

Sofia Vescovelli

SOTERIOLOGIA E INEFFABILITÀ DEL REALE NEL PLURALISMO RELIGIOSO DI JOHN HICK

Riassunto

Il pluralismo di John Hick è uno dei contributi più dibattuti nel campo della filosofia della religione; esso propone una originale prospettiva filosofica che si prefigge l'alto compito di fondare un incontro autentico tra le tradizioni religiose, ponendosi come terza via tra la posizione esclusivista e l'inclusivismo. Questo paper intende mostrare un aspetto problematico che riguarda il rapporto tra soteriologia e ineffabilità della Realtà Ultima presente nel pluralismo di Hick, non prima di averne fornito una breve introduzione. La presenza di una molteplicità di percorsi soteriologici riscontrabili nelle grandi tradizioni mondiali viene ricondotta ad unità grazie al riferimento alla Realtà Ultima, la quale rappresenta la condizione di possibilità di ogni esperienza religiosa e il centro unico verso cui tendono tutti i differenti cammini salvifici; tuttavia la natura ineffabile di questa stessa Realtà rischia di vanificare i processi soteriologici in questione, proprio in quanto fondati su e diretti verso un'Ulteriorità inconoscibile e transcategoriale, che si trova in una dimensione onto-etica totalmente altra rispetto alle esperienze religiose umane.

Parole chiave

Soteriologia, pluralismo religioso, ineffabilità, Reale, salvezza, John Hick.

Abstract

John Hick's pluralism is one of the most debated position in the philosophy of religion; this original philosophical perspective is a third way, distinct from the exclusivist view and from the inclusivist one, aimed at founding an authentic encounter among religious traditions. The purpose of this paper is to show a problematic aspect concerning the relationship between soteriology and the ineffability of the Ultimate Reality in Hick's pluralism. The presence of different soteriological paths in the great world traditions is brought back to unity thanks to the reference to the Ultimate Reality, considered the condition of possibility of any religious experience and the unique centre which all various salvific paths tend towards. However, the ineffable nature of this Reality jeopardises the soteriological processes since they are grounded on and directed towards an unknowable, transcategorical Ulteriority belonging to an onto-ethical dimension that is immensely distant from human religious experiences.

Keywords

Soteriology, religious pluralism, ineffability, the Real, salvation, John Hick.

1. Il pluralismo religioso di John Hick: una breve introduzione

1.1. La rivoluzione copernicana

John Hick (1922-2012) è un filosofo e teologo inglese, pioniere del pluralismo religioso. Egli fin dalla fine degli anni '60 avverte il problema del dialogo tra religioni in modo particolarmente pressante, tanto che nel 1973 scrive nella prefazione alla prima edizione di *God and the Universe of Faiths*¹, prima opera in cui presenta la sua visione pluralista:

I now no longer find it possible to proceed as a Christian theologian as though Christianity were the only religion in the world. Surely our thinking must be undertaken, in the 'one world' of today and tomorrow, on a more open and global basis².

¹ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Oneworld, Oxford 1993 (1°ed. 1973).

² Ivi, p. X.

Secondo il nostro filosofo i teologi cristiani non possono ignorare la sfida posta dall'incontro con le altre fedi: come considerare le religioni diverse dal cristianesimo? Solo la fede cristiana possiede la verità e gli altri credo sono falsi idoli oppure tutte le religioni sono pure illusioni, vere solo soggettivamente ma oggettivamente false? Hick – seguendo la teoria di Cantwell Smith³ per cui la nozione di religione, invece che una categoria universale, sarebbe una concettualizzazione di matrice occidentale che irrigidisce in forme monolitiche la realtà viva e dinamica delle tradizioni religiose, le quali si presentano come sistemi culturalmente aperti – rigetta entrambe le ipotesi per sostenere che le diverse confessioni sono fenomeni umani che nella storia si sono reciprocamente influenzati. Il suo pluralismo ritiene che ogni grande fede mondiale rappresenti un'interpretazione e una risposta ad una stessa, unica realtà divina, che viene variamente concepita a seconda del patrimonio storico-culturale a cui le singole fedi attingono; pertanto ogni religione interpreta il divino in accordo con le proprie categorie culturali, elaborando una specifica visione del cosmo, dell'uomo e della Trascendenza che spesso si trova in contrasto con quelle sviluppate da altre tradizioni religiose. Tuttavia l'elemento che accomuna queste differenti prospettive si trova nella soteriologia: ogni fede rappresenta un percorso diverso verso la salvezza, ovvero una modalità di relazionarsi alla realtà divina che consente all'uomo di avviare un cammino di liberazione.

Secondo la concezione pluralista nessuna religione è falsa, anche se nessuna possiede appieno la Verità. Non ha senso per il nostro filosofo chiedersi qual è la religione vera, piuttosto, nel mondo globale di oggi, dovremmo chiederci come trovare un fondamento per sostenere il dialogo interreligioso, in un contesto di reciproca comprensione e arricchimento.

Il pluralismo di Hick richiede di cambiare prospettiva, di guardare al rapporto tra religioni in modo differente; in particolare il cristianesimo deve abbandonare le sue pretese di superiorità rispetto alle altre confessioni, rinunciando ad essere il "centro" dell'universo delle fedi, attorno al quale tutte orbitano. È tempo di lasciare spazio ad una rivoluzione copernicana in campo teologico, passando dall'ecclesiocentrismo al teocentrismo. Come nella rivoluzione astronomica di Copernico si passa da una concezione geocentrica ad una eliocentrica, così in teologia le religioni non ruotano più intorno al cristianesimo, bensì a Dio. Scrive Hick:

[...] the needed Copernican revolution in theology involves an equally radical transformation in our conception of the universe of faiths and the place of our own religion within it. It involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is *God* who is at the centre, and that all religions of mankind, including our own, serve and revolve around him⁴.

1.2. *The Real* e l'essenza della religione

La rivoluzione copernicana in teologia segna il passaggio di Hick alla visione pluralista sulla cui elaborazione lavorerà fino (ed oltre) al 1989, anno di pubblicazione del manifesto del suo pluralismo religioso: *An Interpretation of Religion*⁵. L'opera è una pietra miliare nella filosofia del dialogo interreligioso e, fin dalla sua prima uscita, ha suscitato ampi dibattiti che perdurano fino ai giorni nostri. Il volume viene inoltre insignito del prestigioso Grawemeyer Award in Religion nel 1991.

In *An Interpretation of Religion* Hick espone i nuclei fondamentali del suo pluralismo che si fonda sul principio secondo il quale le tradizioni religiose sono risposte culturalmente diverse ad una stessa, unica, infinita Realtà. Secondo Hick le religioni mondiali differiscono non solo per il modo di fare esperienza del Realtà Ultima, ma anche per i sistemi teologici e filosofici da esse elaborati, così come per le diverse esperienze di rivelazione, considerate assolute ed esclusive, che le caratterizzano. Vedremo che per il nostro filosofo concepire le tradizioni religiose mondiali come differenti modalità di interpretazione e di relazione con tale Realtà consente di non cadere in posizioni esclusiviste e di rendere conto delle differenze senza cadere nel conflitto. Le esperienze religiose, le varie visioni del mondo, le teorie e le rivelazioni non sono concezioni assolute e in opposizione, bensì vanno considerate come interpretazioni complementari, rappresentazioni non conflittuali di una stessa Realtà, in sé ineffabile. In altre parole, i sistemi religiosi sono diversi modi, culturalmente determinati, di relazionarsi ad un'unica Realtà Ultima, che Hick chiama il Reale (*the Real*). Le religioni sono pertanto:

³ Cfr. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991 (1°ed. 1962).

⁴ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, cit., p. 131.

⁵ Id., *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, Londra 1989.

Different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our visions of it⁶.

Alla luce delle critiche mossagli contro l'utilizzo di un termine dalle connotazioni troppo teiste come "God", Hick preferisce il termine "Real" ad altri quali "The One", "the Eternal", "the Supreme Principle", perché risulta più neutro rispetto a "Dio" o "Trascendenza" e non si riferisce direttamente né ad un'impostazione monoteistica o politeistica né ad una divinità personale o impersonale, ma può essere interpretato liberamente a seconda della fede di appartenenza. In questo senso il vocabolo "Real" è oggettivamente neutro, seppur declinabile in modi diversi in base alle particolari concezioni religiose; Hick spiega che esso è familiare a più tradizioni:

This term has the advantage that without being the exclusive property of any one tradition it is nevertheless familiar within all of them. [...] For it is used within the major theistic and non-theistic traditions and yet is neutral as between their very different ways of conceiving, experiencing and responding to that which they affirm in these diverse ways⁷.

Trovata un'espressione per riferirsi alla Realtà Ultima, Hick si preoccupa di definire il termine "religione". Il nostro filosofo trova un aiuto in Wittgenstein⁸, più precisamente nella sua teoria delle somiglianze di famiglia, secondo la quale molti concetti non sono definibili in maniera netta, precisa ma, per così dire, presentano dei confini "sfrangiati". Prendiamo come esempio il concetto di gioco: data la varietà dei giochi esistenti – esistono giochi di società e giochi solitari, giochi che seguono regole precise e giochi che non ne possiedono, giochi complessi e giochi semplici – non è possibile elencare esattamente tutte le condizioni o caratteristiche che rendono una certa attività un gioco. Come facciamo allora a capire che ci troviamo davanti ad un gioco? Come siamo in grado di etichettare una particolare attività come ludica? Secondo Wittgenstein procediamo per somiglianze di famiglia: in una famiglia non si trova un carattere fisso comune a tutti, ma un'aria di famiglia costituita da una rete di caratteristiche che si sovrappongono, presenti nei membri in maniera diversificata e in varie gradazioni; analogamente per il concetto di gioco non c'è una determinazione precisa, ma un reticolo di somiglianze e analogie che si legano a formare il concetto stesso e ci permettono di distinguerlo da altri.

Hick riprende l'idea delle somiglianze di famiglia per applicarla alla religione: secondo il nostro filosofo non è possibile definire precisamente l'essenza della religione, tuttavia possiamo riconoscere nelle diverse tradizioni religiose una rete di caratteri che si intrecciano tra loro. Più precisamente, nelle religioni che Hick chiama post-assiali⁹, ritroviamo un riferimento ad un principio di fondo o punto iniziale dal quale si diparte la rete, che viene individuato nella fede in una realtà salvifica ulteriore al mondo fisicamente inteso e che è pluralisticamente interpretabile secondo differenti concezioni religiose.

