

Marco Damonte

DIALOGO INTERRELIGIOSO, EPISTEMOLOGIA ANALITICA DEL DISACCORDO E ALCUNI MODELLI MEDIEVALI

Riassunto

Quando ci si riferisce al dialogo spesso si presuppone un contesto pubblico di discussione in cui sia necessario e urgente arrivare a un compromesso che assicuri un accordo tra i diversi interlocutori e che garantisca la pace sociale. Anche il dialogo interreligioso è prevalentemente concepito in quest'ottica, anche perché è nato storicamente nell'epoca moderna come tentativo di arginare la violenza derivante dalle guerre di religione. La prospettiva, invece, cambia se si considerano gli aspetti epistemologici del dialogo. Suggesto di analizzarli a partire dalla cosiddetta *epistemologia del disaccordo*, sorta in ambito analitico. In questo contesto le diverse credenze religiose possono essere considerate legittime e il dialogo tra pari epistemici diventa fruttuoso al di là della convergenza delle opinioni. Dopo aver analizzato la posizione sul disaccordo religioso difesa da Helen De Cruz, mostrerò come essa può essere corroborata da ciò che è stato realizzato in alcuni scritti medievali. Prenderò in considerazione l'*Utilità del credere* di Agostino, *L'inizio della retta guida* di Al-Ghazali, il *Perché un Dio uomo?* di Anselmo, *La guida dei perplessi* di Maimonide e il *Sulle ragioni della fede ad un cantore antiocheno* di Tommaso. Questa analisi consente di individuare un *paradigma medievale* per il dialogo interreligioso interessante nel dibattito contemporaneo, in quanto capace di superare, da un lato, gli esiti violenti impliciti in un razionalismo che pretende di assolutizzare una verità religiosa rispetto alle altre e, dall'altro, gli esiti scettici di una posizione legata alla nozione di incommensurabilità. Rendere ragione della propria fede religiosa senza pretendere che il proprio interlocutore vi aderisca e impegnarsi in una conoscenza vicendevole che lasci in una condizione di disaccordo possono essere annoverati tra gli scopi del dialogo interreligioso.

Parole chiave

Dialogo interreligioso, epistemologia del disaccordo, storia della filosofia medievale, credenze religiose, teologia naturale.

Abstract

When we refer to a dialogue a public context of discussion is often assumed (1) in which it is necessary and urgent to reach a compromise which can bring together between the interlocutors, and (2) which can guarantee social peace. Even the interreligious dialogue is conceived the same way, because during the Modern Age it was historically and formally born as an attempt to stem the violence provoked by religious wars. This perspective, on the other hand, changes if we consider the epistemologic aspects of a dialogue that I suggest we can start analyzing from the so-called disagreement epistemology, which arose in the current analytic field. In this context, different religious beliefs can be appreciated as legitimate and so the dialogue between epistemic peers becomes fruitful beyond the convergences of opinions. After analyzing Helen De Cruz's position on religious disagreement, I will show how it can be strengthened through what some medieval writings have achieved. I will consider the usefulness of Augustine's *The Advantage of Believing*, Al-Ghazali's *The Beginning of Guidance*, Anselm's *Why God Became Man*, Maimonide's *The Guide for the Perplexed* and Aquinas' *About the Reasons on Faith to an Antiochenun Scholar*. This analysis identifies a *medieval paradigm* for interreligious dialogue which is still interesting in our time. In particular, it is able to overcome, on one side, the violent outcomes of a rationalism which pretends to insist blindly on a specific religious truth and, on the other side, the skeptical outcomes of a position linked to the notion of incommensurability. Carrying reasons to one own faith (1) committing in a reciprocal comprehension which admits a disagreement and (2) without expecting the adhesion of the interlocutor can be counted among the goals of a successful interreligious dialogue.

Keywords

Interreligious dialogue, disagreement epistemology, history of medieval philosophy, religious beliefs, natural theology.

1. Dialogo preliminare sul dialogo (interreligioso)

Nella misura in cui il termine *dialogo* è prepotentemente entrato nel dibattito pubblico e nell'uso comune, ritengo opportuno ricordare come la sua accezione filosofica abbia delle connotazioni particolari che dovrebbero essere definite, o, almeno, discusse, e dei presupposti che meritano di essere esplicitati¹. Nel contesto italiano contemporaneo² la *filosofia del dialogo* ha una origine precisa nell'omonimo libro di Guido Calogero³ pubblicato agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso. In quel testo Calogero mostrava come il dialogo sia l'unico principio morale possibile, in quanto qualunque tentativo di contraddirlo comporta un orizzonte comunicativo. La rilevanza del dialogo e, per così dire, il suo spessore logico ed ontologico, possono far derogare all'aspetto della persuasione, fino a giustificare l'uso della coercizione, così da potersi istituzionalizzare in una costituzione democratica. La proposta di Calogero, anche se il riferimento a questo autore non è sempre diretto, chiarisce l'orizzonte speculativo, spesso implicito, in cui la filosofia del dialogo si staglia: quello della morale e della politica. Questo orizzonte, entrato a far parte della cultura italiana grazie a Norberto Bobbio⁴, ha determinato lo stretto nesso di natura analogica tra filosofia del dialogo interreligioso e filosofia del dialogo interculturale, nella convinzione che la disposizione al dialogo e l'approccio razionale debbano essere considerati atteggiamenti complementari piuttosto che in contraddizione in vista della costruzione di una società migliore⁵.

Tale orientamento si ritrova anche nei testi specifici sul dialogo interreligioso scritti da chi è parte in causa, cioè da chi riflette su questi temi partendo dall'adesione a una specifica religione. Nel concreto, i teologi stessi o chi si confronta con i testi del magistero cattolico, utilizza senza remore queste categorie, rendendole una chiave ermeneutica affidabile e consolidata. Eccone un esempio:

a mio parere il dialogo interreligioso e interculturale può essere visto come un mezzo per vivere in un mondo proattivo nel contesto di pluralismo religioso e culturale, ma bisogna anche pensarlo come metavalore. Infatti lo spirito e la spiritualità del dialogo, che devono essere alimentati, richiedono una profonda "conversione" all'altro e un superamento di pregiudizi e di stereotipi. L'incontro con culture diverse non avviene senza tensioni e conflitti. Russo sostiene infatti che lo "straniero" può incuriosirci o intenerirci, quando rimane nel suo mondo e quando noi ci sentiamo liberi di lasciarci coinvolgere. Al contrario, incute paura se entra nella dimensione ordinaria della nostra vita e se avvertiamo che non possiamo sottrarci alla sua presenza e che in qualche modo possa rappresentare una minaccia alla nostra stessa identità. È attuale un risveglio d'identità religiose forti che, se assottigliate, possono diventare pretesto di conflitti e di discriminazione. In particolar modo, la forte domanda d'identità che attraversa l'Europa nasce dal timore di uno "scontro di civiltà" con l'Islam e dall'incapacità di gestire i cambiamenti sociali e culturali che gli stati laici devono affrontare. Qui la comunità cristiana assume un ruolo importante nel contrastare la deriva di un'idea di scontro di civiltà, in quanto dovrebbe aver acquisito la consapevolezza che l'"altro" nella sua diversità non è una minaccia dalla quale stare in guardia, ma una possibilità di confronto e di arricchimento reciproco. Nello stesso tempo questo urgente bisogno e questa domanda di dialogo non sono accompagnati da approcci specifici e competenti. Il risultato è che il *dialogo* è diventato una parola di moda, il più delle volte usata in maniera impropria. Si parla diffusamente di dialogo ma spesso con l'intento che il proprio punto di vista sia accettato o imposto in un modo *politically correct*: una sorta di pragmatismo pensato al fine di un raggiungimento dei propri interessi. Questa interpretazione erronea dalla parola *dialogo* viene trasferita anche al dialogo interreligioso. In realtà, alla fine questo termine entra a far parte del linguaggio comune senza che se ne colga tutta la rilevanza, né che

¹ Come ha ben mostrato Celada Ballanti proprio il mutamento della nozione di dialogo e della funzione ad esso riservata determina le *migrazioni* e le *metamorfosi* della *parabola dei tre anelli* nelle diverse epoche in cui è stata ripresa: cfr. R. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.

² Cfr. P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 288-290.

³ Cfr. G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.

⁴ Cfr. M. Quaranta, *Norberto Bobbio nella filosofia italiana del secondo Novecento*, in G. Polizzi (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, ETS, Pisa 2019, pp. 51-63.

⁵ Cfr. M. Sghirinzetti, *Ragionare tra le differenze. Per un'etica del dialogo interculturale*, ETS, Pisa 2014 e A. Fabris, *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, EMP, Padova 2011.

se ne viva lo spirito della prassi. È necessario dunque superare una retorica del dialogo che non porta a nessun risultato o cambiamento⁶.

La dimensione etica e quella politica, per quanto centrali, non esauriscono però le questioni che concernono il dialogo nelle sue più articolate sfaccettature. Tra di queste, una che ha determinato la mutazione delle forme dialettiche della filosofia analitica del dialogo interreligioso, concerne il rapporto tra dialogo e verità proposizionale. Nello specifico, la filosofia analitica della religione si è fatta carico dell'esistenza della pluralità delle religioni intese come sistemi di credenze a cui prestare assenso e si è interrogata su che cosa comporti il conflitto tra credenze diverse, sia sul piano ontologico (quale realtà corrisponde alle diverse espressioni linguistiche circa il divino?), sia su quello epistemologico (la molteplicità di credenze religiose talvolta incompatibili l'una con l'altra inficia la legittimità epistemica del ritenere una vera rispetto alle altre?). Il dibattito, sviluppatosi a partire dall'ultimo ventennio del secolo scorso, si è cristallizzato su quattro posizioni: il naturalismo (tutte le credenze religiose sono false in quanto proiezioni di desideri o paure umane), il pluralismo (le religioni sono espressione di una Realtà ultima che ciascuna esprime in modo imperfetto), l'esclusivismo (solo le credenze di una religione possono essere ritenute vere) e l'inclusivismo (le credenze di religioni diverse sono ugualmente vere)⁷. La complessità della discussione così impostata ha comportato una sofisticazione argomentativa tale da farle correre il rischio di una certa sterilità, tanto che in anni più recenti sono sorte prospettive esplicitamente alternative a queste quattro posizioni. Per limitarmi al contributo offerto dagli autori analitici italiani, possono essere identificate due posizioni. La prima consiste nel mostrare come il significato delle credenze religiose sia irrimediabilmente inficiato da una imprescindibile vaghezza semantica e da una ambiguità propria del contesto⁸; la seconda dal ritenere meglio argomentabile un *pluralismo anedottico* presentato come una prescrizione metodologica (*se non sei d'accordo, allora cerchiamo insieme!*) centrata sul riconoscimento che i diversi attori del dialogo interreligioso sono esseri umani dotati delle medesime capacità cognitive⁹. L'estenuante confronto tra naturalismo, pluralismo, esclusivismo ed inclusivismo, tutt'ora in corso, ha comunque messo in luce alcuni aspetti significativi che non andrebbero sbrigativamente elusi rinunciando al confronto tra credenze religiose. Innanzitutto, l'attenzione agli aspetti epistemologici ha portato a considerare la diversità religiosa *neutra* rispetto alla verità delle credenze di una specifica religione (in altri termini: il pluralismo religioso non rappresenta uno *sconfiggitore epistemico* per determinate credenze religiose); per converso, l'analisi epistemica delle credenze religiose e dei meccanismi cognitivi che le realizzano consentono di considerare epistemicamente valide credenze religiose diverse (detto in altre parole: dal punto di vista dei soggetti cognitivi, appartenenti a religioni diverse possono essere considerati pari epistemici, e, dal punto di vista delle credenze, credenze diverse sono dotate della medesima legittimità epistemica – garanzia –, il che va distinto dal loro grado di verità a livello ontologico)¹⁰. Secondariamente, ci si è resi conto che il disaccordo tra credenze religiose non riguarda tanto sistemi astratti di credenze, quanto emerge dal dialogo tra persone che dichiarano di avere una fede religiosa: ciò comporta analizzare non solo il dialogo tra le religioni, ma anche quello interno a una tradizione religiosa. Ciò consentirebbe di rendersi conto di come il disaccordo sia spesso un motore positivo e non una pietra di scandalo:

