

ITALO MANCINI, *Filosofia della religione*, Roma, Abete, 1968. Un volume di pp. 388.

Questa recente opera di I. Mancini ricapitola una meditazione espressasi sinora nel magistero universitario e in scritti e contributi isolati, che acquistano così ora una piena intelligibilità nel disegno d'insieme.

Se volessimo tentare di reperire un filo conduttore nel discorso che si snoda per molte pagine, lo potremmo cogliere nell'impegno di costruire una filosofia della religione che sfugga in modo definitivo alla riduzione umanistica (comunque l'uomo sia poi concepito) e che si ancori invece saldamente sul suo oggetto, *l'apriori divino*; sia detto questo in prima approssimazione, ricordando però che qui soggetto e oggetto non hanno alcuna valenza gnoseologica, ma semplicemente il senso immediato dei due termini che s'incontrano nell'atto religioso. La scelta di quest'impegno non è evidentemente un arbitrio, bensì il risultato di un confronto con i possibili metodi di approccio del fatto religioso, e delle possibili ed effettuali filosofie della religione; è, soprattutto, il risultato di un'umiltà fondamentale del filosofo di fronte al suo oggetto. « Riconoscere », non « pensare » è, ripete Mancini, la parola fondamentale della filosofia della religione: interpretazione, non costruzione intellettuale è la sua strada.

Non manca evidentemente un riferimento storico a questa scelta: si tratta, come l'A. riconosce esplicitamente, di un « debito barthiano » (p. 62); il che significa riconoscere radicale validità alla battaglia combattuta dal Barth del *Römerbrief* contro la teologia liberale o comunque contro ogni tentativo di parlare di Dio a partire da e in funzione dell'uomo. Giusta dunque la rivendicazione barthiana dell'*apriori divino*, della primalità della Parola di Dio, se di religione si vuol parlare: ma inaccettabile il dualismo che divarica all'infinito, con una premessa inconfessatamente metafisica, i due termini, Dio e l'uomo.

Alla luce di questa tesi può dunque chiarirsi, tappa per tappa, il discorso del libro. Anzitutto la scelta dello strumento interpretativo, dell'ermeneutica. Se la religione è fatto oggettivo, Parola di Dio (il termine, bisognoso di esplicitazione, è qui accettato provvisoriamente), resta che tutto il problema sarà interpretare e riconoscere la Parola stessa: occorrerà dunque affrontare la costruzione di una teoria ermeneutica, dato che il comprendere e l'interpretare non sono ovvi. La scelta e la elaborazione dell'ermeneutica si appoggiano, negativamente o dialetticamente, sulla constatazione di inapplicabilità o di insuccesso delle altre forme di filosofia della religione, che, a confronto del tentativo corretto o « puro », si possono considerare « spurie » (cfr. cap. I).

La stessa ermeneutica, anzitutto, risulta insufficiente al compito filosofico, quando si muova all'interno di una tradizione religiosa che non viene discussa, né fondata, almeno in rapporto all'atto ermeneutico; e in questo senso l'ermeneutica medievale non può dirsi una filosofia della religione in senso pieno (p. 18). La filosofia illuministico-liberale (con una calibrazione del termine che vi fa includere Kant, Schleiermacher, Dilthey) opera in realtà la riduzione del fatto religioso, della *positività* religiosa, a una categoria, sia questa la ragion pratica, o l'intuizione emozionale dell'infinito, o la vita. Terza forma, lo strutturalismo: potrà stupire a prima vista il vedervi raccolti tanto Hegel quanto lo strutturalista (in senso tecnico) Lévy-Strauss: qui il termine, in senso lato, sta a significare l'incapsulamento della *storicità* nella *struttura*, sia questa il concetto hegeliano o la struttura inconscia svelata dall'indagine antropologica.