Tale fede è una caratteristica delle religioni post-assiali, mentre le altre forme religiose, dette pre-assiali, presentano elementi secondari in comune con esse. Per epoca assiale Hick intende un periodo nella storia dell'umanità – dall'800 al 200 a.C. circa – in cui è avvenuta una grande trasformazione che ha segnato il passaggio dalle forme religiose arcaiche alle religioni soteriologiche nelle quali il problema della salvezza e della liberazione dell'uomo diviene centrale. A partire dall'epoca assiale le religioni cessano di avere esclusivamente una funzione coesiva all'interno della società, allo scopo di preservarne la struttura e i valori, come poteva avvenire nelle religioni dell'età della pietra, dell'Antico Egitto o nelle antiche religioni greche e romane. Accanto al ruolo sociale diviene sempre più preponderante la dimensione individuale, nella quale la religione viene vissuta come un rapporto personale con la Trascendenza e non solo come un tratto identificativo del gruppo sociale e delle sue istanze. È in questo periodo di transizione che sorgono le grandi tradizioni religiose: in Cina vissero Confucio e Lao Tzu che diedero vita alle correnti del confucianesimo e del taoismo; in India si diffusero il buddismo e gli insegnamenti delle Upanishad; in Persia visse Zoroastro; in Israele i grandi profeti come Amos, Geremia, Ezechiele e in Grecia pensatori del calibro di Pitagora, Socrate, Platone. Questi uomini si distinsero per

⁶ Ivi, pp. 235-236.

⁷ Ivi, p. 11.

⁸ Cfr. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, G.E.M. Anscombe e R. Rhees (a cura di), Oxford, Blackwell 1953; trad. it di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1963, §66.

⁹ Hick riprende il concetto di epoca assiale – *Achsenzeit* – da Karl Jaspers che espone questa idea nel 1949 in *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zurigo 1949; A. Guadagnin (a cura di), *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.

la loro coscienza religiosa più sensibile rispetto alla religione tradizionale e, con i loro insegnamenti, portarono le religioni su una nuova via: la via soteriologica¹⁰.

Tutte le grandi tradizioni religiose post-assiali sono quindi dotate di una struttura soteriologica; esse riconoscono la transitorietà e la miseria che caratterizzano la nostra esistenza terrena, ma affermano anche la possibilità di avviare un percorso salvifico verso una condizione migliore, resa possibile da un processo trasformativo nel quale l'uomo passa dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale.

Vedremo nei prossimi paragrafi di chiarire questo aspetto, per ora quello che è importante sottolineare è che per Hick non è possibile determinare l'essenza della religione, piuttosto possiamo individuare un elemento soteriologico comune facente riferimento ad una Realtà Ultima, che viene declinato differentemente a seconda del contesto culturale di appartenenza.

1.3. *Experiencing-as*

Uno dei punti essenziali per comprendere il pluralismo di Hick si trova nella sua teoria epistemologica la quale, anche se viene elaborata nella sua prima opera intitolata *Faith and Knowledge*¹¹, ben prima della svolta pluralista, rappresenta un punto di riferimento costante per le sue riflessioni successive.

L'epistemologia di Hick si fonda sul principio per cui ogni forma di esperienza – e conseguentemente di conoscenza – anche quella di eventi o oggetti naturali, richiede un'attività interpretativa da parte del soggetto conoscente:

There are combined in each moment of experience a presented field of data and an interpretative activity of the subject. The perceiving mind is thus always in some degree a selecting, relating and synthesizing agent, and experiencing our environment involves a continuous activity of interpretation¹².

Hick riprende da Wittgenstein il concetto di “seeing as”¹³, secondo cui, quando ci troviamo davanti figure confuse o ambigue, le interpretiamo attingendo al nostro patrimonio di categorie concettuali e, grazie ad esso, riusciamo a riconoscerle; è un esempio il caso della figura che rappresenta sia un coniglio che un'anatra, a seconda di come si interpretano i dati sensoriali. A partire da questa riflessione di Wittgenstein, il nostro filosofo elabora la teoria dell'*experiencing-as*, la quale afferma che ogni esperire consapevole, a qualunque livello, richiede interpretazione e si fonda su una serie di concetti che sono culturalmente e socialmente determinati. Fare esperienza consapevole significa sempre *esperire come* significativa una data situazione ed implica l'uso di concetti e categorie, altrimenti non ci sarebbe consentito l'attribuire significato all'evento o oggetto con cui siamo in relazione.

La teoria epistemologica viene ripresa da Hick in *An Interpretation of Religion* con particolare attenzione all'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è considerata una forma di *esperire come*¹⁴ in cui vengono impiegati concetti religiosi alla luce dei quali interpretiamo l'intera sfera esistenziale umana. Caratteristica fondamentale dell'esperienza religiosa è la fede, intesa come un particolare atteggiamento verso l'universo e la vita in generale che si riferisce ad una dimensione di trascendenza e ulteriorità. Secondo il nostro filosofo, infatti, l'universo si presenta a noi come una realtà religiosamente ambigua, la quale rimane aperta sia ad un'interpretazione religiosa che atea; dunque la fede, in quanto atto interpretativo di fronte all'ambiguità dell'universo, rappresenta una risposta pratica con cui ci relazioniamo al mistero religioso inscritto nel mondo. Nelle grandi tradizioni post-assiali questo comporta una trasformazione salvifica in cui l'uomo non si centra più su se stesso, ma trova il proprio centro di riferimento nel Reale.

La teoria dell'*experiencing-as* presuppone una forma di realismo critico secondo cui esiste una realtà al di fuori del soggetto e della sua capacità di percepirla, ma all'essere umano è precluso un accesso diretto a tale realtà, piuttosto essa viene percepita attraverso la mediazione delle nostre categorie cognitive; di conseguenza tutta la conoscenza è frutto dell'esperienza della realtà esterna a noi, modellata dall'attività interpretativa della nostra mente. Gli echi dell'epistemologia kantiana sono qui facilmente udibili: il

¹⁰ Cfr. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 29-33.

¹¹ Id., *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2009, (1° ed. 1957).

¹² Ivi, p. 108.

¹³ Ivi, p. 142. Cfr. anche L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., parte II, § XI.

¹⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 153-158.

soggetto ha un ruolo attivo nel processo conoscitivo, che non è mai una pura ricezione di dati, bensì è azione interpretante. Questa posizione epistemologica viene in particolar modo applicata da Hick all'ambito del linguaggio religioso; tale linguaggio ha come referente una realtà divina esterna all'uomo, che esiste indipendentemente dalle capacità umane di coglierla, pertanto le credenze religiose non sono semplici proiezioni o creazioni umane, bensì diverse risposte cognitive alla Realtà Ultima. I linguaggi utilizzati dalle varie confessioni religiose si riferiscono a questa realtà esterna e si differenziano tra loro perché la interpretano secondo le proprie categorie e concezioni culturali.

Hick, pertanto, rifiuta tutte le concezioni non realiste del linguaggio religioso. In particolare in *Faith and Knowledge* mira a rispondere alle critiche del positivismo logico, secondo cui il linguaggio religioso è privo di significato in quanto, non solo non ha un referente esterno oggettivo e indipendente, ma non è verificabile empiricamente. Secondo la logica positivista verificare l'esistenza di qualcosa significa constatarne empiricamente la presenza, cioè osservare quali caratteristiche dell'universo ne affermano l'esistenza, mentre falsificarla vuol dire osservare quelle caratteristiche dell'universo che sono incompatibili con la sua esistenza. Il principio di verificabilità stabilisce le condizioni per determinare se una proposizione è vera o falsa, se essa è verificata empiricamente risulterà vera, altrimenti risulterà falsa. Questo criterio è di tipo diretto, si può applicare a proposizioni riguardanti entità osservabili, finite e spazialmente situate; per altri tipi di proposizioni concernenti, per esempio, giudizi morali o teorie scientifiche, si usa il criterio di verificabilità indiretto: la verifica avviene attraverso l'accumulo di conferme e dati empirici, non semplicemente con l'osservazione diretta come nel primo caso. Infatti è possibile che, al momento presente, non si abbiano le risorse e le capacità per verificare una certa proposizione, ma non è escluso che nel futuro tale enunciato possa trovare conferma.

Il nostro filosofo si domanda quali caratteristiche o stati di cose dell'universo potrebbero verificare (o falsificare) l'esistenza di Dio. Si tratta di applicare il criterio di verificabilità indiretto perché, nella maggior parte delle concezioni religiose teistiche, Dio è concepito come un'entità infinita con infiniti attributi, ma per l'uomo, ente finito, è impossibile osservare o sperimentare direttamente tali attributi. La conferma dell'esistenza di Dio non consiste nell'osservazione diretta, bensì consiste nel fare esperienza di quei tratti dell'universo che segnano la presenza di Dio. Ci troviamo a dover cercare una conferma indiretta, che avviene sul piano escatologico tramite l'esperienza di una condizione di vita o del mondo interpretabile come compimento di un piano divino della creazione; in tale condizione l'uomo sarà consapevole della presenza divina in maniera continua e piena, senza più gli ostacoli posti dall'ambiguità del cosmo, dalle sofferenze terrene, così che l'ordine religioso dell'universo si schiuderà a lui. Sul piano escatologico, la verifica sarà possibile dopo la morte, mentre una falsificazione non ci è consentita, in quanto non ci sarebbe un aldilà con il quale falsificare la credenza. Secondo l'ottica teista, l'uomo meritevole dopo la morte raggiungerà uno stato illimitato di perfezione spirituale, caratterizzato dall'assenza di sofferenza, nel quale godrà della comunione con la presenza divina e avrà la conferma empirica della sua esistenza.

1.4. La distinzione kantiana fenomeno-noumeno

Secondo il pluralismo di Hick le tradizioni religiose¹⁵ rappresentano dei filtri cognitivi con i quali gli uomini hanno cercato di rapportarsi alla Realtà Ultima; queste, con i propri rituali, i sistemi dottrinali e morali, con le proprie forme artistiche ed espressive, con le proprie strutture concettuali, sono la risposta della comunità religiosa al Reale e il suo tentativo di relazionarsi cognitivamente ad esso. Per il nostro filosofo la presenza di diverse visioni religiose non comporta né il negare la verità di tutte le religioni né l'affermare la validità di una sola, giudicando le altre false; tutte le tradizioni religiose vanno riconosciute come altrettante risposte alla Realtà Ultima, le differenze presenti sono determinate culturalmente e storicamente dalle categorie e dagli schemi concettuali che ogni religione utilizza per interpretare il Reale, il quale viene considerato come divinità personale o realtà impersonale a seconda della cultura e dell'epoca storica di appartenenza.

L'ipotesi di Hick afferma che:

[...] the same divine reality has always been self-revealingly active towards mankind, and that the differences of human responses are related to different human circumstances. These circumstances – ethnic, geographical,

¹⁵ Cfr. *ivi*, pp.163-165.

climatic, economic, sociological, historical – have produced the existing differentiations of human culture, and within each main cultural region the response to the divine has taken its own characteristic forms¹⁶.