gli esclusivisti religiosi si sono concentrati eccessivamente sull'assunzione di un disaccordo religioso esterno. Se i miei argomenti sono corretti, il loro esclusivismo sembra essere fondato su una *inflexibilità* interpretativa, più che sul *rigore* logico. Certamente individui appartenenti a gruppi doxastici diversi qualche volta si contraddicono. Ma il disaccordo religioso che essi intendono approfondire è tra gruppi doxastici e non tra individui. E quando ci occupiamo della natura del disaccordo tra gruppi doxastici intenzionali, scopriamo che

⁶ Cfr. A. Bongiovanni, *Il dialogo interreligioso. Orientamenti per la formazione*, EMI, Bologna 2008, pp. 27-28; i riferimenti sono a A. Russo, *Religioni in dialogo*, ESI, Napoli 2001. Più recentemente l'autore è tornato sul tema con gli stessi accenti: cfr. A. Bongiovanni, *Educare al dialogo interreligioso. Sfide e opportunità*, Aracne, Roma 2019.

⁷ Cfr. A. Campodonico, *Pluralismo religioso e dialogo*, in A. Campodonico, M.S. Vaccarezza (a cura di), *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 175-200.

⁸ Cfr. D. Bertini, *Three Kinds of Religious Vagueness*, in «Dialegethai», n. 20, 2018.

⁹ Cfr. D. Bertini, *Anecdotal Pluralism, Total Evidence and Religious Diversity*, in «Philosophia», 2020, pp.1-19.

¹⁰ Cfr. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000; trad. it. di R. Di Ceglie, *Garanzia della fede cristiana*, Lindau, Torino 2014. Ritengo questo testo una difesa ormai classica della posizione esposta. Esso è purtroppo trascurato dalla letteratura secondaria in merito perché il suo autore viene annoverato tra gli esponenti dell'esclusivismo in base ad altri suoi scritti.

esso è più indeterminato rispetto a quello tra individui. Questa indeterminatezza deriva dal fatto che anche il disaccordo religioso interno (ad esempio come interpretazione) esiste. Pertanto, i filosofi della religione non dovrebbero così frettolosamente dare per scontato che ci sia una incompatibilità tra le credenze di due diversi gruppi religiosi. Inoltre, l'indeterminatezza delle credenze di gruppi doxastici intenzionali apre alla possibilità di un approccio pluralista al disaccordo religioso attraverso l'esplorazione di interpretazioni alternative delle espressioni doxastiche che si suppongono conflittuali. Per dirlo in breve: i nostri conflitti doxastici con gli aderenti ad altre fedi dovrebbero spingersi a riconsiderare come noi interpretiamo la nostra stessa fede¹¹.

Infine, la discussione sulla commensurabilità o meno tra sistemi di credenze diverse, ha imposto la posizione di Wittgenstein come interlocutore imprescindibile, anche se controverso, per le questioni che riguardano il dialogo tra le religioni. Un pionieristico tentativo di fruire della riflessione wittgensteniana utilizzandola in questa direzione fu fatto da George Lindbeck. Egli, nel tentativo di superare la concezione del linguaggio religioso sia come mero espressivismo di stampo emotivo, sia come rigido designatore di valori di verità verificabili attraverso l'esperienza, propose di ricorrere ad una teoria del linguaggio inteso come manifestazione di regole, offrendo una originale interpretazione del filosofo viennese¹². Indipendentemente da Lindbeck, Putnam arrivò a conclusioni simili commentando le *Lezioni sulla credenza religiosa* di Wittgenstein:

la dottrina filosofica del non-cognitivismo non ci aiuta più della dottrina dell'incommensurabilità a capire come è fatto davvero il linguaggio religioso. Ma allora che cosa dice Wittgenstein? Credo che Wittgenstein dica (con Kierkegaard) che il discorso religioso può essere compreso, al di là della superficie, solo comprendendo la forma di vita a cui appartiene. Ciò che caratterizza quella forma di vita non sono le espressioni di credenza che l'accompagnano, ma un modo di vivere la propria vita, di regolarsi in tutte le proprie decisioni: un modo che comprende parole e immagini, ma è ben lontano dal consistere soltanto di parole e immagini. [...] Ciò che accomuna Kierkegaard e Wittgenstein è l'idea che la comprensione corretta delle parole di una persona religiosa – che si voglia o no parlare di comprendere il "significato" – è inseparabile dalla comprensione di una forma di vita religiosa, e in ciò non si tratta di comprendere una "teoria semantica", ma di comprendere un essere umano¹³.

Ciò ha ripercussioni nel campo del dialogo interreligioso:

dire che qualcosa è vero in un gioco linguistico è collocarsi al di fuori di quel gioco linguistico e fare un commento; giocare un gioco linguistico non consiste in questo. Qualunque cosa sia che ci fa desiderare di sostituire le mosse che consistono nel dire "è vero", "è ragionevole" o "è giustificato" con "è vero nel mio gioco linguistico", "è ragionevole nel mio gioco linguistico", "è giustificato nel mio gioco linguistico" (o ci fa desiderare di farlo quando ci accorgiamo che il gioco linguistico stesso non è fondato sulla Ragione) è qualcosa che ci fa desiderare di *prendere le distanze* dal nostro gioco linguistico. È come se il riconoscimento del fatto che il nostro gioco linguistico non ha una giustificazione trascendentale ci facesse desiderare di trattarlo coi guanti, o di trattarlo dal punto di vista di un metalinguaggio. Ma perché il metalinguaggio dovrebbe essere più sicuro? [...] Credo che comprenderemo meglio questa situazione se non vediamo nel relativismo una cura o una medicina per la malattia della "mancanza di fondazione metafisica", ma invece vediamo *sia* il relativismo, *sia* il desiderio di una fondazione metafisica come manifestazioni dello stesso male¹⁴.

Proprio in questo filone si sono inseriti alcuni approfondimenti a partire dall'influente articolo di Robert Fogelin del 1985¹⁵ dove venivano distinti due tipi di disaccordo: uno *profondo* e uno *lieve*. Alla luce dei più recenti studi di Wittgenstein che ridimensionano il ruolo dell'incommensurabilità all'interno della sua teoria dei giochi linguistici e, soprattutto degli studi sulla nozione di *forma di vita*

¹¹ D. Potter, *Religious Disagreement: Internal and External*, in «International Journal for Philosophy of Religion», n. 74, 2013, p. 31 (qui come altrove, se non diversamente indicato, la traduzione è mia).

¹² Cfr. G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, John Knox, Louisville 1984; ed. it. a cura di G. Campoccia, C. Versino, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004.

¹³ H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard College, Cambridge 1992; trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998, p. 148.

¹⁴ Ivi, p. 169.

¹⁵ Cfr. R. Fogelin, *The Logic of Deep Disagreement*, in «Informal Logic», n. 7, 1985, pp. 1-8, poi ristampato nella stessa rivista, n. 25, 2005, pp. 3-11.

da cui i giochi linguistici stessi dipendono, il *disaccordo profondo* non porterebbe ad uno scacco di fronte al quale la speculazione deve arrendersi. Piuttosto, a fronte del disaccordo *lieve*, per discutere il quale si ricorre all'argomentazione, per quello *profondo* occorre rifarsi alla *persuasione razionale*. La persuasione infatti, insieme alla formazione, è ciò che sovrintende alla formazione dei concetti e dei giochi linguistici. Ricorrendo alla controversia tra creazionisti ed evoluzionisti come caso emblematico si può affermare:

forse potremmo dire che ciò che separa questi due approcci è una differenza nella *Weltanschauung* piuttosto che nella *Weltbild*. Infatti la *Weltbild* (per come Wittgenstein usa questo termine in *Della Certezza*) si riferisce a ciò che, in una data cultura, “nessuna persona ragionevole potrebbe mettere in discussione”, mentre la *Weltanschauung* (secondo questa interpretazione) si riferisce all'attitudine e all'impegno (non necessariamente irragionevoli) di una singola persona nei confronti della sua vita e delle sue pratiche che, attraverso una cultura, l'hanno formata e la sostengono¹⁶.

Ne segue che il disaccordo *profondo* potrebbe non risultare sanabile, ma non per questo si deve concludere che una posizione relativista risulta l'unica accettabile. La persuasione razionale infatti non mira a modificare il valore di verità di una credenza, ma a riorientare il modo di rapportarsi a un nucleo di credenze, come avviene nel caso in cui dei missionari *convertono* delle persone. David Godden e William Brenner chiosano, nella nota 75 del loro articolo, che la maggior parte dei filosofi analitici della religione non hanno saputo (o voluto) cogliere questo suggerimento wittgensteiniano proprio perché troppo impegnati nel valutare il valore di verità delle credenze religiose, anziché la loro origine e il loro ruolo.

Se davvero il sotterraneo, ma sempre più vivace interesse verso l'epistemologia delle credenze religiose, verso il ruolo che il disaccordo tra credenze riveste nel concreto di un sistema doxastico e verso la nozione di incommensurabilità in una (almeno presunta) accezione wittgensteiniana, c'è da chiedersi: tali elementi possono fornire una alternativa alla filosofia (analitica, ma non solo) del dialogo interreligioso? Nel prossimo paragrafo fornirò alcune ragioni per una risposta affermativa.