Né ai difetti citati prima può ovviare la tendenza, sviluppatasi dagli inizi di questo secolo, a scorgere il fondamento della religione (e della sua considerazione filosofica) nell'*esperienza*, sia intesa nel senso immediatistico jamesiano e — con qualche sfumatura — bergsoniano, sia in quello « integrale » di un Blondel o di un Marcel. Il limite è sempre che, anche negli autori che si richiamano decisamente alla trascendenza, la logica del metodo conduce a vedere la religione come una « increspatura » della esperienza umana, anziché come un'assoluta novità teonoma.

Abbiamo così verificato la scelta fondamentale di cui si diceva, che riporta la

religione a rivelazione e individua nell'ermeneutica il metodo valido d'approccio. Naturalmente la conquista di questo punto porta con sé un rampollare di problemi. Anzitutto, il dubbio che in tal modo si realizzi un'indebita restrizione dell'oggetto religioso, ridotto all'area della rivelazione e, così sembra, del cristianesimo. Al che si può rispondere — su base storico-fenomenologica — che sostanzialmente tutte le religioni si richiamano in modo più o meno esplicito a una rivelazione, si presentano non come saggezza umana ma come saggezza ricevuta, offerta da Dio o dal divino; e anche — su base teologica — notando come la teologia attuale sia sempre più chiaramente orientata a riconoscere un elemento di kerygmaticità, analogicamente almeno, in ogni espressione religiosa (pp. 63 - 64).

Resa legittima l'eguaglianza tra religione e rivelazione, il problema della religione può dirsi altrettanto bene problema della fede, fede in senso oggettivo o *fides quae creditur*. Come prima il discorso sulla filosofia della religione si era confrontato con le vie tentate più di una volta nella vicenda del pensiero, così la « filosofia della fede » può farsi strada fra le direzioni tentate per una comprensione razionale della fede stessa. Problema, questa volta, vissuto e discusso nell'ambito della tradizione cristiana in funzione più precisamente apologetica o di « teologia fondamentale »; e tuttavia affrontabile in chiave di discorso filosofico proprio in quanto si tenta una mediazione fra il discorso razionale e l'*auditus fidei*. Coerentemente con le linee prima disegnate, si viene a concludere che la fede occorre si fondi in qualche modo di fronte alla ragione, sotto pena di presentarsi come un atto non umano o ineffabile, ma che d'altra parte la forza fondante deve sussistere all'interno della fede stessa sotto pena o di ricadere nell'antropocentrismo (qualora la fede sia riportata in un modo o nell'altro a un'esigenza dell'uomo) o nelle aporie, ormai più di una volta segnalate, della *credibilitas* (cfr. pp. 153 - 154).

Non si arriva a un discorso corretto sulla fede partendo dalla filosofia come discorso sull'essere: mentre si può recuperare la funzione della metafisica partendo dalla fede, o meglio dalle condizioni di comprensione della fede. Che sono anzitutto quella semplicissima radicale dell'ascolto, che si innesta però subito sulle condizioni interpretative, perché non è sempre vero che si intende una parola semplicemente ascoltandola (cfr. p. 370). La interpretazione di un testo, di un messaggio incontrato nella vicenda storica non si realizza se non sulla base di una *precomprensione* (la figura valorizzata in campo teologico da Bultmann) che si può precisare in due momenti o livelli: posizione di un orizzonte previo di significato — che per l'Autore coincide con il discorso metafisico — e anticipazione, nella « lettura » del testo, del significato globale in cui la parte — al limite la singola parola — acquista senso (pp. 139-140).