Per capire come si possa riconoscere l'esistenza di una molteplicità di prospettive religiose e, contemporaneamente, ammettere il loro riferirsi ad un'unica, infinita Realtà, è necessario richiamare la distinzione tra il Reale in sé – *an sich* – e il Reale nelle sue manifestazioni, concepito e vissuto dalle diverse confessioni. In molte religioni mondiali è presente tale ripartizione: nell'induismo si parla del *Nirguna Brahman* per indicare il *Brahman* privo di attributi, indefinibile dal linguaggio umano, e di *Saguna Brahman*, il *Brahman* conosciibile tramite l'esperienza e il linguaggio umano; nel Taoismo è presente la distinzione tra il *Tao* e l'eterno *Tao*, il quale non può essere espresso con il linguaggio umano; l'ebreo Maimonide distingue fra *Dio* nella sua essenza e le sue manifestazioni, così come i musulmani, che affermano la trascendenza assoluta di *Allah* rispetto all'esperienza umana, ma anche la sua capacità di manifestarsi a noi.

Secondo Hick il Reale *an sich* è ineffabile, transcategoriale, non si esaurisce all'interno di una dottrina religiosa perché si trova oltre lo scibile umano e nessun concetto può essere impiegato per riferirsi ad esso. Quello che ci è possibile conoscere sono le diverse modalità di fare esperienza del Reale, le varie concezioni che si trovano espresse nelle grandi tradizioni mondiali.

La distinzione tra Reale in sé e Reale esperito dai sistemi religiosi, alla base del pluralismo filosofico di Hick, si rifà esplicitamente all'epistemologia kantiana¹⁷. Kant, nella *Critica della ragion pura*, aveva distinto tra noumeno e fenomeno, tra il mondo in sé, fondamento di ogni nostra esperienza, e il mondo così come viene percepito e conosciuto dall'uomo; il fenomeno è l'aspetto dell'oggetto conoscibile attraverso l'esperienza umana e dipendente dal modo di percepirlo del soggetto; il noumeno è la cosa in sé, che non può essere oggetto di conoscenza o di intuizione intellettuale, ma è definibile solo negativamente, come ciò che supera la nostra facoltà conoscitiva, pur essendo alla base del fenomeno. I fenomeni sono, pertanto, tutti gli *oggetti di esperienza possibile*, ai quali il nostro intelletto applica i suoi concetti a priori, che ci consentono di formulare giudizi e di conoscere teoreticamente la realtà circostante. Il noumeno, invece, è la *cosa pensata*, non nel senso di una realtà metafisica colta attraverso l'intuizione intellettuale, quanto nel senso di una dimensione che dobbiamo ammettere come fondamento della realtà fenomenica. Proprio perché il fenomeno è la cosa come ci appare, esso deve avere un riferimento in qualcos'altro, in qualcosa che va oltre i nostri sensi e la nostra capacità di percepirlo. Il concetto di noumeno kantiano è un concetto negativo e problematico: negativo perché l'uomo non può conoscerne l'essenza, ma solo la sua esistenza di realtà alla base delle rappresentazioni fenomeniche; problematico perché esso comporta l'ammettere l'esistenza di oggetti inconoscibili e irraggiungibili dal nostro intelletto, in quanto le categorie vi risultano inapplicabili. Il noumeno, inoltre, è un concetto-limite, che mostra i limiti della nostra conoscenza sensibile, e necessario, perché fonda la realtà fenomenica, anche se la sua natura ci rimarrà sempre ignota.

Hick riprende la distinzione fenomeno/noumeno nella sua riflessione sulla religione. Il Reale è concepito similmente alla realtà noumenica kantiana, in sé inconoscibile, seppur condizione di ogni esperienza religiosa, mentre le diverse concezioni religiose sono i fenomeni. Le stesse caratteristiche proprie del noumeno kantiano si ritrovano nel Reale di Hick: è un concetto negativo, in quanto, trovandosi oltre le nostre capacità cognitive, non ci è dato conoscerne l'essenza; esso presenta inoltre la problematicità e la necessità del noumeno di Kant poiché viene postulato come presupposto inconoscibile di ogni esperienza religiosa. Il Reale si presenta altresì come un concetto-limite dato che evidenzia la limitatezza insita nella nostra esperienza religiosa, incapace di cogliere il noumeno religioso; una sorta di monito a non assolutizzare nessuna concezione, a non cedere ad esclusivismi.

D'altra parte il noumeno in Hick si discosta, almeno parzialmente, da quello kantiano. Si è visto come entrambi siano ineffabili, posti oltre le nostre capacità cognitive, e come siano concetti negativi e problematici, eppure Kant non definisce il noumeno il fondamento divino, principio di ogni esperienza religiosa possibile, a differenza di Hick. Kant, riconoscendo i limiti delle nostre capacità teoretiche, non azzarda ipotesi sull'essenza del noumeno, ma si limita ad esplicitare l'idea che questo debba essere assunto come presupposto necessario della realtà fenomenica. Anche il nostro filosofo riconosce il carattere transcategoriale del Reale, ma lo pone entro un orizzonte religioso, entro una dimensione divina che non compare nella gnoseologia kantiana. Kant circoscrive l'ambito alla dimensione sensibile, mentre

¹⁶ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, cit., p. 138.

¹⁷ Cfr. Id., *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 240-245.

Hick lo sposta su un terreno più arduo, quello religioso.

In quest'ottica va compresa l'idea delle religioni come fenomeni o manifestazioni: come il fenomeno è ciò che del noumeno possiamo percepire, così il fenomeno religioso è ciò che filtra dal noumeno religioso e che viene interpretato dall'uomo secondo le diverse culture. D'altronde è evidente che nel fenomeno hickiano mancano la necessità e la validità universale, tratti fondamentali nella concezione kantiana. Per Kant la capacità di fare esperienza sensibile è una caratteristica di ogni essere umano e le rappresentazioni fenomeniche, sorte da tale esperienza, sono condivise universalmente da tutti gli uomini; per Hick i fenomeni non hanno validità universale, sono interpretazioni del Reale, che variano da cultura a cultura e di epoca in epoca.

L'originalità del pensiero di Hick sta proprio nell'aver applicato una tradizionale tesi kantiana ad un ambito differente; questa scelta ha comportato di certo un allontanamento rispetto all'origine, eppure è risultata molto proficua per il nostro filosofo che fa del pluralismo la sua parola d'ordine. Secondo Hick un pluralismo religioso, rispettoso di tutti i Credo e volto al confronto e alla cooperazione, viene salvaguardato proprio dalla riconsiderazione della distinzione fenomeno/noumeno; infatti, se il Reale-noumeno è un presupposto necessario in sé inattingibile, nessuno potrà arrogarsi il diritto di sostenere l'esclusività della propria fede, di attingere alla Verità nella sua pienezza, di possedere la vera religione. D'altra parte si lascia spazio ad una concezione plurale, dove ogni visione religiosa è un fenomeno – atto interpretativo autentico benché non unico – della Realtà Ultima. Tale soluzione consente al nostro filosofo di sostenere un'interpretazione realista della religione e, al contempo, mantenere una componente soggettiva essenziale per giustificare visioni religiose diverse. Inoltre tale teoria pluralista non è fondata su una particolare prospettiva confessionale, ma ha un fondamento di tipo filosofico, permettendo così ad Hick di sviluppare una filosofia pluralista neutrale e indipendente rispetto ai diversi orientamenti religiosi.

Scrive Hick:

But if the Real in itself is not and cannot be humanly experienced, why postulate such an unknown and unknowable *Ding an sich*? The answer is that the divine noumenon is a necessary postulate of the pluralistic religious life of humanity. For within each tradition we regard as real the object of our worship or contemplation. If, as I have already argued, it is also proper to regard as real the objects of worship or contemplation within the other traditions, we are led to postulate the Real *an sich* as the presupposition of the veridical character of this range of forms of religious experience¹⁸.

1.5. Il percorso soteriologico

Come si accennava sopra, tutte le grandi tradizioni affrontano il problema della salvezza dell'uomo; partendo dal riconoscimento della transitorietà e della miseria che caratterizzano la nostra esistenza terrena, esse affermano la possibilità di avviare un percorso soteriologico verso una condizione migliore. La filosofia pluralista di Hick non solo ritiene che le grandi fedi mondiali siano diverse risposte e concezioni del Reale, ma anche che esse rappresentino “spazi soteriologici”¹⁹, nei quali l'uomo può trovare la salvezza seguendo un processo di trasformazione etico-spirituale, che lo conduce dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sulla Realtà Ultima. Questo cammino soteriologico invita ad abbandonare le proprie istanze egoistiche, i propri bisogni personali e abbracciare un atteggiamento di apertura; si tratta di un processo di decentramento che conduce a reinterpretare e a vivere sotto una luce diversa se stessi, gli altri e il cosmo, in cui non è più l'ego a dominare bensì l'amore, la compassione, la mutua solidarietà.

Ma come valutare la capacità soteriologica di una religione? Su quali principi si può affermare che una fede è un'autentica risposta al Reale? Hick propone un criterio etico-soteriologico basato sull'individuazione di frutti morali e spirituali, ovvero di insegnamenti, azioni, pensieri conformi alla regola aurea e volti alla promozione di un processo soteriologico, che stimoli l'abbandono del proprio egocentrismo per aprirsi verso l'amore e il rispetto reciproco. Il nostro filosofo osserva che ogni grande tradizione religiosa racchiude in sé profondi ideali morali, che invitano alla compassione, all'amore reciproco, all'aiuto incondizionato; la regola aurea²⁰, espressa nella tradizionale formula “è male causare sofferenze agli altri ed è bene aiutarli a prevenirle o alleviarle”, si trova riposta in ogni fede come principio

¹⁸ Ivi, p. 249.

¹⁹ Ivi, p. 300.

²⁰ Ivi, pp. 310-314.

etico di fondo. Tale principio etico secondo Hick sorge dalla nostra stessa natura, è strutturalmente inscritto in noi e si trova a fondamento di ogni riflessione o agire morale, per cui l'idea di fare del bene agli altri e non causare il male non deriva dall'imposizione di un'autorità divina, ma è immanente alla nostra condizione di uomini. Le religioni hanno fatto propria la regola aurea, elevandola e inserendola all'interno di un'ottica non semplicemente terrena, bensì orientata verso una dimensione ulteriore e trascendente.