2. Il disaccordo religioso

La constatazione dell'esistenza di disaccordi legittimi, ma non risolvibili sul piano strettamente argomentativo, tra soggetti dotati della stessa dignità epistemica, ha portato alla nascita di una vera e propria sottodisciplina che, in ossequio all'iperspecialismo tipico della filosofia analitica è identificata col termine *filosofia del disaccordo*. Essa si occupa di definire la nozione di disaccordo, di chiarirne le condizioni di possibilità, di metterne in luce i presupposti (in particolare evidenziando la dipendenza dei valori di verità di una proposizione rispetto al significato, alle prospettive e al mondo), di chiarirne le conseguenze e di proporre delle tecniche per affrontarlo¹⁷. In una tra le prime raccolte sull'argomento, Peter van Inwagen aveva contribuito con un articolo sul disaccordo religioso, concludendo in maniera *tranchant*:

non voglio diventare un agnostico su tutto ciò che non sia una questione di fatti empiricamente verificabile. (E ritengo di non essere capace di farlo al pari di chiunque altro: come affermava Thoureau, né gli uomini, né i funghi crescono in questo modo). E sono anche incapace di credere che tutte le mie conoscenze siano, per così dire, irrazionali. Non voglio ascoltare questi mormorii. Ma sono incapace di reagire ad essi¹⁸.

Tralasciando l'incapacità lamentata retoricamente da van Inwagen e dipendente dall'empirismo che connota la sua filosofia, è significativo notare come questo autore abbia deciso di contribuire al volume in oggetto affrontando proprio il tema del disaccordo religioso. Tale ambito, come dichiara nell'*incipit* del suo articolo, non solo è paradigmatico, ma è proprio quello in cui la (cosiddetta) filosofia del disaccordo è nata in seno alla modernità. Non stupisce pertanto il proliferare di pubblicazioni in merito.

¹⁶ D.M. Godden, W.H. Brenner, *Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement*, in «Cogency», n. 2, 2010, p. 66.

¹⁷ Cfr. P. O'Grady, *Disaccordi legittimi*, in V. Villa, G. Maniali, G. Pino, A. Schiavello (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010, pp. 203-226.

¹⁸ P. van Inwagen, *We're Right. They're Wrong*, in R. Feldman, T.A. Warfield, *Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 2010, p. 28.

Tra di esse mi limito a segnalarne due. La prima, di James Kraft, si propone di fare il punto della situazione circa il *disaccordo religioso*, la cui nascita formale viene stabilita intorno al 2004. Essa ha il pregio di essere sintetica e di ruotare intorno a un'unica tesi di fondo:

dove ci lascia tutto ciò al fine di apprezzare una comprensione ermeneutica come l'approccio più adeguato per approcciare la diversità religiosa? Anzitutto e principalmente, dobbiamo comprendere che non c'è una posizione neutrale dalla quale comprendere e valutare le religioni, a differenza di ciò che sostengono le posizioni escludiviste e quelle inclusiviste. Ogni posizione che si possa sostenere implica presupposti (*Vorurteil*) storici e culturali che le altre non necessariamente condividono. Il pensiero umano è particolare e limitato. Sono proprio questi presupposti che forniscono l'orizzonte per comprendere le altre religioni e, nel caso di un disaccordo religioso, ciascuno necessariamente utilizza i propri presupposti storicamente derivati per compiere quello sforzo di comprendere la posizione altrui: tali presupposti sono particolari, limitati e contingenti, oltre che variabili nel tempo¹⁹.

Il disaccordo religioso, pertanto, va assunto come dimensione intrinseca e irrinunciabile del dialogo, evitando, da un lato, di dargli un peso eccessivo capace di annullare la propria credenza di partenza e, dall'altro, di sminuirlo fino a renderlo inconsistente, inefficace e privo di valore. Anche Robert Audi e John Pittard, pur da prospettive diverse, sottolineano come il disaccordo religioso esiste ed è ineliminabile perché non si possono dare criteri a priori da cui giudicare le credenze religiose, ma che ciò non comporta esiti scettici o relativistici, quanto un serio impegno a comprendere e motivare il disaccordo stesso e a gestirlo ogni volta che non sia risolvibile²⁰. A fronte del disaccordo religioso, al credente, insomma, non si deve chiedere di rinunciare alla propria credenza o di sposare una tesi scettica, quanto di essere pronto a renderne ragione a chi ne detiene una diversa, nella consapevolezza che ciò sia un valore aggiunto per la sua stessa credenza.

Se le suggestioni introdotte dalla filosofia del disaccordo applicata all'ambito religioso sono quantomeno plausibili, esse intaccano e riorientano la natura stessa del dialogo interreligioso. Per coglierne il nuovo ruolo può dunque essere opportuno guardare a forme di dialogo interreligioso che precedono l'epoca moderna. Il dialogo tra esponenti delle diverse religioni condotto nel medioevo assume qui una rilevanza inaspettata. Proprio perché questa rappresenta la tesi principale del mio contributo, ritengo opportuno approfondire le nozioni chiave del disaccordo religioso seguendo l'agile libro di Helen De Cruz che si avvale di una serie di riferimenti ad autori medievali, sulla cui pertinenza mi interrogherò nei prossimi paragrafi. De Cruz stabilisce la riflessione epistemologica entro cui la discussione circa il dissenso religioso prende l'avvio. Non si tratta di quell'epistemologia regolativa che impone regole a priori da rispettare per addivenire a credenze vere e giustificate, sia perché tale impostazione epistemologica ha mostrato tutti i suoi limiti, sia perché, nel caso delle religioni, si può fare direttamente appello alla rivelazione divina che costituisce sì la forma più alta di evidenza, ma al contempo sposta la questione del disaccordo in un ambito dove diventa speculativamente intrattabile. Il disaccordo religioso assume piuttosto valore nel contesto di una epistemologia che si occupa di come le diverse credenze vengono generate e trattate all'interno di una pratica doxastica ampia. Data per assunta la legittimità epistemica delle diverse pratiche doxastiche religiose, diventa pertinente l'interrogativo: quale pratica doxastica adottare? Da un punto di vista di *fermezza* l'interrogativo viene semplicemente eluso e consegnato all'ambito dell'assenso soggettivo incondizionato. Dal punto di vista del cosiddetto *conciliatorismo* si tratta di assumerlo in tutta la sua pertinenza ed essere pertanto disposti a rivedere e a riconsiderare le proprie credenze alla luce delle virtù epistemiche condivise con gli aderenti ad altre religioni, con particolare riferimento alla virtù epistemica dell'umiltà. Accettare il *conciliatorismo* comporta trovare uno spazio reale, autentico e sincero di confronto in cui le proprie credenze religiose vengono fatte interagire con credenze religiose alternative. Preliminarmente ciò significa ammettere che il disaccordo religioso sia trattabile da un punto di vista filosofico (una posizione di rigida incommensurabilità, al contrario, nega che tra posizioni religiose diverse possa darsi davvero disaccordo), che esso sia sensibile a una qualche forma di evidenza intersoggettiva (di cui fa parte la sfera del significato e l'appello alla realizzazione personale) e che l'appello all'evidenza privata non sia esclusivo (ovvero non pregiudichi la comunicabilità della propria esperienza religiosa). Dopo queste

¹⁹ J. Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement. A Better Understanding*, Palgrave MacMillan, New York 2012, p. 120.

²⁰ Cfr. i contributi di questi due autori in M. Bergmann, P. Kain (eds.), *Challenges to Moral and Religious Belief. Disagreement and Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2014.

precisazioni preliminari, De Cruz chiama in causa Al-Ghazali per mostrare come la principale strategia contro il disaccordo religioso non colga nel segno. Spesso il disaccordo religioso viene liquidato facendo dipendere le credenze religiose dal contesto in cui le persone si trovano, come se l'essere accidentalmente nate in una cultura piuttosto che in un'altra determinasse la verità delle rispettive credenze. Le credenze, comprese quelle religiose, sono sì condizionate dall'educazione, dall'appartenenza a una comunità, da un certo conformismo, ma tutto ciò non preclude né la verità effettiva di quelle credenze, né la possibilità di modificarle o, addirittura, cambiarle. Il fatto che ogni credenza sia contestualizzata non la rende per ciò stesso arbitraria, relativa o non giustificabile nel confronto con credenze sorte in ambiti diversi. Anzi:

benché la casualità di dove e quando siamo nati conduca all'obiezione dell'arbitrarietà, ciò non significa necessariamente che dobbiamo rinunciare a ogni posizione articolata circa le questioni religiose. Di fatto, possiamo utilizzare la diversità religiosa a nostro vantaggio considerato che la diversità intellettuale aiuta le comunità a cercare la verità attraverso il conseguimento di credenze che sono sempre più attendibili e giustificate²¹.

Che il disaccordo religioso sia qualcosa di davvero autentico viene confermato dalle esperienze di conversione. Proprio riferendosi ad esse, De Cruz mostra come la conversione implica un disaccordo con se stessi e con la propria comunità di riferimento dovuto non ad un confronto con principi indipendenti, ma da una esperienza trasformativa tanto forte, coinvolgente e totalizzante da essere capace di mutare anche i criteri epistemologici precedentemente ritenuti assodati. Ciò rende significativo il caso di due persone che hanno avuto la stessa formazione, ma di cui una sola in seguito si converte e il caso di una persona ritenuta proprio pari epistemico che si converte. A questo proposito De Cruz mutua degli esempi dal *De utilitate credendi* di Agostino, presentando il valore di una particolare autorità epistemica: quella offerta dall'argomentazione razionale. Quest'ultima risulta essere di supporto sia per la valutazione critica delle credenze alle quali ci si converte (coerenza interna), sia per una riflessione critica su di esse (modalità con le quali sono state acquisite e ruolo della testimonianza). L'accenno al valore della testimonianza offre lo spunto per trattare il disaccordo religioso all'interno del più vasto ambito dell'epistemologia sociale, ponendosi diversi interrogativi. Il primo: quanta influenza ha la pressione sociale sul ritenere vera una credenza? Il secondo: l'accordo o il disaccordo tra persone ritenute esperte in una determinata materia come influenza le credenze delle persone? Osservato che la fiducia nelle proprie facoltà epistemiche comporta la fiducia nelle facoltà epistemiche degli altri e viceversa, De Cruz conclude:

gli epistemologi ritengono che il consenso circa una proposizione p rafforzi la giustificazione con cui un soggetto crede che p e, per converso, che il disaccordo su p , specie se il disaccordo è con un pari o un superiore epistemico, possa diminuire tale giustificazione. Comunque si danno molti casi in cui tale disaccordo può incrementare la fiducia in un consenso che finisce con l'essere corroborato²².

