317.

Partendo dalla rottura con una certa forma di immediatezza del senso, l'ermeneutica – passando per autori classici come Schleiermacher e Dilthey ma anche, seppur in maniera differente, Herder e von Humboldt²¹ – si qualifica come l'approccio filosofico più adeguato al fine di rilanciare questa circolarità del comprendere in relazione alla mediazione testuale. Nondimeno, per completezza del nostro discorso, è necessario fare un breve riferimento anche alla corrente filosofica della fenomenologia (e alle sue successive “eresie”) in quanto, oltre a offrire la base teorica per la svolta ermeneutica, si erge come l'imprescindibile fondamento metodologico da cui tutti e tre gli autori di cui parleremo a breve sono stati influenzati; chi in maniera diretta: Emmanuel Lévinas e Paul Ricœur; chi in maniera indiretta: Nasr Hāmid Abū Zayd per mediazione dell'opera gadameriana.

Il programma della fenomenologia nasce con Edmund Husserl e risponde a un ben preciso motto: “alle cose stesse!”. Nel tentativo di liberarsi sia dal positivismo che dallo storicismo, Husserl elabora una metodologia filosofica che, pur partendo dalla realtà concreta, si pone l'obiettivo di fornire una fondazione trascendentale alle scienze dello spirito che proceda oltre l'idea di oggettività offerta dalle “scienze dure”²². Per fare ciò, la fenomenologia husserliana si avvale di due principali disposizioni: la prima è l'intenzionalità, sarebbe a dire il naturale tendere del soggetto verso un oggetto di conoscenza, e la seconda è il processo di riduzione (*epoché*) che, seppur modulata in molti modi diversi, indica in generale una “messa tra parentesi” del mondo empirico per arrivare ai dati fenomenici puri²³. Dati questi presupposti teorici la fenomenologia si trova in difficoltà a farsi carico del fenomeno religioso²⁴ tanto che, nell'opera *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Husserl si spinge a parlare perfino di una “neutraliz-

²¹ Per una buona introduzione alla storia dell'ermeneutica cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano, 1988; G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris, 1988; trad. it. di M.P. Guidobaldi, *Storia dell'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari, 1989; D.C. Holy, *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-London, 1978; trad. it. di F. D'Agostini, *Il circolo ermeneutico. Letteratura, storia ed ermeneutica filosofica*, Il Mulino, Bologna, 1990.

²² Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1910; trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

²³ Fenomeno indica ciò che appare senza che, con ciò, sia implicato un giudizio di esistenza.

²⁴ In proposito vanno menzionati due autori che, in realtà, direzionano il metodo husserliano verso una fenomenologia della religione: Max Scheler e Rudolf Otto. Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Irrationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917; trad. it. di E. Bonaiuti, *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, SE, Milano, 2009; M. Scheler, *Von Ewigen im Menschen*, Francke, Bern-München, 1921; trad. it. di U. Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano, 1972.

zazione della trascendenza di Dio”²⁵. Nonostante ciò, la fenomenologia si è posta come l’imprescindibile orizzonte teorico con cui in particolare la filosofia francese del Novecento non ha potuto fare a meno di confrontarsi: e ciò vale anche per autori di evidente ispirazione religiosa come, per esempio, Michel Henry o Jean-Yves Lacoste.

Nello snodo fondamentale che lega Lévinas e Ricœur a Husserl ritroviamo anche l’opera filosofica di Martin Heidegger. Quest’ultimo, procedendo anch’egli oltre lo psicologismo diltheyano, cerca di cogliere l’intenzionalità ontologica della comprensione dell’essere dell’ente. È proprio nel progetto di *Essere e tempo* che l’ermeneutica si mostra non più solo come metodologia, ma nel suo intimo intreccio con l’ontologia: interpretazione dell’orizzonte sensato dell’essere in relazione alla presenza dell’ente. Questa capacità di svelare l’essere nella sua accezione di essere dell’ente indica inoltre la duplice natura dell’esserci; nel suo progettarsi esso è sia l’interprete che l’interpretato. «Il logos della fenomenologia dell’esserci ha il carattere dell’*hermeneuein*, attraverso il quale il senso autentico dell’essere e le strutture fondamentali dell’essere dell’esserci sono resi noti alla comprensione dell’essere propria dell’esserci. La fenomenologia dell’esserci è ermeneutica nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il lavoro stesso dell’interpretazione»²⁶.

Per quanto concerne la più specifica tematica religiosa, Heidegger ci restituisce una trattazione più ampia rispetto al suo maestro ma non meno conflittuale e problematica. Nel corso universitario del 1935, poi pubblicato con il titolo *Introduzione alla metafisica*, l’autore afferma risolutamente che «chi si mantiene sul terreno [della] fede può certo, in qualche modo, seguire il nostro domandare e anche parteciparvi, ma non può autenticamente interrogarsi senza cessare di essere credente»²⁷. Indicando la via della propria indagine non tanto in direzione all’esperienza religiosa quanto in riferimento alla disciplina teologica, egli afferma che il rapporto di quest’ultima con la filosofia non potrà che essere unidirezionale: dalla seconda alla prima e non viceversa. La teologia, infatti, si occupa della posizione della fede nella storia e, in quanto scienza ontica, necessita di una scienza ontologica che la fondi e ne direzioni la ricerca. «La filosofia è il possibile correttivo ontologico che

²⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie*, Nijhoff, La Haye, 1913; trad. it. di G. Alliney, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino, 1976, pp. 127-128. Sul problema di Dio nella fenomenologia husserliana cfr. A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma, 1985.

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1970, p. 68.