All nostro filosofo preme, inoltre, ricordare che il criterio soteriologico non è finalizzato a comparare o gerarchizzare le religioni, ma è funzionale all'individuazione di azioni, pensieri, insegnamenti volti alla promozione del passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale. Il principio valutativo proposto da Hick non deve pertanto essere considerato come un preciso schema normativo da applicare rigidamente, bensì deve essere visto come una linea guida di orientamento all'interno dell'ampio ventaglio delle religioni, capace di lasciar spazio a una pluralità di opportunità diverse, con le quali è possibile avviare il movimento soteriologico. In questo modo la teoria pluralista, minacciata pericolosamente dall'ipotesi di una rigida gerarchia di livelli soteriologici, viene protetta da ogni contaminazione esclusivista o inclusivista che possa indicare la religione con il valore soteriologico oggettivamente maggiore.

Va sottolineato, altresì, che l'appello alla soteriologia non funge solo da criterio di valutazione, bensì, come abbiamo visto, anche da nucleo comune tra le varie tradizioni religiose. Infatti, nella prospettiva kantiana di Hick, il postulato dell'esperienza religiosa rimane ultimamente irraggiungibile, pertanto è necessario riferirsi ad un elemento unificante che possa essere fenomenicamente conoscibile e rintracciabile, il quale viene individuato nella dimensione soteriologica presente in ogni fede.

1.6. Il linguaggio religioso e i miti

All'interno della cornice soteriologica Hick pone anche il complesso sistema di miti che caratterizza le tradizioni religiose. Le religioni sono portatrici di un sapere mitico, la cui verità viene rapportata alla capacità di promuovere il processo soteriologico di trasformazione dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale. Secondo il nostro filosofo un mito è una storia, un'idea o immagine che viene utilizzata per spiegare alcuni fenomeni; esso non è letteralmente vero (o falso), bensì possiede una valenza veritativa di tipo pratico, in quanto richiama ad un particolare atteggiamento o comportamento. In altre parole, il mito è una narrazione che è tanto vera quanto riesce ad evocare comportamenti appropriati rispetto all'oggetto cui si riferisce il mito stesso.

Il cristianesimo non è estraneo all'uso dei miti (basti pensare alla caduta di Adamo ed Eva) che vengono impiegati per offrire insegnamenti morali e spirituali. Anche l'incarnazione, secondo Hick, è una verità mitologica, essa non rappresenta una verità letterale quanto un'immagine simbolica che serve a evidenziare il significato religioso della figura di Gesù e a richiamare un atteggiamento di fede verso i suoi insegnamenti. Gesù ha "incarnato" l'amore di Dio, ha incontrato il Padre Celeste e ha deciso di dedicare la sua vita alla predicazione e a prendersi cura degli altri; l'assolutezza di tale esperienza, così profonda da rivoluzionare la vita degli uomini e il corso della storia, viene espressa in un linguaggio mitico, affermando che Gesù è il figlio di Dio incarnato²¹.

L'interpretazione in chiave mitologica dell'incarnazione da parte di Hick ci riporta alla sua rivoluzione copernicana e al problema dell'esclusività della salvezza in Cristo. Se interpretiamo l'incarnazione in senso letterale la posizione esclusivista è inevitabile: Gesù è il figlio di Dio incarnato, la salvezza è possibile solo attraverso lui e in lui. Se, invece, lasciamo spazio all'interpretazione mitologica, allora la teologia "tolemaica" può essere sostituita da una teologia "copernicana", la quale riconosce che le altre religioni sono vie di salvezza alternative al cristianesimo e altrettanto valide. Infatti – si chiede Hick – pur mantenendo l'unicità di Cristo e del suo messaggio, perché non ritenere che l'incontro con la realtà divina sia avvenuto anche nelle altre fedi in maniera altrettanto intensa e assoluta?

Secondo il nostro filosofo il Reale in sé è un mistero, esso è ulteriore e anteriore rispetto ad ogni nostro sistema di concetti: anteriore perché è considerato il fondamento noumenico alla base della realtà fenomenica religiosa; ulteriore perché è transcategoriale, va oltre il nostro linguaggio e la nostra capacità

²¹ Cfr. J. Hick (a cura di), *The Myth of God Incarnate*, SCM, Londra 1977 e *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Londra 2005 (1° ed. 1993).

cognitiva. Eppure, anche se non possiamo applicare nessuna delle categorie umane al Reale *an sich*, è possibile dire qualcosa su di esso esprimendoci attraverso i miti:

None of the descriptive terms that apply within the realm of human experience can apply literally to the unexperienceable reality that underlies that realm. All that we can say is that we postulate the Real *an sich* as the ultimate ground of the intentional objects of the different forms of religious thought -and-experience. Nevertheless perhaps we can speak about the Real indirectly and mythologically. For insofar as these gods and absolutes are indeed manifestations of the ultimately Real, an appropriate human response to any one of them will also be an appropriate response to the Real²².

Parlare indirettamente del Reale tramite la mitologia, per Hick, significa usare i miti per esprimersi sulle sue manifestazioni fenomeniche e, grazie ad esse, richiamare nell'uomo un atteggiamento pratico di risposta alla Trascendenza. L'importante funzione dei sistemi mitologici, che consente di relazionarci a questioni misteriose, come il Reale *an sich*, è riletta entro l'ottica soteriologica: il valore del mito, di qualunque tipo esso sia, dipende dalla sua capacità di promuovere un atteggiamento pratico conforme al fenomeno religioso di cui si parla e, quindi, di promuovere il processo soteriologico.

La prospettiva mitologica e soteriologica consente a Hick di rispondere al problema del conflitto tra le pretese veritative delle diverse religioni: ogni fede asserisce di essere l'unica vera fede; il fondatore di ciascuna è l'unico autentico salvatore/liberatore; l'adesione ai suoi insegnamenti e precetti è l'unico modo per raggiungere la salvezza/liberazione; la visione dell'universo e del divino di ciascuna tradizione è quella vera. Secondo Hick è possibile superare questi conflitti se si considera il Reale in sé come la dimensione noumenica, ineffabile e irraggiungibile dalle categorie umane, alla base della nostra esperienza religiosa; l'uomo esperisce i fenomeni religiosi, non il Reale *An Sich*, e può interpretarlo sia come una divinità personale, sia come Assoluto impersonale. Entrambe queste visioni, seppur diverse, si rifanno ad un solo centro veritativo, ad un solo punto di riferimento che non può essere colto nella sua essenza, ma dal quale trapelano manifestazioni fenomeniche variamente interpretate dall'essere umano. Scrive il nostro filosofo:

The religions of the world are rich in myths of every kind. But we are not required to set these different mythologies against one another as though they were mutually exclusive theories. They are more like different art forms, each of which is at home in a different culture, than like rival scientific hypotheses²³.

Inoltre ciascuna religione, essendo un particolare modo di interpretare la relazione uomo-Reale, è in sé portatrice di istanze salvifiche; l'adesione ad una di esse non implica esclusivismi che eliminino come falsi culti le altre, poiché tutte sono vere in quanto spazi soteriologici che rendono possibile il processo di trasformazione dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale.

In conclusione, per Hick, i conflitti apparenti che sorgono confrontando le varie visioni religiose, sono in realtà alternative diverse, che offrono una particolare prospettiva del Reale e del rapporto che l'uomo ha con esso. Ogni tradizione religiosa ha il suo culto, le sue concezioni dell'uomo, dell'universo, della Trascendenza, eppure tutte hanno in comune il fatto di essere spazi soteriologici che rendono possibile la salvezza/liberazione.

2. Potenzialità del pluralismo religioso

Le potenzialità racchiuse nella filosofia pluralista di Hick sono numerose, in questa sede mi limiterò ad elencare le principali.

In primo luogo il pluralismo religioso afferma il valore intrinseco di ogni fede religiosa: non esiste una religione "migliore" o più "autentica" rispetto alle altre, ogni sistema religioso ha valore in sé in quanto è considerato un'interpretazione umana del Reale, sì diversa perché culturalmente e storicamente determinata, ma non per questo meno valida rispetto ad altre visioni religiose.

In secondo luogo questa prospettiva afferma il ruolo soteriologico di ogni tradizione, permettendo così di riconoscere l'importante compito che le religioni assumono all'interno del percorso di liberazione e di salvezza dell'essere umano; le diverse confessioni non sono considerate unicamente come risposte

²² Id., *An Interpretation of Religion*, cit., p. 350.

²³ Id., *God and the Universe of Faiths*, cit., pp. 175-176.

cognitive al Reale, bensì viene sottolineato il risvolto pratico-esistenziale di tale comprensione della Realtà Ultima. Inoltre le fedi, proprio in quanto spazi soteriologici, custodiscono in sé un nucleo etico comune che, una volta individuato, costituisce l'elemento principale di un movimento dialogico di reciproco riconoscimento, senza il quale ogni confronto interreligioso risulterebbe infruttuoso e vano.

In terzo luogo le pretese veritative delle diverse fedi vengono ridimensionate e rilette in chiave mitico-simbolica come narrazioni finalizzate a stimolare il processo di decentramento dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale. Scrive Hick:

A further consequence is an understanding of religious dogmas and doctrines as not, for the most part, straightforward assertions of fact but as complex mixtures of the mythical, the symbolic, the philosophical and the empirical. They are therefore not to be judged as though they were very large-scale scientific statements, but by the extent to which, as conceptual systems, they provide a framework within which the transformation of human existence from self-centredness to Reality-centredness can take place²⁴.

Se il linguaggio religioso impiegato dalle varie confessioni non contiene asserzioni fattuali ma è di tipo mitologico, le rispettive affermazioni e teorie sul divino non si trovano più in un contrasto assoluto le une rispetto alle altre, dato che rappresentano espressioni simboliche atte ad evocare un certo tipo di atteggiamento pratico nell'uomo. Di conseguenza la carica conflittuale presente nei linguaggi delle diverse tradizioni viene disinnescata e sostituita da una concezione mitico-simbolica che interpreta in senso pratico-esistenziale le affermazioni religiose.

In aggiunta alle osservazioni precedenti – come sottolineato dallo stesso Hick – a livello accademico, il suo pluralismo offre uno stimolo allo sviluppo degli studi fenomenologici e storici sulle religioni in quanto riconosce l'influenza determinante dell'elemento culturale in ogni fede e ne incentiva lo studio, evitando il rischio di appiattire le diverse tradizioni entro un'ottica omogeneizzante non attenta alle specificità culturali di ognuna²⁵.