Per quanto riguarda il caso di un superiore epistemico, nella fattispecie delle credenze religiose, egli assume un ruolo davvero rilevante. L'esperto in materia religiosa viene spesso considerato un maestro e un formatore e dunque il suo apporto è determinante. Prendendo spunto da *La guida dei perplessi* di Maimonide, De Cruz si chiede chi sia davvero un esperto in questioni religiose e come costui riesca ad attirare la fiducia degli altri: da un lato, deve esibire autorevolezza, dall'altro, deve guadagnarsi il rispetto in base alle risposte date alle obiezioni che gli si sollevano. Tra gli esperti in materia religiosa vengono infine annoverati anche i filosofi della religione a cui, in conclusione, si riconosce il seguente ruolo:

gli argomenti funzionano e i dibattiti possono risultare utili a cambiare atteggiamento, persino in coloro che si trincerano dietro posizioni consolidate. I filosofi della religione spesso forniscono interessanti versioni di disaccordi religiosi ordinari, quali quelli che riguardano il problema del male o il significato epistemico della rivelazione religiosa. I filosofi hanno sviluppato versioni elaborate di queste controversie e hanno considerato attentamente contro-argomenti e difese. Pertanto, mentre i filosofi della religione non sono in una posizione epistemica privilegiata per trattare, poniamo, dell'esistenza di Dio, sono esperti nel presentare ragioni e

²¹ H. De Cruz, *Religious Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 23.

²² Ivi, p. 44.

argomenti intorno all'esistenza di Dio e ad altri argomenti religiosi. In questo modo un migliore utilizzo degli argomenti di natura religiosa nel dibattito pubblico può incrementare la discussione con il mondo laico [...]. I filosofi della religione non sono immuni da diverse influenze. Ma questo non è un problema; anzi è auspicabile diversificare il lavoro. Data la grande diversità di credenze religiose tra le culture è importante che i filosofi della religione si occupino di una grande varietà di tradizioni, non solo quelle proprie del cristianesimo nella cultura Occidentale. Tali argomenti possono essere usati nella sfera pubblica per ragionare sulle questioni religiose. La diversità intellettuale e il dibattito premuroso aiuta ciascuna comunità a ottenere credenze sempre più giustificate²³.

I cenni ad Al-Ghazali, Agostino e Maimonide appaiono decontestualizzati, seppure, a loro modo, strategici. Mi pare di poter ipotizzare che De Cruz li abbia scelti perché appartengono a un modello alternativo di dialogo interreligioso rispetto a quello attualmente dominante. Ma è davvero così? Cogliere la sua suggestione significa verificare sul campo se essa corrisponde a realtà, rileggendo in maniera adeguata i testi da lei suggeriti e ampliando opportunamente il quadro. È il compito che mi pongo nel prossimo paragrafo.

3. Il dialogo interreligioso nel medioevo

Di primo acchito, il medioevo occidentale non sembrerebbe un terreno fecondo per il dialogo interreligioso: l'intero sistema culturale, quando non addirittura quello politico, si era strutturato intorno ad un'unica religione ritenuta vera e incontestabile. Non a caso il dialogo interreligioso, in maniera programmatica, nascerà solo con la frattura di tale unità e con il sorgere delle diverse confessioni cristiane. Una volta che però il dialogo interreligioso venga svincolato dalla preponderanza delle emergenze politiche e se ne apprezzino gli aspetti epistemologici, anche, e forse soprattutto, il medioevo diventa un periodo che merita di essere considerato: l'esistenza di un dialogo costante e fecondo tra le religioni condotto in un contesto di predominio di una sulle altre diventa oltremodo significativo. Quello del *dialogus* è un genere letterario caratteristico del medioevo. Esso ha un intento prevalentemente apologetico che ripropone il *cliché* delle dispute contro gli ebrei: più la trascrizione di una controversia che il desiderio di quello che oggi saremmo disposti a definire *dialogo*. Ma vi è molto di più oltre al genere letterario. In realtà non sono mancati contatti tra le grandi religioni monoteiste affacciate sul Mediterraneo, né diatribe al loro interno, senza contare la necessità di arginare fenomeni legati a rigurgiti di paganesimo. Inoltre, per quanto *sui generis*, il dialogo con i filosofi della Grecia classica, il cui pensiero costituiva un'intera visione del mondo, potrebbe essere accostato a un dialogo tra religioni (almeno non meno di quanto oggi non si faccia per quanto concerne, ad esempio, il dialogo tra la religione e la metafisica naturalista o tra la religione e le diverse ideologie). Prestare attenzione a questi aspetti e valorizzare gli scritti dei diversi pensatori in merito, permette di identificare quello che Giulio d'Onofrio ha definito *paradigma medievale*²⁴. L'aspetto da sottolineare è il seguente:

il mondo medievale appare sempre caratterizzato, di fatto, nell'Occidente latino come nell'Oriente bizantino, ma anche nell'universo islamico e all'interno delle comunità ebraiche, da un orientamento evidente e unanimemente condiviso, che caratterizza ogni attività di ordine intellettuale; e che si risolve, fondamentalmente, nell'ammissione di una duplice possibilità di accesso alla verità da parte dell'uomo: per via naturale, in base all'elaborazione e all'applicazione normativa di rigorose metodologie di indagine (variamente modulate in base all'adesione a diverse correnti o scuole di pensiero), che assicurano il progresso nella comprensione di natura, modi e proprietà di oggetti passibili di definizione o, comunque, di una adeguata determinazione conoscitiva; e per via rivelata, in seguito all'accreditamento di una testimonianza non verificabile ma autorevole, cioè riconosciuta come atta ad assicurare un incremento di sapere sulla realtà di enti non conoscibili per via induttiva, a partire dall'ambito naturale, e delle condizioni conoscitive ad esso connesse. Tale coesistenza di due forme di conoscenza vera, in pratica riconducibili al binomio di scienza razionale e fede, in quanto è una connotazione costante – variamente problematica e variamente risolta o irrisolta – dei processi mentali di tutti gli intellettuali operanti all'interno del modello di cultura dominante

²³ Ivi, p. 60.

²⁴ Cfr. G. d'Onofrio, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, in M. Coppola, G. Fericola, L. Pappalardo (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014, p. 20 nota 11.

nell'intera civiltà medievale, può essere storicamente assunta, in generale, come una situazione tipologica del pensare²⁵.

Sebbene, come tutti i *paradigmi*, anche quello qui tratteggiato rischia di diventare una generalizzazione sfuggente di ciò che si ritrova articolato in modo molto diverso tra gli autori coinvolti, resta vero che il dialogo interreligioso scaturisce non dalla possibilità di mettere in discussione la verità della propria fede e, soprattutto, della rivelazione da cui dipende, ma dall'esercizio rigoroso della ragione umana considerata, da un lato, come uno strumento di indagine legittimo e autonomo e, dall'altro, come una facoltà limitata e applicabile entro determinati confini. Proprio questa concezione di ragione, in qualche modo condivisa da tutte le religioni che si affacciavano sul Mediterraneo, permette di *dialogare*, cioè di conoscere le ragioni dell'altro e di proporre le proprie, pur nella convinzione di *essere nel giusto* grazie a una rivelazione che si ritiene di avere ricevuto. Questa duplicità delle fonti della conoscenza, la ragione autonoma e la fede ricevuta in dono, porta a un certo fideismo. Esso rischia di essere foriero di violento fondamentalismo, ma al contempo costituisce quella condizione di relazione imprescindibile di ogni essere umano con la verità che non può passare in secondo piano (o, se lo fa, lo fa arbitrariamente) rispetto all'assolutezza incondizionata della fede, cioè

la dinamicità di una ragione naturale, limitata, e quindi inferiore come portata veritativa rispetto alla rivelazione, che vuole tuttavia essere riconosciuta come solidamente autonoma nei percorsi che le competono, e in essi soltanto; e che viene quindi veramente invitata a mettere in opera le proprie metodologie, raffinandole e rafforzandole sempre più, per consolidare con conferme, anche parziali e comunque passibili di costante incremento e perfezionamento, le motivazioni ingiudicabili del credere. Inoltre, proprio in quanto è limitata nella sua assoluta inferiorità rispetto alla religione, la razionalità scientifica ha la possibilità, anzi il diritto/dovere di applicarsi a una valutazione anche delle stesse verità della fede, ma per confermare la formulazione e l'incondizionatezza e non certo per verificarne la sostenibilità²⁶.

Proprio questa ragione, definita da d'Onofrio *preambula*, ricorrendo a un termine medievale non privo di qualche ambiguità, va considerata la più adeguata al dialogo interreligioso. Essa infatti ha abbastanza forza per indagare anche l'ambito della religione, ma non ha la *ubris* di voler fondare e generare credenze religiose, come quelle deiste, dotate magari di valore messianico o salvifico. Essa piuttosto prepara, discute, comprende, comunica la verità della fede di cui costituisce l'*intelligenza*. Rispetto alla ragione, la fede non ha solo una portata cognitiva più vasta, meglio un ambito proprio, ma soprattutto richiede un coinvolgimento personale: per questo essa deve scaturire dalla volontà e non dall'imposizione, secondo un motto di Alcuino di York²⁷ che potrebbe essere chiosato affermando che il dialogo deve prevalere sulla violenza e sulla coercizione quando si affrontano argomenti religiosi. L'osservazione di Alcuino, in molte narrazioni del medioevo, sembra essere inconsistente a fronte delle conversioni forzate, delle crociate e della durezza della repressione verso gli eretici, eppure non va dimenticato che proprio Alcuino era il principale collaboratore culturale di Carlo Magno pur avendo coraggiosamente manifestato la propria resistenza ideologica a una conversione obbligatoria dei sudditi delle regioni germaniche appena conquistate e che

l'impegno originario con cui il giovane *Ordo Praedicatorum* intendeva corrispondere fin dagli inizi a un programma di pacificazione e consolidamento della *Christianitas* con il reperimento delle condizioni per un dialogo correttivo con gli eretici e gli esponenti della 'altre' religioni e civiltà del Mediterraneo, in particolare con l'Islam: ossia con le *gentes* (i 'gentili'), cui Tommaso dedica un'opera che può essere considerata come il più maturo punto d'arrivo della tradizione apologetica medievale e del confronto con la 'diversità' delle confessioni religiose²⁸.