²⁷ Id., *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1983; trad. it. di G. Masi, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1968, pp. 18-19.

indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei contenuti teologici fondamentali»²⁸.

L'analisi del processo interpretativo aperto da Heidegger è, a sua volta, il punto di partenza per l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer il quale, specialmente per quanto concerne l'opera *Verità e metodo* del 1960²⁹, cerca di individuare una via d'accesso alla verità che tenga però conto integralmente della complessità della vita umana. La correlazione originaria tra individui storici e verità fa sì che la finitezza dell'uomo rilanci la comprensione entro un processo interpretativo infinitamente aperto. Riabilitando alcuni temi propri della tradizione umanista, Gadamer rifiuta l'assolutizzazione del valore della conoscenza alla sola forma del metodo offerto dalle scienze (di qui anche l'invito di Ricœur a leggere la "e" di *Verità e metodo* nella forma disgiuntiva della "o"³⁰). Le scienze storiche secondo l'autore devono offrire un modello di verità legato non a una polarizzazione conoscitiva ma, piuttosto, all'instaurarsi di un dialogo trasformativo tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto; relazione, questa di cui si è appena parlato, visibile in particolar modo nel suo approccio all'interpretazione dei testi³¹.

Questa ricomposizione tra oralità e scrittura trova nel concetto stesso di testo la figura simbolica della comprensibilità del reale. L'esperienza dialogica tra il soggetto e il suo altro, che sia un testo della tradizione o un ulteriore soggetto³², apre a quella dimensione che Gadamer definisce "fusione di orizzonti" (*Horizontverschmelzung*); sarebbe a dire a una co-partecipazione alla formazione del senso da parte sia del soggetto che dell'oggetto nel loro incontro. Egli si sforza altresì, soprattutto nella terza parte di *Verità e metodo*, di riabilitare la funzione iconica del linguaggio contro la sua riduzione a mero segno; la natura relazionale dell'interpretazione, infatti, indica la direzione di un ben specifico valore ontologico del linguaggio dato dalla dialogicità della stessa esperienza della verità.

L'immensa eredità filosofica di Gadamer – e ciò sarà evidente soprattutto in Abū Zayd – ci spinge quindi a ripensare l'ermeneutica dei testi sacri non

²⁸ Id., *Fenomenologia e teologia*, in Id., *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Frankfurt, 1970; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 18. Anche cfr. Id., *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1959; trad. it. a cura di A. Caracciolo, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 2014.

²⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1960; trad. it. di G. Vattimo, *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2012.

³⁰ Cfr. P. Ricœur., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano, 2016, pp. 155-175.

³¹ Oltre a *Verità e metodo* cfr. H.-G. Gadamer, *Persuasività della letteratura*, Transeuropea, Ancona, 1988.

³² Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. cit., p. 432.

più soltanto secondo una modalità “scientifica” di lettura delle differenti Scritture ma, anche, secondo quella direzionalità critica capace di cogliere anche nella tradizione storica un dato di senso con cui entrare in un proficuo dialogo. Non si dà un sapere al di fuori di un linguaggio e ogni linguaggio è già da subito interpretazione. In tal senso, la svolta ermeneutica ci ha insegnato che il dato religioso non deve essere filosoficamente compreso tanto come discorso sul divino quanto, più precisamente, come un riflettere su di un linguaggio che è in grado di parlare umanamente della trascendenza divina.

2. Per un lessico inclusivo

La domanda che però potrebbe legittimamente sorgere è: perché parlare ancora di religione in un’epoca che è passata per il processo di secolarizzazione? Rispondiamo subito che le pagine che seguiranno saranno motivate da una ricerca del senso le cui fondamenta, nondimeno, si radicano sulla questione pratica del fornire una risposta adeguata alla sfida della diversità. In tutto questo va anche considerato che il processo di secolarizzazione non è stato uniforme e si è sviluppato in modalità anche notevolmente differenti a seconda della latitudine terrestre che si decide di prendere in esame³³. La stessa pretesa dell’affermarsi indiscusso di una cosiddetta “cornice immanente” – cioè quel modo puramente profano e fisicista di “stare al mondo” –, per quanto mantenga tutt’ora una posizione di indubbia forza, è risultata fallimentare nella sua pretesa di totalità³⁴. La secolarizzazione, contro ogni sua presunzione, non ha annichilito il tema del religioso, né lo ha ridotto alla sola pratica privata³⁵.

La necessità di comprendere il religioso si lega quindi all’esigenza di ripensare radicalmente le stesse possibilità di un confronto con la differenza che non sia unidirezionale ma dialogico. Si comprenderà allora che il bisogno di riprendere le fila di questa problematica risiede nel fatto che, ormai, l’indagine sul

³³ Per un’ampia panoramica, sia storica che teoretica, circa la secolarizzazione è imprescindibile il riferimento al lavoro di Charles Taylor cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard, 2007; trad. it. a cura di P. Costa, *L’età secolare*, Feltrinelli, Milano, 2009. Sempre rispetto al tema della secolarizzazione cfr. P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia, 2019; G. Ferretti, *Fine o ‘inveramento’ della secolarizzazione? Un contributo al dibattito sulla fine del moderno*, in «*Filosofia e Teologia*», 2019, n. 1, pp. 123-137.

³⁴ Cfr. G. Filoramo, *I fondamentalismi cristiani*, in «*Filosofia e Teologia*», 2002, n. 2, pp. 215-226; G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, New York, 1980.

³⁵ Cfr. P. De Vitiis (a cura di), *Secolarizzazione e ritorno del sacro*, in «*Filosofia e Teologia*», 1995, n. 3.