Infine il pluralismo consente di superare posizioni quali l'esclusivismo religioso e l'inclusivismo. Secondo l'esclusivismo solo la propria concezione religiosa è quella autentica, mentre le altre sarebbero solo falsità o errate interpretazioni da rigettare; questa prospettiva spesso sorge da una innata propensione a considerare la religione a cui si viene educati fin da bambini, condivisa dalla propria società o dal proprio gruppo sociale, come la fede “vera” senza riflettere troppo sulle implicazioni di tale visione. Hick stesso ammette di aver sostenuto posizioni esclusiviste in gioventù quando scrive:

I assumed it to be a central Christian position that salvation is through Christ alone, and therefore that those who do not respond to God through Christ are not saved but, presumably, damned or lost. However, although I believed this I did not stress its negative implications. My attention was focused within the area of salvation and not upon those left outside, and accordingly I did not dwell upon the question of what happens to those outside the faith, and had no clear beliefs about their religious status or their ultimate fate²⁶.

Anche se tale “campanilismo” religioso è alquanto naturale e psicologicamente comprensibile, esso cela diverse difficoltà²⁷: *in primis* nella maggioranza dei casi si aderisce ad una particolare fede per cause puramente contingenti che dipendono dal contesto storico e geografico in cui si nasce, dalla cultura di appartenenza e dall'educazione ricevuta; tale situazione dovrebbe richiamare in noi una ermeneutica del sospetto²⁸ che induce a riflettere sulla pretesa di superiorità della propria religione rispetto alle altre. Secondariamente – osserva Hick – questa presunta supremazia dovrebbe tradursi in una effettiva preminenza a livello pratico, ovvero negli atti e nei comportamenti dei fedeli della religione autentica dovremmo individuare una maggiore presenza di gesti di compassione, di amore incondizionato, di sacrificio, di carità ecc. Invece l'esperienza concreta ci mostra che non è affatto così, tra i credenti di altre tradizioni religiose possiamo trovare, se non persone migliori, non certo peggiori moralmente e spiritualmente di coloro che professano la nostra fede. In altre parole, se si guarda ai frutti morali e spirituali presenti nelle diverse confessioni, non sembra esserci una religione superiore alle altre; al

²⁴ Id., *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, Londra 1985, p. 107.

²⁵ Cfr. *ibid.*

²⁶ Id., *God and the Universe of Faiths*, cit., p. 122.

²⁷ Cfr. Id., *Problems of Religious Pluralism*, p. 38 e p. 50. Cfr. anche *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, Londra 2001, pp. 179-181.

²⁸ Id., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p. 180.

contrario la presenza diffusa di insegnamenti, di uomini e donne dalla profonda spiritualità, di comportamenti eticamente e spiritualmente elevati nelle differenti religioni rivela come esse siano contesti salvifici nei quali è possibile attuare un percorso soteriologico. Inoltre a questa supposta superiorità, a questo ipotetico “plus” religioso della propria fede corrisponde un “minus” religioso delle altre fedi, il che significa che solo una minoranza dell’umanità si trova in una posizione religiosa “vantaggiosa”, “privilegiata” mentre la maggioranza vive in condizioni di inferiorità, almeno religiosamente. Supponendo che il cristianesimo sia la religione autentica, questa teoria mette in difficoltà il principio secondo cui l’amore infinito di Dio si estende a tutte le sue creature: se è davvero così perché offrire ad un ridotto numero di esseri umani la salvezza?

Infine la posizione esclusivista si espone al rischio di legittimare atteggiamenti intolleranti e persecutori, dato che l’idea di possedere un accesso esclusivo alla Verità e alla Salvezza può aprire la strada a pericolose costruzioni dottrinali che negano ogni valore a visioni religiose diverse, di fatto giustificando violenze di ogni sorta, tentavi di repressione e conversioni forzate fino a giungere a vere e proprie persecuzioni. Scrive Hick:

The resulting sense of a special status has in turn, in some cases, either spontaneously motivated or been manipulated to motivate policies of persecution, coercion, repression, conquest and exploitation, or a sense that others cannot be left to follow their own faith or insight but must be converted to one’s own gospel²⁹.

Il nostro filosofo dedica molta attenzione all’inclusivismo, visione piuttosto diffusa tra le grandi religioni: è la posizione sostenuta dalla Chiesa Cattolica fin dal 1965 con il Concilio Vaticano II, ma anche da tradizioni ebraiche, musulmane, induiste. Nonostante esistano varie forme di inclusivismo³⁰, generalizzando possiamo affermare che, secondo la prospettiva inclusivista, i diversi sistemi religiosi contengono in sé, in maniera meno evidente e imperfetta, la Verità che solo la propria fede possiede appieno; tali sistemi non vanno rifiutati, piuttosto vanno rispettati e aiutati a riconoscere il primato che è detenuto dalla propria tradizione. L’inclusivismo è segno di una grande apertura verso l’alterità religiosa, ma è ancora incapace di capire che nessuna religione può possedere la Verità in maniera maggiore o qualitativamente superiore rispetto alle altre. Confrontando la rivoluzione copernicana invocata dal suo pluralismo con l’inclusivismo, quest’ultimo appare agli occhi di Hick ancora eccessivamente legato ad una mentalità “tolemaica”, che afferma il primato della propria fede e cerca di risolvere i problemi posti dall’esistenza di altre religioni con una serie di *aggiustamenti*, similmente agli astronomi tolemaici i quali aggiungevano “epicicli”, rotazioni secondarie, ai movimenti principali degli astri e dei pianeti quando trovavano un fenomeno che non rientrava nella teoria di Tolomeo, preferendo complicarla ulteriormente piuttosto che abbandonarla.

L’elenco delle teorie inclusiviste nella storia del cristianesimo è lungo e questa non è la sede per analizzarle nello specifico, pertanto mi limiterò ad un breve accenno di due “epicicli” inclusivisti allo scopo di chiarire come, nonostante le differenze, le varie ipotesi inclusiviste siano accomunate dall’idea che la fede cristiana sia superiore alle altre, veicolo ultimo di salvezza, stabilendo una netta distinzione tra religioni che solo in parte posseggono la Verità e la “vera religione”.

Un esempio di epiciclo analizzato da Hick è quello suggerito da Karl Rahner³¹ nel suo saggio *Cristianesimo e religioni non cristiane*³²: Rahner, mantenendo l’idea che il cristianesimo sia la religione assoluta, considera i credenti di altre fedi “cristiani anonimi”, i quali, nonostante ricevano la grazia da Dio, non conoscono ancora la fonte di tale grazia e sarebbero dunque cristiani senza averne consapevolezza. Il nostro filosofo rileva come tale posizione sia arbitraria³³, in primo luogo perché presuppone che il cristianesimo sia superiore alle altre confessioni, senza tener conto del ruolo che il contesto storico, culturale, geografico ed etnico gioca nella scelta di aderire ad una certa tradizione religiosa; viene qui nuovamente invocata un’ermeneutica del sospetto che dovrebbe far riflettere sulla pretese di superiorità della propria religione che possono essere ugualmente sollevate dai credenti di fedi

²⁹ Id., *Problems of Religious Pluralism*, cit., p. 50.

³⁰ Per un’analisi dei modelli inclusivisti nella religione cristiana cfr. J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 182-190. Cfr. anche *God and the Universe of Faiths*, cit., pp. 123-132.

³¹ Cfr. Id., *God and the Universe of Faiths*, cit., pp. 127-128.

³² K. Rahner, «Cristianesimo e religioni non cristiane» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, San Paolo Edizioni, Roma 1965, pp. 533-571.

³³ Cfr. J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 184-186.

diverse. In secondo luogo la teoria di Rahner può essere ribaltata e riadattata alle proprie esigenze dalle altre religioni, così che i fedeli di confessioni non cristiane:

[...] can also, if they wish, fit sincere and devout Christians into their own belief-system as anonymous Hindus, Muslims or Buddhists, or as to be converted to one of those faiths beyond death, as indeed some of the thinkers of these traditions do. But is not the sheer arbitrariness of this procedure, whoever is using it, glaringly evident?³⁴

Una diversa forma di epiciclo si ritrova nel principio secondo cui i non cristiani che non hanno avuto modo di incontrare Cristo in questa vita avranno la possibilità di farlo nella vita a venire. In questa ipotesi il dogma per cui la salvezza passa solo attraverso Cristo viene preservato, ma si apre ai credenti di altre religioni l'opportunità di salvarsi estendendo il potere salvifico di Cristo alla condizione *post-mortem*.

L'ermeneutica del sospetto dovrebbe sorgere anche davanti al dogmatismo inclusivista, soprattutto se si guarda ai frutti morali e spirituali prodotti nella storia delle tradizioni religiose: come si accennava sopra, non è possibile individuare comportamenti, persone, insegnamenti manifestamente migliori in una data confessione rispetto alle altre, in quanto in tutte è presente un complesso di atti e precetti rispettosi della regola aurea e di altrettanti atti e precetti volti a giustificare azioni malvagie. Quello che Hick mette sotto accusa è la concezione stessa di salvezza cristiana³⁵, la quale presuppone possa avvenire solo attraverso Cristo; se si ragiona in termini più ampi, concependo la salvezza come un processo di decentramento dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale, allora ogni religione può essere riconosciuta uno spazio soteriologico. Infatti ogni grande tradizione religiosa presenta frutti morali e spirituali che mostrano come esse promuovano un cammino salvifico o di liberazione, pertanto – suggerisce il nostro filosofo – a chi afferma *a priori* che la salvezza debba essere pensata esclusivamente in termini cristiani si dovrebbe chiedere di produrre qualche prova concreta di tale presunta superiorità soteriologica.

Secondo Hick le precedenti riflessioni devono condurci a ridimensionare le nostre pretese esclusivistiche o inclusivistiche e a guardare con altri occhi la pluralità religiosa. Per il pluralismo non esiste una religione “vera”, in quanto tutte sono autentiche risposte al Reale, nessuna tradizione può esaurirlo completamente all'interno della propria dottrina, ma può darne solo un'interpretazione parziale.

In conclusione i vantaggi di una filosofia pluralista sono molti: consente di abbandonare la convinzione che la propria fede sia superiore alle altre, per aprirsi ad un autentico confronto interreligioso in un'ottica di reciproco riconoscimento e di comune di ricerca della verità; permette altresì di ridimensionare l'assolutezza dei propri dogmi o delle proprie dottrine, individuando in essi un'inevitabile elemento culturale e mitico; rende inoltre possibile riconoscere le differenti religioni come spazi soteriologici, contesti di salvezza e liberazione nei quali si realizza il passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale. Infine il pluralismo di Hick non solo fa del dialogo interreligioso un mezzo fondamentale per il riconoscimento reciproco e costruttivo tra i vari credo, in vista di un arricchimento e una cooperazione solidale, ma lo fonda filosoficamente e razionalmente.