In tale orizzonte il dialogo interreligioso non si pone con una funzione meta-cognitiva o meta-linguistica capace di annullare le differenze o di assolutizzarle, ma si presenta come alleato delle diverse religioni, delle quali ha il compito di rendere perspicue (e, se possibile, valutabili) le differenze. Che il disaccordo legittimo sia l'esito inevitabile di tale dialogo diventa chiaro alla luce del particolare nesso

²⁵ Ivi, pp. 19-20.

²⁶ Ivi, p. 22.

²⁷ Cfr. Ivi, p. 36.

²⁸ Ivi, p. 33.

tra la filosofia e la religione proprio del *paradigma medievale*, un paradigma di cui può essere sottolineata una volta di più l'attualità:

oltre la sua funzione dimostrativa, alla filosofia aspetta infatti il compito prezioso di assicurare la comunicazione e la condivisione di tali irrinunciabili verità di base fra tutti gli esseri viventi dotati di razionalità, nonostante le diversità di lingua, di prospettiva e tradizione culturale. È in questo senso, dunque, che al filosofo può essere riservata – oggi come già nel mondo medievale – una responsabilità fondamentale per contribuire al confronto fra le diverse prospettive religiose: nella sua competenza rientra infatti in giudizio critico e fondativo su tutte le verità dimostrabili che gli uomini devono poter riconoscere come necessarie e inconfutabili, indipendentemente dal credo religioso cui aderiscono e tuttavia (e questo è essenziale) compatibilmente con esso²⁹.

Ciò ha delle conseguenze rilevanti, legate proprio allo statuto della rivelazione dalla quale non si può prescindere. Detto con una formula solo apparentemente paradossale alle orecchie di un contemporaneo, l'adesione a una fede è la condizione per poter dialogare, non un ostacolo ad essa o, ancor più sinteticamente, il dialogo avviene grazie a una precisa appartenenza religiosa, non nonostante essa:

se la dimostrazione razionale, ossia la conoscenza scientificamente accertata, deve poter essere assunta come il principio di un consenso condiviso tra i partecipanti a un dialogo su argomenti di natura teologica, il particolare modello di pensiero razionale costituito – tanto nel mondo cristiano medievale, come in quello islamico e in quello ebraico – dal presupposto condizionante del riconoscimento di ogni indagine naturale fissato nell'inconoscibilità ultima del soprannaturale induce necessariamente a una rinuncia preliminare dell'utilizzo della *funzione inventiva* della logica. Cosicché l'esercizio della ragione discorsiva e argomentativa in ambito teologico si riduce, nell'intera cultura medievale, essenzialmente allo svolgimento di una *funzione* puramente *critica*, mediante la quale la filosofia si interroga non sulle fonti e sui contenuti del sapere, che restano esterni al suo ambito di *giudizio* (dal momento che sempre in-giudicabile è ed è destinata a restare l'attendibilità della rivelazione); ma indaga, e formula il proprio *giudizio* sulla possibilità di una regolamentazione formale e di una precisazione metodologicamente fondata di qualsiasi processo di avvicinamento e di relazione dell'intelligenza naturale con la stabilità extra-razionale delle realtà divine³⁰.

Nel medioevo il filosofo autentico non è tanto colui che fonda razionalmente il sapere, quanto colui che applica in maniera rigorosa i procedimenti razionali alla realtà oggettiva delle cose tra le quali e con le quali vive. Non è suo compito proporre una verità a cui credere e neppure stabilire la verità di ciò che, in quanto rivelato, non può mai essere completamente posseduto da alcun essere umano. Spetta invece al filosofo contestare al credente la pretesa di dimostrare razionalmente la necessità logica della propria confessione su tutte le altre, perché, se lo facesse, la sua fede non sarebbe più tale, ma si trasformerebbe in una dottrina umana. In questo sta la radice dell'attenzione alle esigenze dell'interlocutore, della disponibilità all'ascolto e alla condivisione nella ricerca di un percorso veritativo comune. Ciò emerge, pur con accenti diversi, dagli autori che considererò nel prosieguo. Tre di loro, Agostino, Al-Ghazali e Maimonide li abbiamo incontrati nel testo di De Cruz; Anselmo e Tommaso li ho invece aggiunti per la loro rappresentatività e rilevanza rispettivamente nell'ambito della riflessione sorta in ambito monastico e di quella propria del contesto scolastico, senza con ciò nulla togliere ad altri autori di dialoghi pur significativi, per i quali rimando senz'altro al testo curato da Coppola, Fernicola e Pappalardo.

3.1. L'Utilità del credere di Agostino

A cavallo tra il 391 e il 392, a Tagaste, Agostino, da poco ordinato presbitero, si preoccupa per i suoi amici con cui aveva condiviso l'adesione al manicheismo. Tra questi, Alipio era già diventato cristiano e Romaniano, rimasto saldo nelle sue convinzioni, era stato il destinatario di *La vera religione*: rimaneva ancora da discutere con Onorato, compagno colto e raffinato che continuava a deridere la fede cristiana nella misura in cui chiedeva una adesione di fede anziché proporre argomenti certi per dividerne le credenze. A differenza di *La vera religione*, dove Agostino mostra la ragionevolezza della fede cristiana e le verità che si celano dietro il linguaggio apparentemente astruso delle Scritture, indugiano poi sul racconto della propria decisione di aderire al cristianesimo, nell'*Utilità del credere* la strategia usata è

²⁹ Ivi, pp. 37-38.

³⁰ Ivi, p. 40.

diversa. Agostino non propone a Onorato di diventare cristiano perché è convinto che il suo spirito critico e fortemente inquieto richieda anzitutto risposte adeguate alle sue obiezioni capaci di stimolare la sua propensione riflessiva e la sua indole speculativa. Per questo Agostino, anziché confutare punto su punto le dottrine manichee, si impegna a togliere dalla mente di Onorato le false opinioni sui veri cristiani che, per malizia o ignoranza, gli sono state instillate:

se pensassi, o Onorato, che l'eretico e chi crede agli eretici siano una sola ed identica cosa, non riterrei di dover intervenire nella questione, né a parole né per iscritto. Ora, però, vi è una grande differenza tra questi due tipi di persone, dal momento che, secondo la mia opinione, l'eretico è colui che, in vista di qualche vantaggio temporale e, soprattutto, per la propria gloria e il proprio potere, genera o segue opinioni false e insolite, mentre chi crede agli eretici è un uomo ingannato da un'errata rappresentazione della verità e del sentimento religioso. Appunto per questo ho ritenuto bene di non doverti nascondere quello che penso sul modo di scoprire e di custodire la verità, per la quale, come sai, siamo arsi di grande amore fin dai primi anni della gioventù. [...] ho messo mano a questo scritto con animo devoto e servizievole, e non per desiderio di vana fama e di futile ostentazione³¹.

Il tentativo di Agostino non mira a convertire l'amico, ma consiste in un invito a intraprendere quel cammino che lo conduca a comprendere cose grandi e divine, così che possa trarne la speranza di raggiungere la verità e di partecipare alla vita beata. Per ottenere il suo scopo Agostino si impegna in una accurata esegesi di diversi passi biblici al fine di suggerire la centralità del rapporto tra fede e ragione:

si è abbastanza dimostrato, come penso, che sia la storia del Vecchio Testamento sia l'eziologia sia l'analogia si ritrovano nel Nuovo Testamento; resta ora da mostrare la stessa cosa per l'allegoria³².

Agostino non suggerisce direttamente al suo interlocutore quale sia la verità, ma lo mette in guardia dagli errori in cui può incorrere nel leggere e interpretare i testi sacri, così da affinarne lo spirito critico:

tre sono i generi di errori in cui cadono gli uomini quando leggono qualcosa. Li esporrò ad uno ad uno. Il primo genere si ha quando si giudica vero ciò che è falso, sebbene questo non fosse il pensiero dell'autore. Il secondo – che, pur non essendo molto diffuso, non per questo è meno pericoloso – si verifica quando si giudica vero ciò che è falso e questo giudizio è identico a quello dell'autore. Il terzo genere capita quando dallo scritto di un altro si comprende qualcosa di vero che l'autore stesso non aveva compreso. In questo genere il vantaggio non è poco; anzi, se lo consideri con maggior diligenza, noti che tutto il frutto del leggere è salvo³³.

Sempre in questo suo intento quasi pedagogico, Agostino avverte Onorato che, in materia di religione, non è sufficiente né la sola ragione, né il confidare solo nelle proprie forze, ma bisogna riporre la propria fiducia in qualcuno; in qualcuno che però che la meriti:

noi, giovani intelligentissimi e straordinari ricercatori di ragioni, senza neppure sfogliare quegli scritti, senza cercare i maestri, senza incolpare affatto la nostra ottusità, e, infine, senza concedere intelligenza, sia pur modesta, a coloro che vollero per lungo tempo che questi scritti fossero letti, conservati ed esaminati su tutta la terra, giudicammo, in quanto eravamo suggestionati dalle parole di coloro che gli sono nemici ed ostili, che presso di essi non c'era nulla da credere, mentre presso questi, a causa di una falsa promessa di razionalità, eravamo spinti a credere e a onorare migliaia di incredibili favole³⁴.

Agostino prosegue distinguendo la fede dalla credulità e dalla mera opinione³⁵ e, chiarito che la fede è un'attitudine naturale dello spirito umano, ne trae la conseguenza che, quando si tratta della conoscenza di Dio, bisogna lasciarsi guidare da qualche persona saggia:

³¹ Agostino, *Utilità del credere*, a cura di A. Pieretti, in *Opere di Agostino*, vol. VI / 1, Città Nuova, Roma 1995, 1.1, pp. 171.

³² Ivi, 3.8, p. 183.

³³ Ivi, 4.10, pp. 187-189.

³⁴ Ivi, 5.12, p. 195.

³⁵ Cfr. Ivi, 9.22, pp. 209-211.

ma ora ascolta ciò di cui ormai confido di poterti convincere più facilmente. Quando si tratta di religione, cioè di adorare e di comprendere Dio, quelli che devono essere meno seguiti sono coloro che ci dissuadono dal credere, promettendoci subito la ragione. Nessuno dubita, in effetti, che tutti gli uomini sono o stolti o sapienti. Ora però chiamo sapienti non gli uomini avveduti e pieni d'ingegno, ma quelli che possiedono, per quanto è possibile, all'uomo, una conoscenza ben salda e provata dello stesso uomo e di Dio, con una vita e dei costumi in armonia con essa; tutti gli altri, invece, quali che siano le competenze e le incompetenze di cui dispongono e quale che sia il modo di vivere che tengono, meritevole di elogio o di biasimo, li ascriverai al numero degli stolti. Stando così le cose, chi, per quanto poco intelligente, non vedrebbe chiaramente che per gli stolti è più utile e salutare sottomettersi ai precetti dei sapienti che non condurre la vita secondo il proprio giudizio?³⁶

Ciò non implica rinunciare all'uso della ragione, ma poterla applicare senza pregiudizi, in particolare senza l'orgoglio di essere autosufficienti, nella ricerca della verità e senza essere accecati da chi spaccia per verità la menzogna. Agostino, avendo stimolato lo spirito critico di Onorato, conclude rapidamente il suo scritto, proprio là dove ci si potrebbe aspettare un inizio:

poiché questo nostro discorso si è esteso molto più di quanto pensassi, poniamo qui fine al libro, nel quale, voglio che non te ne dimentichi, io non ho ancora cominciato a confutare i manichei, non ho ancora attaccato le loro futilità, né ho fatto conoscere alcunché di grande della stessa chiesa cattolica, ma ho solo voluto toglierti, se possibile, la errata opinione sui veri cristiani, inculcata in noi per malizia o per ignoranza, e indirizzarti ad apprendere le cose grandi e divine. Appunto perciò questo libro può restare così come è: quando il tuo animo sarà divenuto più calmo e sereno, io forse sarò più pronto per il resto³⁷.

