

M. Naro (a cura di), *Il filosofare per le religioni. Un contributo "laico" al dialogo tra le religioni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, 457 pp., € 24,00

Il volume raccoglie gli atti di due convegni promossi e curati nel 2011 e nel 2013 dal Dipartimento di teologia delle religioni della Facoltà Teologica di Sicilia, a Palermo, «entrambi dedicati – chiarisce Massimo Naro nell'introduzione del testo – alla possibilità di un corretto e fruttuoso confronto tra le religioni da realizzare nello spazio pubblico oggi delineatosi con la fisionomia della società laica» (p. 5).

L'opera individua il tempo post-secolare, con le sue peculiari caratteristiche plurali e pluralistiche, come il "luogo" del confronto fra i tre grandi monoteismi e le ragioni della laicità. Il campo del dibattito è quello filosofico. Da qui la ricerca della possibilità di una filosofia non solo oggettivamente declinata al genitivo (dell'ebraismo, del cristianesimo, dell'islam) ma anche contestualmente derivata a partire dalle grandi religioni monoteistiche. L'obiettivo è quello di assumere l'atto del filosofare per le religioni come opportunità per rintracciare categorie, strumenti e termini che possono favorire il dialogo fra le religioni all'interno del dibattito pubblico. Un filosofare per le religioni come un «esercizio laico» (Naro, a p. 452) che scommette sull'universalizzabilità di un *Logos* considerato come «trascendente della condizione umana», che è certamente "pensiero" e tuttavia non disdegna di essere anche "parola", quindi prossimità, relazione, dialogo, incontro, direbbe papa Francesco "sapienza artigiana", evidente anche nella collaborazione tra gli specialisti intervenuti in questo volume, provenienti da facoltà statali e facoltà teologiche pontificie.

I vari saggi e contributi che arricchiscono il testo nella loro successione e articolazione suggeriscono una *intentio* che per il teologo sistematico Massimo Naro, curatore del volume e autore di uno dei contributi raccolti nel libro, consiste più che nel «sondare la possibilità di una nuova filosofia della religione», nel «verificare se il filosofare in quanto tale possa essere oggi il luogo dialogico entro cui elaborare un consenso reciproco tra le religioni, facendo da sponda così alla teologia del dialogo interreligioso» (p. 452).

Il modello della laicità e quello della libertà religiosa appaiono in una prospettiva dialettica e la riflessione su un ragionevole filosofare per le religioni precede il tentativo di comparare e interpretare le specificità filosofiche sottese ai tre grandi monoteismi in vista del dialogo fra loro, nella società e nella cultura. Così, opportunamente, il volume si apre con un'analisi del contesto sociologico e culturale della laicità. Operazione necessaria perché quello della laicità, pur essendo «un termine molto giovane» (p. 7), maturato nel periodo post-rivoluzione francese, appare già in crisi. Forse per la sua innata polisemia oppure per il suo essere «vocabolario incantatorio», «sempre più di massa» e quindi «per nulla chiaro», come ricorda Emile Poulat, richiamato da Naro (p. 8). Lo storico Andrea Riccardi s'interroga quindi su che cosa sia diventata la laicità, poiché se essa era o ambiva a essere una «sapienza mondana» e «civile» (p. 21), è forse divenuta solo un «fascio di idee» (p. 22), come si evince dal caso della Francia, patria di una laicità che «non si sviluppa sul terreno della Riforma ma nella lotta alla Chiesa cattolica» (p. 22). Carica ideologica di una storia che mirava a relegare la religione nel privato, salvo poi osservare che non era possibile dissipare «la forza pubblica delle religioni nello spazio pubblico» (p. 28). Una laicità educata gradualmente a riconoscersi come «civiltà del convivere», ecco cos'è diventata, secondo l'auspicio segnalato da Benedetto XVI, una «sana laicità» che «non prescinde dalle religioni» (p. 34) o ancora un «pathos del vivere insieme tra diversi», come possibilità per costruire una pace «che deve essere rischiesta», come suggerito da Cataldo Naro, citato da Riccardi, poiché «non c'è pace se si pensa alla sicurezza» (p. 35).

La visione di una laicità disponibile a questo cambiamento *in itinere* non sembra convincere Diotallevi che invece le preferisce il modello della libertà religiosa. La genealogia stessa della laicità mostrerebbe la sua «vocazione ideologica» e il suo auto-comprendersi «come alternativa non al sacro o alla religione ma al santo» (p. 39). Così, sposando e «canonizzando» la laicità, il cristianesimo avrebbe accettato di auto-comprendersi come religione, mentre se si fosse concepito nella *religious freedom* «sarebbe rimasto Chiesa» (p. 47). Seguire la via suggerita dal modello della libertà religiosa, significherebbe ancora essere in sintonia con «l'insegnamento conciliare sulla legittima autonomia delle realtà temporali (GS 36 e AA 7)» (p. 48), perché la «libertà religiosa sa adattarsi e convivere nella città e nelle culture», lasciando emergere la «vitalità sacramentale della Chiesa» (p. 53).