Scriva il nostro filosofo:

Religiously, freedom from the assumption that there is one and only one true religion makes possible a genuine appreciation of other responses to the Real. Encounter with persons of another tradition is now no longer coloured by the *a priori* conviction that their faith must be inferior to one's own. Authentic dialogue of the 'truth-seeking' kind, in which each participant may gain from the experience and insights of the others, becomes feasible. In the light of such a philosophy the relationship between the great traditions can be placed upon a realistic basis instead of consisting in interactions between groups each of which regards itself as religiously superior to the others³⁶.

3. Ineffabilità del Reale *an sich* e dimensione soteriologica

Il pluralismo religioso di Hick, fin dagli inizi, è stato ed è tutt'oggi oggetto di numerose critiche. Purtroppo, per ovvi motivi di spazio, non è possibile trattarle tutte né approfondire con la dovuta accuratezza i temi e le eventuali repliche, pertanto in questa sede mi concentrerò su di una specifica questione: la relazione tra soteriologia e ineffabilità del Reale *an sich*.

³⁴ Ivi, p. 185.

³⁵ Cfr. ivi, p. 186-187.

³⁶ Id., *Problems of Religious Pluralism*, cit., p. 108.

Questo problema è di particolare importanza in quanto la distinzione di matrice kantiana tra un centro noumenico ineffabile e le sue manifestazioni fenomeniche, assieme al principio secondo il quale le religioni sono spazi soteriologici aventi come punto di riferimento comune il Reale, rappresentano la struttura portante dell'intero sistema pluralistico. Hick vuole mantenere, da una parte, la transcategorialità del Reale in sé e, dall'altra, vuole fondare e far convergere i diversi percorsi salvifici verso questo stesso Reale, inconoscibile nella sua essenza. La mia intenzione è mostrare le difficoltà che sorgono a livello soteriologico dalla postulazione di una Realtà Ultima del tutto transcategoriale, considerata meta e fondamento dei diversi cammini di salvezza, partendo da alcune critiche di noti pensatori mosse contro Hick e dalle repliche del nostro filosofo.

Numerosi autori hanno criticato l'ineffabilità del Reale in sé, per esigenze di spazio mi limiterò ad un breve accenno, concentrandomi sui punti che riguardano il rapporto tra il Reale *an sich* e la dimensione soteriologica.

3.1. L'agnosticismo trascendentale di Hick

Gavin D'Costa accusa Hick di agnosticismo trascendentale³⁷: Hick sostiene la trascendenza del Reale, ma rimane agnostico sulla sua natura ultima, generando numerosi problemi a livello cognitivo, escatologico e soteriologico. L'autore offre la seguente definizione di agnosticismo trascendentale:

Transcendental agnosticism affirms the *transcendent* divine Reality over against *naturalistic* positions, while refusing to state that the eschaton may eventually be theistic rather than non-theistic, in however minimalist a sense. The transcendental agnostic prefers to remain agnostic on this question – and, by implication, *agnostic* as to the *ultimate nature* of the transcendent Reality³⁸.

Secondo D'Costa la presenza di una forma di agnosticismo nel sistema di Hick è motivata da tre ragioni principali³⁹: in primo luogo l'attenzione dedicata dal filosofo pluralista al processo di decentramento che coinvolge l'essere umano pone in secondo piano la fonte che rende possibile tale trasformazione, ovvero il Reale; in secondo luogo l'agnosticismo è una diretta conseguenza dell'epistemologia di matrice kantiana abbracciata da Hick, la quale richiede un centro noumenico a cui riferire le diverse manifestazioni fenomeniche; infine il riferimento ad una Realtà ineffabile è la strategia utilizzata per evitare sia l'accusa di proporre un teismo nascosto mascherato da pluralismo, sia il rischio di elaborare una visione non teista, dimentica delle posizioni teiste.

L'agnosticismo trascendentale di Hick pone diversi problemi a livello teoretico, esponendosi alla critica che Hume muove ai mistici⁴⁰: se il divino è assolutamente incomprensibile e ineffabile, in che cosa differisce il mistico dall'ateo o dallo scettico? E, per converso, se il Reale è ineffabile, che cosa distingue il pluralismo di Hick dall'ateismo o dallo scetticismo? La questione diviene ancora più spinosa se si riflette sulla distinzione kantiana fenomeno-noumeno adottata dal nostro filosofo, che non garantisce affatto vi sia una corrispondenza tra i fenomeni (le varie tradizioni religiose) e il noumeno-Reale. Il problema non è di poco conto data la posizione realista circa il linguaggio religioso sostenuta da Hick, secondo la quale le espressioni utilizzate dalle diverse confessioni si riferiscono ad una realtà oggettiva e sono verificabili a livello escatologico; il filosofo pluralista sostiene il valore cognitivo del linguaggio religioso, che produrrebbe affermazioni cognitivamente valide sulla natura del Reale, verificabili escatologicamente una volta giunti nell'"al di là". Tuttavia egli cade nel "dilemma escatologico"⁴¹ quando, da una parte, ammette lo status cognitivo degli enunciati religiosi – perché in linea di principio suscettibili di una verifica escatologica – dall'altro inserisce tali enunciati religiosi all'interno di un quadro concettuale che rende impossibile qualunque affermazione ontologica sul Reale in sé. Infatti il filosofo pluralista rimane agnostico non solo sul Reale, ma anche sulla dimensione escatologica, rifiutando di definirla nei termini di una concezione teistica di un Dio personale o nei termini di un Assoluto impersonale. Se il Reale in sé

³⁷ G. D'Costa, «John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution», H. Hevitt (a cura di), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, Palgrave MacMillan, Londra 1991, pp. 3-16.

³⁸ Ivi, pp. 7-8.

³⁹ Cfr. ivi, p. 6.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 9.

⁴¹ Ivi, p. 6.

è ineffabile come sarà possibile una verifica escatologica? Come è possibile sostenere il valore cognitivo del linguaggio religioso, se non ci è concesso di conoscere la natura del Reale?

Sorge inoltre la questione del conflitto tra le diverse pretese di verità delle religioni, che viene risolto dal nostro filosofo tramite il ricorso alla nozione di mito: i linguaggi impiegati dalle tradizioni religiose sono “mitologicamente veri” nella misura in cui evocano un comportamento o atteggiamento appropriato alla Realtà, ovvero stimolano il processo di decentramento. D’Costa osserva⁴² che il ricorso alla natura mitologica delle affermazioni religiose conduce a negare loro valore cognitivo e quindi ad una posizione agnostica, non più realista; infatti tali espressioni religiose non ci dicono nulla sulla natura del divino, bensì hanno una valenza pratica, pertanto il credente si esprimerebbe tramite asserzioni prive di valenza cognitiva.

Secondariamente D’Costa nota come la concezione soteriologica di Hick sia minata alla base dall’inconoscibilità della realtà divina che rende incomprensibile il tipo di relazione che si instaura tra percorsi soteriologici e natura del Reale. I problemi sollevati sono numerosi. Innanzitutto, la nozione di salvezza/liberazione è assai vaga e lascia aperta la questione circa «the *basis* for the *recognition* of what *constitutes* a turning from “self-centredness to Reality-centredness»⁴³. La vaghezza insita nella definizione di processo soteriologico offerta da Hick lo rende applicabile a differenti percorsi e mete, tuttavia rimane problematico comprendere in che cosa consista tale trasformazione esistenziale e verso che cosa essa sia diretta.

A ben vedere il problema non riguarda solo la natura stessa del processo soteriologico, bensì il rapporto tra Reale in sé e i vari percorsi salvifici/di liberazione. Hick, rilevando nei diversi cammini soteriologici una serie di comportamenti ed insegnamenti simili (abbandono dell’egocentrismo, apertura verso l’altro, solidarietà ecc.) deduce l’esistenza di una meta comune verso la quale essi sarebbero diretti. Tuttavia una somiglianza a livello pratico tra vie soteriologiche non implica un *unicum* a livello ontologico, Hick confonde una somiglianza pratica con un’identità ontologica a causa della sua impostazione kantiana, che lo conduce a compiere un salto indebito dalla dimensione fenomenica a quella noumenica, presupponendo l’esistenza di un unico centro attorno al quale ruotano le diverse concezioni soteriologiche.

Scrivendo D’Costa a proposito del processo di decentramento formulato da Hick:

It, perhaps too easily, identifies a common *phenomenological* or *psychological* process and mistakes it for an *ontological* similarity. It confuses a similar *process* with a common *goal*. It also assumes that there is a neutral position or common bank of acceptable criteria for defining and recognizing salvation which are not ultimately founded and grounded within a specific paradigmatic basis – and therefore are acceptable to all⁴⁴.

La replica di Hick all’accusa di agnosticismo trascendentale mossa da D’Costa non coglie il nesso problematico tra natura ineffabile del Reale *an sich* e processi soteriologici, limitandosi a sottolineare la necessità di postulare una Realtà Ultima transcategoriale al fine di garantire oggettività alle esperienze religiose umane, che altrimenti risulterebbero puramente illusorie. Scrive Hick:

But this does not mean that the concept of the Real is a mere blank. It is the concept of the inexperienceable and indescribable ground of the range of human religious experience in so far as this is more than purely human projection. The Real is that which there must be if this range of experience is not *in toto* delusory. We thus postulate the noumenal Real as our way of affirming that the religious experience of humanity is our response – always historically and culturally conditioned – to a transcendent Reality⁴⁵.

Seppure sia comprensibile, all’interno dell’impostazione di Hick, ribadire la necessità di postulare un centro ontologico e soteriologico che sia alla base della nostra esperienza religiosa, il problema della relazione di tale centro con i diversi percorsi soteriologici rimane: se non ci è consentito conoscere, almeno parzialmente, il Reale in sé – fondamento del processo salvifico – come si può parlare del processo stesso? Che senso ha un processo diretto verso una Realtà del tutto sconosciuta?

3.2. L’isolamento del Reale *an sich* rispetto ai fatti religiosi

⁴² Cfr. *ivi*, p. 6-7.

⁴³ *Ivi*, p. 12.

⁴⁴ *Ivi*, pp. 13-14.

⁴⁵ J. Hick, «Reply» in *ivi*, p. 26

L'alterità assoluta del Reale *an sich* lo protegge da qualunque pretesa cognitiva umana di conoscere la sua vera essenza e quindi di possederlo in esclusiva, tuttavia il pericolo è quello di vanificare i cammini salvifici/di liberazione proprio in quanto orientati verso qualcosa di totalmente altro.