L'Utilità del credere, consente di mettere a fuoco alcuni elementi del dialogo interreligioso in parte evidenziati da De Cruz, a cominciare dal valore intersoggettivo della credenza religiosa, dal valore della testimonianza e della fiducia e dallo stretto nesso che tali nozioni intrattengono con la ragionevolezza. Da questo punto di vista, il cuore del dialogo interreligioso sembra consistere nell'antropologia di riferimento e, in particolare, in quel circolo ermeneutico tra possesso della verità e conoscenza di essa: come si può (ri)conoscere la verità se già non la si possiede? La fede nasce dal rapporto con un pari epistemico, con il quale si può anche dissentire, che necessita comunque di essere vagliato criticamente, ma dal quale non si può prescindere: ecco perché il dialogo condotto razionalmente in vista del conseguimento della verità intesa come vita beata è intrinseco alla dimensione della fede.

3.2. *L'inizio della retta guida* di Al-Ghazali

Le ragioni per cui De Cruz suggerisce di prestare attenzione a una delle opere minori di Al-Ghazali non sono altrettanto evidenti. La sua autobiografia intellettuale, *Il salvatore dall'errore*, avrebbe reso più perspicui i criteri con cui questo autore ha vagliato criticamente le varie dottrine possibili, ortodosse ed eterodosse e ha affrontato la questione, dagli esiti scettici, della dipendenza dell'adesione a una religione in base alle contingenze della propria nascita ed educazione. Anche la sua opera maggiore, *La rivificazione delle scienze religiose*, sembrerebbe più adatta allo scopo nella misura in cui riesce ad inserire elementi del misticismo sufi nell'ortodossia islamica e a suggerire una armonica sintesi tra metodo dialettico, mistica e tradizione legale. Il sintetico scritto *L'inizio della retta guida* rappresenta una sorta di compendio di quest'ultima opera che, per mole ed esposizione non era alla portata di tutti. Questo testo non può essere liquidato né come una sorta di predica su quanto sia necessario fare ad un aderente alla religione islamica per compiacere Dio, né a una raccomandazione moraleggiante che aiuti i musulmani più a rispettare le principali prescrizioni del Corano e ad evitare di peccare. *L'inizio della retta guida* è piuttosto una raccolta di istruzioni spirituali destinate a studenti di scienze religiose che devono essere formati e che devono imparare a crearsi un giudizio autonomo in relazione alle diverse interpretazioni del Corano e ai diversi maestri che pretendono di offrirne una lettura autentica: proprio questo intento pedagogico è ciò che pertiene, anche se indirettamente, al dialogo interreligioso. Al-Ghazali nell'introduzione descrive il cercatore della verità religiosa indicando le caratteristiche di cui deve essere privo:

³⁶ Ivi, 12.27, p. 221.

³⁷ Ivi, 18.36, p. 241.

tu che con sollecitudine ti rivolgi all'acquisto della scienza, manifestando desiderio sincero e intensa sete di essa, sappi che, se mirerai col suo studio alla emulazione, alla vanagloria, alla precedenza sui colleghi, ad attrarre l'attenzione della gente verso di te ed a raccogliere le vanità di questo mondo, tu operi alla distruzione della tua religione, alla rovina della tua anima, alla vendita della tua vita futura in cambio di quella terrena. Ed allora sarà cattivo il tuo affare, fallirà il tuo commercio ed il tuo maestro ti sarà d'aiuto nel peccato, socio nella rovina. [...] Se invece tua intenzione e tuo scopo tra te e Iddio eccelso nello studiare la scienza è la retta guida e non il semplice apprendimento, allora esulta³⁸.

Di questo passo va notata la sovrapposizione tra scienza autentica e retta via, contrapposte al mero apprendimento. Il criterio che Al Ghazali propone per separare queste due sfere del sapere è la coerenza di vita, cioè la testimonianza: non a caso il dotto che non ha messo in pratica ciò che ha appreso mille volte è equiparato all'ignorante che non ha mai imparato alcunché. Dopo questa premessa, l'interrogativo fondamentale:

se chiedi: «qual'è l'inizio della retta guida affinché io possa mettere alla prova con essa la mia anima?», sappi che il suo inizio è la pietà esteriore e la sua fine è la pietà interiore e che non v'è vittoria se non mediante la pietà né v'è retta guida se non per i pii. E la pietà consiste nell'eseguire ciò che Iddio eccelso ha comandato e nell'evitare ciò che Egli ha proibito: comprende, quindi, due parti ed io t'indicherò succintamente qual'è l'aspetto esteriore della scienza della pietà in tutte e due le parti³⁹.

Segue poi l'esposizione delle regole di vita a cui attenersi, in quanto comandate da Dio, e quella delle azioni proibite che vanno abbandonate e che, essendo connesse con i vizi, sono la parte più difficile per chi voglia incamminarsi sulla strada della *retta guida*. Senza indugiare a trovare gli elementi di affinità tra le raccomandazioni di Al-Ghazali, che egli comunque fonda sulla rivelazione coranica, e quelle comuni agli altri monoteismi, vale la pena soffermarsi sui suggerimenti dati nella terza parte per quanto riguarda la ricerca degli amici:

studiare, innanzi tutto, i requisiti della compagnia e dell'amicizia: perciò non devi stringere legami di fraternità se non con chi è adatto alla fraternità e all'amicizia. Disse l'Inviato di Dio: «l'uomo è conforme alla religione del suo amico, perciò ognuno di voi guardi bene chi ha per amico». Se cerchi un amico perché ti sia socio nello studio e compagno nelle attività religiose e mondane, bada che abbia cinque qualità: l'intelligenza [...]; buon carattere: non essere amico di chi ha cattivo carattere, di colui che non si domina al momento dell'ira e della passione [...]; la probità [...]; non accompagnarti a chi è avido [...]; la sincerità⁴⁰.

Compagni adeguati per assecondare la retta guida possono non essere quelli che il contesto sociale riconosce come saggi:

guardati dal frequentare i sedicenti giuristi del nostro tempo, specialmente quelli che si danno alla disputa e alla polemica. Guardati da loro ché essi, per invidia, attendono che ti colpisca disgrazia; fanno supposizioni su di te; ammiccano alle tue spalle; annoverano a tuo carico, nella loro cerchia, i tuoi passi falsi per poterti colpire a causa di essi nella loro rabbia e nei loro alterchi. Non ti perdonano un passo falso; non ti cancellano un errore; non ti velano un difetto; ti ritengono responsabile della pur minima cosa; ti invidiano per il poco e per il molto; eccitano gli amici contro di te mediante la calunnia, i falsi rapporti e la diffamazione. Se sono contenti il loro esteriore è l'adulazione; se sono in collera il loro intimo è il furore: all'esterno sono abiti, all'interno sono lupi⁴¹.

L'adesione alla religione islamica per Al-Ghazali si presenta dunque come un cammino fatto con interlocutori di un certo tipo che devono essere eletti come amici e maestri. La retta guida diventa la cartina di tornasole per saggiare la propria anima e la disponibilità a praticare i doveri da essa richiesti va considerata quale banco di prova per testare la sincerità della propria appartenenza religiosa. I principi epistemologici che vengono messi in gioco in un dialogo interreligioso quali intersoggettività, ponderazione, fiducia, reciprocità, coerenza, testimonianza sono proprio quelli che Al-Ghazali pone come criteri per aderire ad una confessione religiosa specifica.

³⁸ Al-Ghazali, *L'inizio della retta guida*, a cura di G. Celentano, La Nuova Cultura Editrice, Napoli 1969, pp. 17-18.

³⁹ Ivi, pp. 21-22.

⁴⁰ Ivi, pp. 99-102.

⁴¹ Ivi, p. 107.

3.3. *Perché un Dio uomo?* di Anselmo d'Aosta

In un convegno organizzato nel 2009 in occasione dei novecento anni dalla morte di Anselmo, François-Marie Lèthel, partendo dalla semplice osservazione secondo la quale il *Perché un Dio uomo?* è un dialogo e non un semplice monologo, ha suggerito di rileggerlo e reinterpretarlo in una prospettiva ecumenica, con i protestanti e gli anglicani, e in una di dialogo interreligioso, con gli ebrei e i musulmani, con l'avvertenza a non riprendere l'espressione negativa *infidelis* per indicare il credente non cristiano⁴². Egli lascia poi cadere questa suggestione per analizzare il ruolo che la preghiera ricopre negli scritti speculativi di Anselmo, ma vale la pena di seguire la sua proposta interpretativa. Per lo scopo che mi sono prefisso in questo contributo, non entro nel merito degli argomenti addotti, ma mi limito a individuare le principali caratteristiche del dialogo tra Anselmo e Bosone. La lezione di Anselmo può essere considerata rappresentativa dell'intera scuola del Bec dove Anselmo ha maturato e trasmesso una nozione di verità come *rectitudo*, cioè di ordine radicato nella creazione che, tra l'altro, offre un paradigma capace proprio di recuperare e valorizzare istanze di altre religioni, come è già stato autorevolmente constatato⁴³. Le principali caratteristiche del dialogo vengono delineate all'inizio dell'opera che merita di essere riportato per intero:

[A.] Spesso e nella maniera più sollecita, molti mi hanno chiesto, sia a parole che per lettera, di affidare per iscritto alla memoria gli argomenti di ragione riguardanti una certa questione della nostra fede; argomenti che io sono solito dare in risposta a quanti me ne fanno richiesta. Dicono infatti che tali ragioni trovano il loro gradimento e pensano che sono soddisfacenti. Fanno questa domanda non per accedere alla fede tramite la ragione, ma per rallegrarsi, con l'intelligenza e la contemplazione, delle verità che credono e – per quanto è possibile – *per essere sempre pronti ad appagare chiunque chiede ragione della speranza che è in noi* [1 Pt 3,15]. Questa domanda, di solito, i non credenti la presentano come obiezione deridendo la semplicità del cristianesimo quasi fosse insensata, mentre molti credenti la rigirano nel loro cuore. Eccola: per qual motivo o per quale necessità Dio si è fatto uomo, e con la sua morte – come noi crediamo e professiamo – ha ridato la vita al mondo, dal momento che avrebbe potuto farlo o tramite un'altra persona, angelica o umana che fosse, oppure con la [sua] sola volontà? Su tale questione si interrogano non solo persone incolte, ma anche persone colte, e ne desiderano una ragione. Dato allora che molti mi chiedono di trattarne, sebbene essa sia molto difficile in fase di indagine, ma intelligibile per tutti in fase di soluzione e amabile per l'utilità e la bellezza della razionalità, io mi farò carico – anche se i santi Padri hanno detto al riguardo ciò che dovrebbe essere sufficiente – di mostrare a quanti lo chiedono ciò che dio si degnò di manifestarmi. E, visto che le verità approfondite attraverso domande e risposte appaiono più chiare a tutti e soprattutto ai più lenti, e perciò sono più gradite, tra coloro che reclamano una risposta io prenderò uno come interlocutore nella disputa, quello che tra gli altri mi sollecita in modo più incalzante. In questo modo Bosone farà domande e Anselmo risponderà⁴⁴.