Per altro verso Giorgio Palumbo ritiene che si possa individuare uno «spirito della laicità», che consisterebbe in «un pensiero in ricerca», in un «ethos democratico» (p. 58) che sa riconoscere il divino e se ne sa anche emancipare. Impegno che richiede un *surplus* di riflessione filosofica che Maria Rosa Lupo suggerisce di declinare in senso fenomenologico, mediazione che favorirebbe l'incontro e il dialogo tra le religioni e tra il filosofo e il teologo (p. 93). La lezione fenomenologica indicherebbe un possibile luogo di convergenza nel tema dell'ospitalità verso lo straniero, svelando come «il carattere anateistico» (R. Kearney) del dialogo interreligioso e «l'apertura all'alterità» siano la via di «un ragionamento che si porta avanti in comune» (p. 110). Spunti per una teologia della religione capace di liberarsi dalla sua istanza apologetica, come richiama uno studio di Massimo Naro, *La teologia della religione. Oltre l'istanza apologetica*, individuato dalla Lupo come punto di riferimento per un salto di qualità nel metodo e dunque una «chiave di volta» (p. 99) nel dialogo tra filosofia e teologia.

I successivi contributi chiariscono cosa s'intenda con la formula inedita di un «filosofare per le religioni». Per Andrea Aguti si tratta di «assumere una religione per comprenderla e giustificarla razionalmente» (p. 121), valorizzando «la pretesa di verità che è contenuta in ciascuna religione» (p. 122). Tentativo portato avanti attraverso i successivi contributi, alla luce cioè del rapporto tra filosofia e religioni. Si esordisce con la tradizione ebraica. Luciana Pepi sviluppa il tema assumendo l'immagine biblica della sapienza straniera che educa il popolo ad amare lo straniero, «formula estrema e originaria dell'amore per l'alterità» (p. 147). Alterità possibile in una prospettiva interculturale, ambito nel quale Piero Stefani declina la possibilità di una filosofia ebraica. La pensabilità filosofica di Cristo, come propone Anna Pia Viola, è un invito a rintracciare «quei passi della riflessione filosofica che si sono nutriti del cristianesimo» (p. 170), nella consapevolezza, segnalata da Michel de Certeau, richiamato dalla Viola, che «lo specifico del pensiero cristiano è nel far posto all'altro» (p. 170), ciò che per Carmelo Dotolo si traduce in «un'ermeneutica di avvicinamento alla verità» (p. 197).

Un'eccedenza di contestualizzazione e d'interpretazione sono invece due piste di ricerca per una filosofia dell'islam che Giuseppe Roccaro, accogliendo la proposta di Arkoun, ritiene potenzialmente efficaci per contenere e riorientare la tendenza alla restaurazione della *shari'a* e la diffusa trascendentalizzazione del testo sacro. La *raison islamique* solo riconoscendosi «strumento critico, conoscitivo e operativo» (p. 251) può infatti aprirsi al rischio dell'innovazione della cultura e alla partecipazione ad una nuova ragione universale. Il percorso per la filosofia dell'islam, come suggerisce Marcello Di Tora, è allora quello di legittimare l'uso della ragione, di intenderla come «comune capacità di filosofare» (p. 300), approdando ad un *Logos* visto come la «casa comune dei credenti» (p. 300) e quindi «luogo» nel quale individuare dei valori condivisi come il rispetto per la vita, i diritti inalienabili, la

pari dignità uomo donna e il bene comune. L'universalità del *Logos*, il suo ruolo mediale, va colto, secondo Calogero Caltagirone, riconoscendo la possibilità di una sua «diversa modalità di esercizio» (p. 353), e necessita quindi di un «procedimento prospettico», un «processo traduttivo», tale sia a livello cognitivo sia sul piano più esperienziale degli incontri, relazioni e consistenze relazionali (p. 355). Con l'atto del filosofare infatti «i concetti, le credenze, i contenuti e i linguaggi della religione acquistano senso e valore universale» (p. 354). Secondo Francesco Totaro si tratta di un «prospettivismo veritativo», cioè di una verità in prospettiva che aiuta a pensare la pluralità delle religioni come «convergenti verso una meta asintotica» (p. 378). Così, la possibilità del convenire tra le religioni, come spiega Carmelo Vigna, non può non interpellare la filosofia, custode di un filosofare che, rivolgendosi alle «forme originarie della coscienza» (p. 380), favorisce il loro riconoscimento reciproco, motivandolo come una necessità etica, un dovere morale dell'uomo. Filosofare che diviene anche ascolto, attesa e stupore, come lascia emergere Giuseppe Nicolaci, declinando la professione di Heidegger, «solo un Dio può salvarci», in «ma un solo Dio può salvarci tutti?» (p. 393).

A lungo invocata, la mediazione teologica, è infine resa presente con il saggio di Massimo Naro che chiude il denso volume. Il teologo rileva che se la secolarizzazione appare come «l'esito saturo di un plurisecolare conflitto di interpretazioni, di concezioni e di visioni riguardo a Dio» (p. 437), l'era post-secolare invece fa sì che «la pluralità delle concezioni e visioni di Dio» siano «occasione di incontro» (p. 440). Realtà costitutiva dell'esperienza cristiana che non si può pensare senza l'altro (p. 441) e che sul piano speculativo richiede alle religioni la disponibilità a demetafisicizzarsi e deideologizzarsi per segnare «un ritorno a Dio più che un addio all'essere» (p. 451).

*Giovanni Chifari*