A tale proposito torna utile riportare, tra le obiezioni sollevate da George Mavrodes⁴⁶, la seguente:

He [Hick] postulates something which is neither good nor evil, neither purposive nor non-purposive and of course Hick's Real is not loving, not powerful, not wise, not compassionate, not gentle, not forgiving. The Real does not know me (or anyone else), does not care about me (or anything else), and so on. The Real did not create the world, did not design the world, does not sustain the world, and will not bring the world to an end. What in the world does the Real have to do with anything which happens in the world? Why would anyone suppose that it 'accounts' for any fact at all, religious or otherwise?⁴⁷

La critica di Mavrodes sottolinea come la natura del Reale in sé lo isola completamente entro una dimensione ontologica, cognitiva ed etica irraggiungibile, tanto che ogni affermazione su di esso risulterebbe vuota, rendendo la postulazione di una Realtà ineffabile inutile ai fini di spiegare i fatti religiosi. Il limite non riguarda solo la sfera cognitiva – ovvero il problema di come si possa affermare qualcosa su di esso – ma pratica, concernente il legame del Reale *an sich* con le diverse tradizioni religiose: se al noumeno religioso non si può applicare nessun concetto – non si può dire che sia buono o malvagio, compassionevole o vendicativo, creatore del mondo o meno – allora che cosa ha a che fare con le religioni, con l'uomo? La vita di molti grandi uomini e di santi nella storia di tutte le religioni mondiali è stata segnata dall'amore, dal coraggio, dalla compassione, stimolati dall'incontro con una Realtà Ultima che viene percepita come caratterizzata da un infinito amore, eppure il Reale di Hick non possiede nessuna qualità umanamente concepibile e quindi nemmeno l'amore o la bontà. Che rapporto può intercorrere tra le tradizioni religiose ed un Reale del tutto ulteriore rispetto alle loro concezioni?

La risposta di Hick all'obiezione di Mavrodes si concentra ancora una volta sul processo che lo ha condotto a postulare il Reale:

To see the function and value of the concept of the Real we need to see how it arises. If we hold that human religious experience, in its variety of forms, is not purely projection, but is at the same time a response to transcendent reality, it is clear that its validity does not consist in any one of its direct objects – the Christian or the Jewish or the Muslim or the Vaishnavite or the Shaivite or any other specifically characterized God – being the ultimate reality, since they cannot possibly all be. And so we are led to postulate a more ultimate reality, 'the Real', of which they are all manifestations to human consciousness, receiving their specific forms by different human religious mentalities integral to different cultural ways of being human⁴⁸.

Eppure ribadire le ragioni alla base del pluralismo non risolve il problema dell'ineffabilità del Reale: un conto è la necessità di postulare un centro attorno al quale far ruotare le religioni, un altro è sostenere che tale centro sia totalmente ineffabile. Replica Mavrodes a Hick:

Since we know nothing positive about this postulated Real, we have no handle on how it might be related to any fact in the world. The postulation of a Real of this sort cannot be rationally justified by suggesting that it accounts for the religious phenomena in the world or, for that matter, any other phenomena whatever⁴⁹.

3.3. La distanza onto-etica del Reale *an sich*

A mio avviso la questione cruciale riposa nella distanza onto-etica del Reale *an sich* rispetto alle sue manifestazioni fenomeniche, il suo trovarsi in una sfera ontologica ed etica totalmente inaccessibile all'uomo, *immensamente* distante. Hick ammantava il Reale di un'invulnerabilità che lo preserva da ogni interpretazione esclusivista ed inclusivista, ma a che prezzo? La dimensione soteriologica, cuore pulsante del pluralismo, perde il suo significato, se rapportata ad una Realtà Ultima del tutto inaccessibile all'uomo.

⁴⁶ G. Mavrodes, «Responses and Discussion» in *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., pp. 62-68 e 72-75.

⁴⁷ Ivi, pp. 67.

⁴⁸ Ivi, p. 71.

⁴⁹ Ivi, p. 74

Il filosofo definisce il percorso soteriologico come il passaggio dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale, una trasformazione che comporta l'abbandono delle proprie istanze egoistiche per abbracciare un atteggiamento di apertura verso gli altri. Questa "metamorfosi" interiore si fonda sul riconoscimento della natura del Reale come benevola, altrimenti che senso avrebbe ricentrare la propria esistenza alla luce di una Trascendenza avvertita come totalmente ulteriore sia a livello ontologico che etico? Che valore avrebbe un cammino salvifico diretto verso una Realtà Ultima irraggiungibile nella sua ineffabilità?

Hick stesso ammette che le grandi tradizioni religiose mondiali considerano il divino come benigno in relazione all'uomo e sono caratterizzate da un ottimismo cosmico⁵⁰, il quale riconosce la transitorietà e la miseria della condizione umana, ma ammette anche la possibilità di un'esistenza migliore, illimitata, vissuta in autentica relazione con quella Trascendenza che è alla base di tutto l'universo. Al contempo, però, il nostro filosofo rifiuta di considerare il Reale *an sich* come benevolo o buono in sé, perché queste qualità sono concezioni umane e non appartengono alla natura del Reale:

Benign and also good – together with our other value terms – are human conceptions. They apply within human life, and they apply to the range of divine phenomena which we have ourselves partially constructed; but not to the ultimate noumenal reality in itself⁵¹.

È solo dal nostro punto di vista che il Reale viene considerato come benevolo; infatti è possibile che altre creature lo esperiscano in maniera differente, per esempio come malvagio o moralmente neutrale:

Our human nature, with its range of concepts and languages, is such that *from our point of view* the Real, experienced in a variety of divine phenomena, is benign, good. But there may possibly be other kinds of creature which also make a benign/malign distinction in relation to themselves, but by whom the Real is experienced as hostile, not good, but evil; and others again by whom it is experienced as morally neutral.⁵²

Hick a questo proposito utilizza il termine "multipercettibilità"⁵³ per esprimere la molteplicità di interpretazioni ed esperienze possibili del Reale. Sorge qui una domanda: in questa situazione di multipercettibilità, come fa il filosofo a sapere che le tradizioni religiose sono una risposta autentica al Reale? La risposta è il già citato criterio soteriologico, secondo cui il valore di una religione si misura in base alla sua capacità di promuovere un movimento salvifico diretto verso la Trascendenza. Ammettiamo, per ipotesi, che esistano delle creature non umane ma aperte alla Realtà Ultima che esperiscano tale Realtà come malvagia e votata all'odio; coerentemente con la loro esperienza, esse potrebbero sviluppare dei sistemi "religiosi" volti all'odio, alla distruzione, al ribaltamento della regola aurea. A questo punto Hick non potrebbe far altro che sostenere che anche questi sistemi "religiosi" sono autentiche risposte al Reale, in quanto coerenti con il loro esperire la Realtà Ultima come malvagia. Naturalmente il filosofo è ben lungi dall'appoggiare simili visioni, eppure la sua teoria della multipercettibilità del Reale lo conduce in questo vicolo cieco. Potrebbe uscirne affermando che religioni basate sull'odio e la malvagità non sono autentiche risposte al Reale, perché non rispettano il criterio soteriologico e non promuovono un percorso di liberazione; ma tale criterio non si fonda sulla natura del Reale in sé, considerata come buona, bensì sulla percezione che gli uomini hanno di esso, una percezione del tutto umana e parziale. Il Reale rimane totalmente altro rispetto a queste concezioni. Il cammino salvifico verso la salvezza, il richiamo alla riflessione sui frutti morali e spirituali delle religioni risultano compromessi dall'ineffabilità del Reale. Sicuramente questa torre d'avorio rende il pluralismo immune da ogni pretesa esclusivista od inclusivista, ma rende del tutto inefficace il percorso soteriologico: dove è diretta la trasformazione soteriologica? Perché parlare di religioni come spazi soteriologici, se il Reale non è in sé benigno?

Tale critica è condivisa anche da Brad Seeman⁵⁴, il quale accusa il Reale noumenico di Hick di "discontinuità" onto-etica:

⁵⁰ Cfr. J. Hick, *An Interpretation of Religion*, cit., pp. 56-57; *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p.86.

⁵¹ Id., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, cit., p. 86.

⁵² Ibid.

⁵³ Ivi, p. 87.

⁵⁴ B. Seeman, *What if the Elephant Speaks? Kant's Critique of Judgment and an Übergang Problem in John Hick's Philosophy of Religious Pluralism*, in «International Journal for Philosophy of Religion», vol. 54, n. 3, 2003, pp. 157-174.

Hick's bridging problem arises when we try to understand what, if any, connection there is between the noumenal Real and the various phenomenal personae and impersonae. Let's call it the problem of "onto-ethical discontinuity"⁵⁵.

L'ineffabilità del Reale *an sich* non ci permette di conoscere quale connessione esso abbia con le varie interpretazioni elaborate dalle tradizioni religiose, pertanto tra il piano ontologico, del tutto inaccessibile all'uomo, e il piano etico, è presente una discontinuità che non rende possibile giustificare l'adeguatezza o meno di una data risposta religiosa al Reale in sé. Infatti, visto che non è possibile fare affermazioni sul Reale noumenico – del tipo "il Reale è buono in sé" – come facciamo a sapere che le risposte basate sull'amore, sulla compassione sono risposte appropriate, mentre quelle ispirate dalla violenza e dall'odio non lo sono? Scrive Seeman:

Hick's noumenal Real is rendered completely passive and non-communicative. There is nothing in this noumenal Real to resist human constructions, thus allowing any phenomenal construction an equal claim *prima facie* to be responding authentically to the Real. [...] What reason do we have to think that phenomenal personae or impersonae that are good are more closely representative of the noumenal Real than those that are evil?⁵⁶

Secondo l'autore Hick utilizza una strategia simile a quella già impiegata da Kant nella *Critica del Giudizio*, denominata "heautonomous solution": la nostra natura umana ci porta a considerare il Reale noumenico *come se* fosse buono, nonostante non ci sia consentito conoscere la sua essenza né fare affermazioni su di essa. Qualunque affermazione sulla natura del Reale *an sich* non ci dice nulla su di esso, bensì su di noi, sulle nostre necessità epistemologiche:

[...] it is clear that he [Hick] is committed to a heautonomous solution. We must subjectively take up a stance with respect to the noumenal Real in which our human nature compels us to view the noumenal Real *as if* it were good. Any human affirmation about the goodness of the noumenal Real is strictly self-reflexive: it says something about us, and nothing about the noumenal Real outside us.⁵⁷

Per Seeman sia Kant che Hick devono risolvere lo stesso problema di transizione (*Übergang*), ovvero devono colmare lo sconfinato baratro che separa il noumeno dal fenomeno; entrambi sostengono un realismo ontologico centrato sulla nozione di ricettività umana e di noumeno, ma negano a quest'ultimo ogni forza epistemologica. L'uomo è genuinamente aperto e ricettivo a ciò che va oltre l'umano stesso, eppure tale ricettività non può condizionare in nessun senso le capacità "costruttive" e di elaborazione della conoscenza umana, non può indirizzarle verso una certa interpretazione. La sensibilità si limita a fornire il "contenuto", i dati sensibili, alla conoscenza, altrimenti essa non sarebbe più una facoltà passiva, bensì epistemologicamente attiva, con il potere costitutivo di dare forma ai fenomeni. Ma se c'è una autentica ricettività a qualcosa, come facciamo a sapere se ciò a cui siamo ricettivi coopererà con le nostre esigenze cognitive? Cosa ci assicura che i dati dell'esperienza sensibile siano sufficientemente ben organizzati da poter applicare loro i nostri concetti?