Da questa premessa emerge come il dialogo avviene tra Anselmo e una nutrita schiera di interlocutori, tutti impersonificati da Bosone: i non cristiani, i cristiani più colti e i cristiani meno colti. Ognuna di queste categorie pone lo stesso interrogativo, ma con scopi ben diversi: per i primi si tratta di una obiezione, per i secondi di uno spunto meditativo e per gli ultimi di una richiesta di comprensione. Bosone ritiene di riuscire a rappresentarli tutti perché il dialogo mira a una ricerca che risulta in ultima analisi unitaria, nella misura in cui è diretta al conseguimento di una verità il più esaustiva possibile anche se non pienamente raggiungibile:

tollera pertanto che io usi le parole degli infedeli. È giusto infatti che, sforzandoci di ricercare le ragioni della nostra fede, io assuma le obiezioni di coloro che in nessun modo vogliono aderire alla stessa fede senza usare

⁴² Cfr. F.M. Lèthel, *La centralità della preghiera nella teologia di sant'Anselmo*, in C. Pandolfi, J. Villagrasa (a cura di), *San'Anselmo d'Aosta 'Doctor Magnificus'. A 900 anni dalla morte*, IFPress, Roma 2011, p. 299.

⁴³ Cfr. M. Zoppi, *Anselmo e la grandezza di Dio: una via cristiana di dialogo con ebrei, musulmani e non credenti*, in G. Cipollone (a cura di), *Anselmo e la 'nuova' Europa*, GBP, Roma 2014, pp. 305-335; Id., *Le potenzialità dialogiche della ratio in Anselmo d'Aosta*, in Coppola, Fernicola, Pappalardo, *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, cit., pp. 183-217. e Id., *Intorno ad Anselmo d'Aosta. Maestri e discepoli dal Bec a Canterbury*, Carocci, Roma 2020, pp. 75 e 161.

⁴⁴ Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo?*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007, I, 1, pp. 81-82.

la ragione. Benché essi ricerchino argomenti di ragione perché non credono e noi invece perché crediamo, il contenuto della ricerca è tuttavia uno e il medesimo⁴⁵.

Dal punto di vista del credente tale ricerca presuppone conoscere attraverso la rivelazione il contenuto di tale verità, il che non ostacola la ricerca stessa, ma la rende possibile. Il dialogo dunque non presuppone una fittizia rinuncia alla propria fede, perché proprio all'interno del dialogo la fede acquista una maggiore comprensione. Tra fede e ragione viene a crearsi un circolo ermeneutico dove ciò che conta non è la prevalenza dell'una sull'altra, ma la mutua collaborazione:

B. Come il retto ordine esige che noi crediamo le verità profonde della fede cristiana prima di pretendere di discuterle con la ragione, così mi sembra una negligenza se, una volta confermati nella fede, non ci esercitiamo a comprendere quanto crediamo. Così, dal momento che io penso di mantenere, con la grazia preveniente di Dio, la fede nella nostra redenzione in maniera tale che, pur non potendo comprendere con alcun motivo da ragione ciò che credo, nulla sia capace di strapparmi alla sua solidità, ti chiedo di mostrarmi ciò che – come tu dici – molti chiedono con me⁴⁶.

D'altra parte, tra le obiezioni che Anselmo solleva prima di iniziare questa impresa speculativa, quella che qui ci interessa concerne una possibile accusa di razionalismo, come se il dialogo condotto su base razionale potesse, se soddisfacente, portare ad esaurire la verità rivelata o, dall'altro, se ritenuto fragile, indebolirla. La certezza nella rivelazione, invece, prescinde dalla possibilità umana di comprenderla, anche se lo sforzo merita di essere compiuto, anzi deve essere compiuto invocando l'aiuto stesso di Dio. Ancora una volta il dialogo viene privato di una funzione fondativa, per assumerne una esplicativa e, forse performativa. Il suo obiettivo non è fondare la credenza religiosa o di renderla alla portata della ragione umana esaurendone il mistero, in quanto tale ineffabile, ma migliorarne la comprensione:

A. Quando tu chiedi a me, è al di sopra di me, e perciò io temo di trattare *ciò che è più alto di me* [Sir 3,22], nel timore che qualcuno, pensando o anche vedendo che non ti lascio soddisfatto, possa credere che manchi a me la verità della cosa e non piuttosto che il mio intelletto è incapace di afferrarla.

B. Non devi temere questo, quanto piuttosto ricordare che spesso, conversando su qualche questione, Dio manifesta ciò che prima era nascosto, e attendere dalla grazia di Dio che, se comunichi volentieri quanto gratuitamente hai ricevuto, meriterai di capire verità più profonde alle quali non eri ancora pervenuto⁴⁷.

Incrementare la comprensione di una verità di fede significa rispondere alle obiezioni che vengono sollevate contro di essa, portare delle ragioni necessarie all'interno di un argomentare deduttivo, dare una corretta interpretazione dei testi sacri e offrire i *motivi di convenienza*⁴⁸: solo la prime due strategie prescindono dal dato rivelato e dunque possono essere utilizzate nei confronti dei non cristiani, a differenza delle altre. Il *cogitare* del credente, prima di assumere una connotazione apologetica e di annuncio, scaturisce dalla dinamica stessa della fede che esige di essere accolta in maniera autenticamente umana. Il dialogo si sposta pian piano dalle *rationes necessariae* ai *motivi di convenienza* non per la debolezza delle prime, ma perché queste si dischiudono a un orizzonte di mistero da cui la ragione stessa risulta fecondata e promossa, proprio nel momento stesso in cui viene superata⁴⁹. Il metodo adottato da Anselmo viene esplicitato nel decimo capitolo, dove, proprio per poter dialogare con dei non cristiani, dichiara di procedere con la sola ragione, mettendo tra parentesi quanto è proprio della fede cristiana, cioè l'evento storico dell'incarnazione del Verbo e tutto ciò che i cristiani fanno di lui⁵⁰. Si tratta di fissare in forma assiomatica un certo numero di verità considerate condivisibili dagli interlocutori (tra di esse: gli esseri umani sono fatti per la beatitudine; la beatitudine non può essere pienamente raggiunta in questa vita; per raggiungere tale beatitudine è necessario il perdono dei peccati; nessun essere umano è esente dal peccato) su cui l'argomentazione razionale può far leva al fine di

⁴⁵ Ivi, I, 3, pp. 82-83.

⁴⁶ Ivi, I, 1, p. 82.

⁴⁷ Ivi, I, 1, pp. 82-83.

⁴⁸ Ivi, I, 4, p. 87.

⁴⁹ Cfr. I. Sciuto, *Introduzione al Proslogion*, in Anselmo, *Monologio e Proslogio*, trad. it. di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002, p. 248.

⁵⁰ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo?*, cit., I, 10, p. 101.

mostrare che gli esseri umani non possono raggiungere il fine della propria vita senza che Dio si faccia uomo. Coerente con il metodo adottato, Anselmo conclude con la necessità che nel Salvatore ci siano due nature, quella umana e quella divina, integre e senza mescolanza e con la necessità che queste due nature si trovino in un'unica persona: la salvezza dell'umanità è assicurata unicamente se le due nature si trovano integralmente nello stesso soggetto⁵¹. A questa conclusione, che rifiuta implicitamente ogni forma di monofisismo e di nestorianesimo, Anselmo perviene non in base all'autorità delle formule di fede fissate dall'autorità della Chiesa espressa nei Concili ecumenici, pur rispettate pienamente, ma solo attraverso argomentazioni di tipo razionale. Attenzione però: tali verità raggiunte dalla ragione, non sono create da chi le ha proposte, ma indagate da chi le ha previamente credute. Anselmo ribadisce come il dialogo abbia uno scopo metodologico e funzionale, dove la figura di Cristo, sotto il profilo ontologico, non è solo l'esito, ma anche il principio:

A. [...] la ragione ci ha condotti inevitabilmente a questo: era necessario che la natura divina e la natura umana si unissero in una sola persona – e ciò non poteva verificarsi per più persone divine –, ed è chiaro che ciò sarebbe avvenuto più opportunamente per la persona del Figlio che per le altre persone. Era necessario che Dio-Verbo e l'uomo si unissero in una sola persona.

B. La via per la quale mi conduci è così ben difesa da ogni parte della ragione, che io non vedo come possa deviare a destra o a sinistra.

A. Non sono io a condurti. Invece, colui del quale parliamo e senza il quale nulla possiamo ci conduce ovunque seguiamo la via della verità⁵².