Se nulla meno di questo è richiesto per un integrale atto di fede, la fede stessa può ora essere definita come « una forma della ragione storica, caratterizzata dalla considerazione ermeneutica e simbolica di eventi fondatori in senso religioso, la cui essenza va riposta nell'atto di riconoscimento della realtà kerygmatica come divina » (p. 152). Se la prima parte della definizione risulta evidente (basta ricordare che la rivelazione, kerygma cristiano o esperienza religiosa dalle denominazioni più varie, si incontra nella storia, come fatto che va storicamente letto e interpretato), la seconda per essere adeguatamente intesa richiede una trattazione dei concetti di Parola e di Evento. Trattazione svolta con metodo « trascendentale » — nel senso kantiano ma senza, ovviamente, i presupposti di Kant — vale a dire sulla base di questi interrogativi: a quali condizioni può esservi, e può essere riconosciuta, una Parola di Dio; a quali condizioni può esservi e può venir riconosciuto un evento « teologicamente » fondatore? (cfr. p. 163 e p. 214). L'analisi infatti del concetto di Parola di Dio porta a riconoscerli (ancora con Barth, veramente ed essenzialmente il « teologo della Parola ») anzitutto i caratteri della normalità logica e sintattica, ma pure quelli della miracolosità o potremmo dire della fattività miracolosa (la Parola se è di Dio non può rimanere inoperosa e la sua opera non può non essere *nuova* e perturbatrice nell'ordine naturale).

Perciò la considerazione della Parola rimanda necessariamente all'evento, con

la problematica connessa, relativa alla conoscenza storica di un fatto passato. Ma una volta questa assodata, non perciò il problema è risolto, presentando, sia la Parola che gli eventi, un carattere paradossale di « doppia intenzionalità »: la Parola ha un significato immediato, *terrestre*, ma se è di Dio deve averne, intessuto in quello, uno profondo o propriamente teologale; l'evento — il miracolo in senso stretto, come ogni fatto della storia della salvezza — possiede la sua appurabilità storica, ma deve possedere un ulteriore significato che è appunto quello *letto* dalla fede. Sembra perciò che Dio sfugga a una qualsiasi obbiettività su questo terreno, chiudendosi nel circolo della fede, intesa questa volta come *soggettiva* capacità di vedere (p. 297).

L'unica possibilità di rendere in qualche modo obbiettiva la presenza del *Deus absconditus* risulta essere quella metafisica (esplicitiamo con ciò il primo momento della precomprensione ermeneutica), e precisamente l'ultimo e più decisivo passo del discorso metafisico, quello relativo alla creazione. La verità razionalmente raggiunta della creazione fonda la possibilità del senso teologico ricercato e creduto nella Parola e nell'Evento; in altri termini, il riconoscimento dell'origine divina della storia della salvezza non è più un azzardo ingiustificabile, ma un vero atto interpretativo, compiuto nelle condizioni di una corretta ermeneutica.

Non si dice, si badi bene, che tramite la tesi della creazione la metafisica permette di *provare* la lettura storica del credente; a questa riduzione della fede a discorso razionale si opporrebbe, se non vi fosse altro, il carattere di tipica libertà della fede: libertà che non è soltanto quella, tutta psicologica, che permane di fronte all'evidenza conquistata tramite una mediazione logicamente corretta. La libertà della fede si può invece riportare alla libertà dell'atto ermeneutico che, nella cornice di possibilità del discorso sull'essere, interpreta in senso teologico una vicenda storica intrecciata di parole e di eventi, anticipandone in qualche modo il senso globale quando esso ancora non è totalmente *dato*. (Ricordare l'intreccio, felicemente sottolineato da Pascal, di luce e di oscurità, di evidenza e di non evidenza, nella fede).

In tal modo lo sviluppo del discorso, partendo dal primato dell'oggetto, della rivelazione, della fede in senso obbiettivo, finisce col recuperare la componente soggettiva nel terreno, ineliminabile, del riconoscimento. Così come recupera la validità del momento rigorosamente teoretico, al di là delle prevaricazioni nel campo specifico della fede, con l'attribuzione di un necessario orizzonte filosofico all'atto del credere (cfr. in specie le pp. 350 - 355; 362 - 363).

L'opera di Mancini — costruita tramite una costante discussione dei contributi recati, a ogni singolo problema, dal pensiero contemporaneo — recupera adeguatamente una temperie o un *animus* culturale presente nell'orizzonte odierno dei credenti; *animus* che potremmo definire antimetafisico, fenomenologico, ermeneutico: lo recupera per una più corretta impostazione del problema della fede, richiamando tuttavia a quel giudizio sull'essere che è per il sapere fondamento e per la fede rinvio ineliminabile.