Nella terza *Critica* Kant offre come possibile soluzione della spinosa questione il principio di finalità: il giudizio riflettente giudica la natura *come se* avesse uno scopo, considerandola sotto una prospettiva teleologica, nonostante siffatto principio finalistico non faccia parte della natura in quanto tale, bensì appaghi una esigenza cognitiva della nostra facoltà di giudizio. Per poter conoscere le leggi empiriche sottese ai fenomeni naturali e la loro sistematicità in un'unità coerente, la facoltà di giudizio applica ai prodotti della natura e alla natura nella sua totalità il concetto di fine, così da soddisfare la duplice esigenza umana di specificità e di unità del molteplice.

Analogamente Hick propone di considerare il Reale in sé *come se* fosse buono/amorevole/compassionevole, nonostante non ci siano basi oggettive per sapere se ciò a cui siamo ricettivi sia realmente tale, semplicemente la suddetta considerazione sorge da una nostra necessità epistemologica. Essa rivela qualcosa sulla nostra costituzione cognitiva e sull'effetto che ha il noumeno religioso su di noi. Tuttavia la soluzione del "come se" non sembra essere soddisfacente: il richiamo ad un principio regolativo, che nulla ci dice del rapporto tra dimensione noumenica e dimensione fenomenica,

⁵⁵ Ivi, p. 162.

⁵⁶ Ivi, p. 163.

⁵⁷ Ivi, p. 168.

ma fa solo riferimento ai bisogni cognitivi umani, non è in grado di colmare la distanza che separa i due ambiti.

4. Conclusioni

Questa breve analisi ha mostrato come l'ineffabilità del Reale *an sich* esponga il pluralismo di Hick al rischio di rendere privi di un fondamento e di un fine adeguati i percorsi soteriologici promossi dalle tradizioni religiose mondiali.

In primo luogo fondare tali cammini salvifici su una Realtà del tutto inconoscibile li depriva di un sostegno etico-ontologico solido, in quanto ogni pretesa conoscitiva – e di conseguenza di riflessione etica – si scontra con la natura transcategoriale del fondamento. L'impossibilità di poter affermare qualcosa sul Reale in sé ha, infatti, non solo implicazioni in campo gnoseologico, ma anche etico-spirituale: il cammino di decentramento richiede una trasformazione a livello etico e spirituale che si basa sull'idea che la Realtà Ultima *sia* il Bene, non semplicemente il frutto di una interpretazione umana potenzialmente illusoria o fallace; radicare questa trasformazione su un principio totalmente inconoscibile significa lasciarla senza i presupposti necessari per avviare la trasformazione stessa poiché nulla ci assicura che il Reale sia anche solo parzialmente conforme alla nostra esperienza di esso. Quale supporto può offrire una Realtà Ultima che non condivide nulla con le esperienze religiose umane e quindi con le rispettive vie di salvezza?

Il problema si complica ulteriormente se si guarda alla direzione dei percorsi soteriologici: il Reale in sé è sia meta che fondamento, questo significa che non solo i cammini salvifici hanno come sostegno un principio del tutto ulteriore, ma anche che sono teleologicamente orientati verso un fine sconosciuto; ne consegue che il processo di decentramento insito in tali percorsi risulta privo di senso, proprio in quanto privo di uno scopo almeno parzialmente comprensibile. Infatti non è affatto chiaro quale sia il significato di un cammino salvifico diretto verso una Realtà che nulla ha a che fare con i valori, i principi, gli ideali custoditi ed espressi dal cammino stesso: che senso ha avviare un percorso di salvezza o di liberazione se esso è diretto verso un'Ulteriorità immensamente distante a livello ontologico ed etico?

Si potrebbe obiettare che il movimento di trasformazione dall'essere centrato su di sé all'essere centrato sul Reale trova il proprio sostegno nella regola aurea, principio etico che secondo Hick si trova inscritto in noi *a priori*; pertanto il processo di decentramento ha un suo senso e un suo significato in quanto fondato su questo suprema norma etica che è indipendente rispetto alla sfera religiosa e al riferimento ad una Realtà Ultima. In replica a tale obiezione va ricordato che, seppur il nostro filosofo, come abbiamo visto, ribadisca che la regola aurea rappresenta il nucleo etico essenziale comune alle grandi tradizioni religiose, egli sottolinea anche che esse la reinterpretano alla luce della propria esperienza della Realtà Ultima, inserendola entro una dimensione religiosa, non più semplicemente etica. Questo significa che i diversi cammini salvifici promossi dalle fedi mondiali sono il frutto di una rielaborazione in chiave religiosa della regola aurea e trovano il proprio fondamento nel Reale, non nella regola stessa, considerata secondo i casi espressione della volontà di Dio, modalità di relazione con la Trascendenza, via che conduce alla liberazione ecc. Infatti il rispetto di questa norma etica viene proposto come criterio per valutare la capacità soteriologica di una religione, ovvero come elemento distintivo all'interno del processo di decentramento, non come fondamento del processo stesso.

Un'ulteriore obiezione si concentra sulla distinzione tra interpretazioni del Reale e Reale in sé: i differenti cammini salvifici non sono vani e neppure privi di senso in quanto si basano sulle esperienze religiose delle diverse fedi e sono diretti verso specifiche mete, frutto dell'elaborazione di siffatte esperienze del Reale. I singoli percorsi soteriologici si fondano su e sono orientati ognuno verso una particolare concezione del Reale, la quale varia a seconda della cultura di appartenenza e delle rispettive categorie religiose tramite cui si interpreta la Realtà; ad esempio il cristiano trova la salvezza e radica il proprio percorso di redenzione sulla grazia e l'infinito amore divino espressi in Cristo. In replica a tale osservazione, in primo luogo va sottolineato che, in accordo con questa prospettiva, i percorsi soteriologici avrebbero come fondamento delle esperienze umane, fallibili, conflittuali, potenzialmente illusorie; tale visione si espone inevitabilmente all'accusa di relativismo e soggettivismo. L'esperienza del cristiano differisce da quella del buddista, se ognuna trova sostegno e si dirige verso un principio diverso, la logica stessa del pluralismo di Hick crolla, dato che si prefigge di offrire un unico fondamento ed una sola meta ultima valida per tutte le religioni. Inoltre il nostro filosofo sostiene una forma di realismo critico secondo cui, sottesa alle diverse esperienze religiose, si trova una Realtà Ultima transcategoriale, condizione di possibilità di ogni esperienza religiosa e meta unica a livello soteriologico. Di conseguenza il fondamento

e il fine ultimo dei percorsi soteriologici rimane il Reale *an sich*, le varie visioni soteriologiche con le loro divinità o realtà impersonali e le loro mete sono interpretazioni fenomeniche, parziali e limitate di tale Realtà; pertanto il cammino salvifico del cristiano, anche se interpretato in accordo con le categorie dell'esperienza religiosa cristiana, si radica su un fondamento dalla natura ineffabile che rappresenta anche il fine del percorso stesso.

Infine si potrebbe obiettare che, anche se i percorsi soteriologici sono in ultimo fondati su e diretti verso un principio transcategoriale, questo non elimina l'efficacia dei percorsi stessi, testimoniata dalle persone che vi aderiscono e dagli evidenti risultati in campo etico e spirituale. In altre parole, anche se il fondamento e la meta dei cammini di liberazione rimangono ineffabili, i percorsi in sé rimangono validi a livello pratico, prova ne sono i frutti morali e spirituali che essi producono. Questa obiezione mette in luce il valore delle religioni intese come spazi soteriologici, tuttavia sottolineare gli importanti esiti che l'adesione ad esse comporta non fa che acuire il problema: proprio in quanto milioni di persone ogni giorno attuano un faticoso percorso di decentramento, tale percorso dovrebbe avere un fondamento e un fine che lo sostengano adeguatamente. I credenti delle diverse fedi, quando decidono di aderire ad un preciso cammino salvifico, ritengono di farlo alla luce di una Realtà Ultima considerata buona o il Bene; per loro non si tratta di una semplice interpretazione o percezione fallibile e illusoria, ma di un principio oggettivo sul quale sono disposti a ricentrare la propria esistenza.

In conclusione all'ipotesi pluralista di Hick va riconosciuto il merito di offrire una visione del rapporto tra religioni stimolante, che non si appiattisce su un superficiale invito alla cooperazione privo di motivazioni razionali, ma è frutto di una seria riflessione filosofica incentrata sul ripensamento della distinzione kantiana fenomeno-noumeno e finalizzata alla promozione del dialogo interreligioso in vista della solidarietà reciproca. D'altra parte la postulazione di un Reale noumenico espone il pluralismo ai problemi affrontati sopra, minando alla base la concezione stessa delle religioni come spazi soteriologici e i loro relativi percorsi.

Bibliografia

- W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991 (1°ed. 1962).
- G. D'Costa, «John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution», in H. Hevitt (a cura di), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick*, Palgrave MacMillan, Londra 1991, pp. 3-16.
- J. Hick (a cura di), *The Myth of God Incarnate*, SCM, Londra 1977.
- J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, Palgrave Macmillan, Londra 1985.
- J. Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, Londra 1989.
- J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, Oneworld, Oxford 1993 (1°ed. 1973).
- J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, Londra 2001.
- J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster John Knox Press, Londra 2005 (1° ed. 1993).
- J. Hick, *Faith and Knowledge: A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2009, (1° ed. 1957).
- K. Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis Verlag, Zurigo 1949; A. Guadagnin (a cura di), *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.
- G. Mavrodes, «Responses and Discussion» in J. Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave Macmillan, Londra 2001.
- K. Rahner, «Cristianesimo e religioni non cristiane» in *Saggi di antropologia soprannaturale*, San Paolo Edizioni, Roma 1965, pp. 533-571.
- B. Seeman, *What if the Elephant Speaks? Kant's Critique of Judgment and an Übergang Problem in John Hick's Philosophy of Religious Pluralism*, in «International Journal for Philosophy of Religion», vol. 54, n. 3, 2003, pp. 157-174.
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical investigations*, G.E.M. Anscombe e R. Rhees (a cura di), Oxford, Blackwell 1953; trad. it di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1963.