Il metodo deduttivo proprio della *ratio*, una volta raggiunto il suo scopo, va corroborato ricorrendo ad altre strategie argomentative che partono dall'esperienza e utilizzano la categoria dell'esemplarietà:

A. Ci sono molti altri motivi, per cui è oltremodo conveniente che egli possieda la somiglianza e il modo di agire degli altri uomini, ad eccezione del peccato. Tali motivi si manifestano di per sé con più facilità e chiarezza, nella sua vita e nelle sue opere, di quanto non potrebbero farlo i soli ragionamenti, prima – per così dire – di interrogare i fatti. Chi infatti potrebbe spiegare quanto era necessario e saggio che colui che doveva redimere gli uomini e condurli, con i suoi insegnamenti, dalla via della morte e della perdizione alla via della vita e della beatitudine eterna, vivesse con gli uomini e, proprio convivendo, offrisse se stesso come esempio, insegnando con la parola in che modo dovessero vivere? Come poi sarebbe stato di esempio a uomini deboli e mortali, insegnando a non allontanarsi dalla giustizia a motivo delle ingiurie, degli oltraggi, dei dolori e della morte, se non avessero riconosciuto che lui stesso aveva esperienza di tutte queste prove?⁵³

Nel capitolo conclusivo Bosone sintetizza il percorso compiuto, mostra come in esso la ragione si incontra con la narrazione biblica e lo ritiene soddisfacente anche per gli aderenti ad altre religioni che, a questo punto, sono messi in grado di (ri)conoscerne la verità. Anselmo gli ricorda come tutto ciò, in quanto discorso condotto attraverso la ragione umana, sia comunque rivedibile e sia, in fin dei conti, reso possibile da Dio a cui rivolge l'invocazione finale:

B. che le cose da te dette siano razionali e che in nulla possano essere contraddette, mi è del tutto chiaro; e vedo provato, per la soluzione della sola questione che ci siamo proposti, tutto ciò che è racchiuso nel Nuovo e nell'Antico Testamento. Infatti tu provi in maniera necessaria che dio si è fatto uomo, così che, pur prescindendo dai pochi elementi supposti dai nostri libri, quanto cioè hai toccato circa l'argomento delle tre persone divine e di Adamo, tu soddisfi con la sola ragione non solamente i giudei, ma anche i pagani. Lo stesso e unico Dio-uomo fonda il Nuovo Testamento e conferma l'Antico: come è necessario riconoscere che egli è verace, così nessuno può negare la verità di tutto ciò che in essi è contenuto.

A. se qualcosa di ciò che abbiamo detto è da correggere, non rifiuto la correzione, purché sia fatta con la ragione. Se invece la testimonianza della verità rafforza ciò che riteniamo di aver trovato con la ragione, non dobbiamo attribuirlo a noi, ma a Dio, che è benedetto nei secoli. Amen.⁵⁴

Entrambi i protagonisti del dialogo, si noti, non parlano di conversione, ma della necessità da parte dei propri interlocutori di riconoscere validi gli argomenti addotti. Anselmo, trovando una base comune

⁵¹ Cfr. Ivi, II, 7, p. 141.

⁵² Ivi, II, 9, pp. 145-146.

⁵³ Ivi, II, 11, pp. 152-153.

⁵⁴ Ivi, II, 22, pp. 177-178.

di partenza, stabilisce con gli appartenenti ad altre religioni un dialogo autentico, dove la ricerca razionale apre lo spazio a una verità salvifica la quale può però, in ultima analisi, solo offrirsi a coloro che sono disponibili ad accoglierla. In tale spazio, che deve essere aperto attraverso l'argomentazione razionale, ogni persona viene sollecitata all'assenso che la coinvolge come soggetto responsabile. Né più, né meno. Il dialogo, insomma, mira a muovere l'intelletto, ma se la volontà vi corrisponda è chiaramente un'altra questione.

3.4. *La guida dei perplessi* di Mosè Maimonide

Il ricorso di De Cruz a *La guida dei perplessi* è motivato da due ragioni: innanzitutto, Maimonide tratta di un caso di dialogo intra-religioso; egli infatti si occupa di come affrontare le difficoltà nell'interpretare i testi sacri dell'ebraismo e su come utilizzare i commenti talmudici. Secondariamente, nell'affrontare questa questione, egli dialoga con una diversa *Weltanschauung*, cioè ricorre alla filosofia aristotelica che diventa un punto di incontro comune su cui impostare un confronto. Queste le dichiarazioni dell'autore:

il fine di quest'opera è quello che ti ho già fatto conoscere nella sua introduzione: è quello di spiegare le difficoltà della legge e di mostrare i veri significati dei suoi segreti, che sono superiori alle menti del volgo. Per questo, bisogna che tu, quando mi vedi parlare dell'affermazione della dottrina degli intelletti separati e del loro numero, o del numero dei cieli e delle cause dei loro movimenti, o della verifica del concetto di materia e di forma, o del concetto di emanazione divina, e cose simili, non pensi o non abbi l'idea che io intenda solo affermare questi concetti filosofica – infatti, questi concetti sono già stati trattati in molti libri, e molti di essi sono stati dimostrati correttamente; io intendo solo menzionare ciò che, una volta capito, può spiegare una delle difficoltà della legge, e molti problemi saranno risolti grazie alla conoscenza di quei concetti che io sintetizzerò⁵⁵.

Al contempo, il ricorso alla filosofia aristotelica, meglio a quanto delle opere aristoteliche Maimonide ha accesso soprattutto attraverso i traduttori e i commentatori islamici, pone esso stesso un problema, perché può talvolta contraddire all'apparenza i precetti religiosi. Per questo, oltre a offrire una visione razionalizzata, cioè ricondotta a un principio teoretico unitario e a una morale coerente, delle credenze religiose ebraiche e oltre a chiarirne gli aspetti più oscuri, Maimonide si rivolge a quegli ebrei che, conoscendo bene la loro Legge e avendo al contempo approfondito lo studio della fisica e della metafisica aristoteliche, si trovavano *perplessi* di fronte a incompatibilità apparentemente insanabili tra le teorie di Aristotele e i concetti che risultavano da un'interpretazione solo letterale della Bibbia. L'idea di fondo è che la tradizione religiosa giudaica e la filosofia aristotelica rappresentano due vie parallele che arrivano alle stesse conclusioni teoriche, ossia all'affermazione delle stesse verità. Tuttavia, per raggiungere tali verità le persone comuni si avvalgono della tradizione, la quale consente una conoscenza imperfetta, non dimostrativa delle cose, mentre le persone colte possono raggiungere, grazie alla filosofia, una conoscenza più perfetta delle verità che riguardano la realtà del mondo e, per quanto possibile all'intelletto umano, una conoscenza compiuta della natura divina. È bene sottolineare come tale conoscenza degli attributi divini avvenga prevalentemente per via negativa. Ciò mette al riparo Maimonide dall'accusa di razionalismo teologico e ci consente di individuare la nozione di ragione che egli utilizza. Non si tratta di una ragione assoluta, ma di una ragione indagatrice, consapevole anzitutto dei propri limiti, come emerge già nell'introduzione alla parte prima:

io non dico che quest'opera tolga a chi la comprende tutti i dubbi; dico però che essa elimina la maggiore e più difficile parte dei problemi. L'uomo perspicace non ci chieda e non spera che noi, quando parleremo di qualche argomento, lo esauriamo completamente, o che, quando cominceremo a spiegare i significati di una metafora, esauriamo tutto ciò che si può dire di quella metafora: un uomo intelligente non sarebbe in grado di farlo neppure in una conversazione, come dunque potrebbe farlo in un libro, senza esporsi alle critiche di ogni ignorante, il quale penserebbe di disporre di scienza sufficiente per colpirlo con le frecce della sua ignoranza?⁵⁶

⁵⁵ Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003, II, 2, p. 329.

⁵⁶ Ivi, I, intr., p. 70.

Non solo Maimonide riconosce i limiti dell'intelletto umano e la sproporzione tra ciò che di fatto può conoscere e ciò che desidera conoscere, ma, consapevole della divergenza di opinioni su ciò che in linea di principio è conoscibile, ne individua le cause:

disse Alessandro di Afrodisia che le cause della divergenza su qualcosa sono tre: la prima, il desiderio di primeggiare e di prevalere, che distoglie l'uomo dalla percezione della realtà per quella che è; la seconda, la sottigliezza della cosa percepita di per sé, e l'oscurità e difficoltà della sua percezione; la terza, l'ignoranza di colui che percepisce e la sua incapacità di percepire ciò che pure gli sarebbe possibile percepire. Questo è ciò che dice Alessandro. Ora, ai nostri tempi vi è una quarta causa che egli non ha menzionato, perché non esisteva presso di loro: è l'uso e l'educazione. Infatti, l'uomo per sua natura ama ed è attirato da ciò cui è aduso. [...] l'uomo sviluppa un amore e un senso di difesa per le opinioni alle quali è abituato e nelle quali è stato educato, e teme le altre. Anche per questo motivo all'uomo resta oscura la percezione delle realtà: egli tende a ciò cui è abituato, come accade al volgo per la questione della corporeità divina e molte questioni metafisiche, come spiegheremo. Tutto ciò accade perché siamo usi ed educati a leggere testi cui si attribuiscono per consolidata tradizione importanza e credito, e il cui senso letterale accenna alla corporeità di Dio e a fantasie non vere, ma espresse in forma di metafora e di enigma [...]⁵⁷.

I limiti dell'intelletto umano devono essere tenuti presenti, ma non inficiano la ricerca razionale, altrimenti non resterebbe che la cieca obbedienza alla tradizione. Maimonide infatti aggiunge:

non pensare che questo mio discorso sulla pochezza dell'intelletto umano e sul limite al quale deve fermarsi sia stato fatto per conformarsi alla legge; è una cosa che hanno già detto i filosofi, i quali bene hanno percepito la verità al di là di considerazioni di setta e di opinione, ed è una cosa vera, che può porre in dubbio solo chi ignora ciò che è già stato dimostrato⁵⁸.

Il dialogo a cui Maimonide tende non può pertanto prescindere da un adeguato apprezzamento delle capacità intellettuali umane che non vanno né sopravvalutate, né sottovalutate. Inoltre esso presuppone un equilibrio tra riflessione razionale e tradizione religiosa: questa seconda è un punto di partenza, ma a condizione che sia disposta a lasciarsi mettere in discussione, allo scopo di incrementarne la comprensione. Il primo di questi principi viene utilizzato prevalentemente nella critica della teologia filosofica di matrice islamica (*kalam*)⁵⁹; il secondo emerge nel tentativo di rendere ragione dei numerosissimi precetti previsti dalla religione ebraica, fornendone le basi, indicandone gli scopi e classificandoli. Il culmine della *guida* consiste nel presentare l'eccellenza delle virtù dianoetiche proprie dell'essere umano la cui eccellenza, già intravista da Aristotele, va coltivata mediante la corretta interpretazione delle scritture⁶⁰.

3.5. *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* di Tommaso

Gli ultimi decenni hanno visto un crescente interesse verso un approfondimento del pensiero di Tommaso circa il dialogo tra le religioni⁶¹, idealmente culminato in un convegno del 2009 sul rapporto tra Tommaso e l'Islam. Il passo del secondo capitolo del primo libro della *Somma contro i gentili* è stato sufficientemente indagato⁶²: Tommaso si mostra cauto e prudente, riconoscendo di non avere una sufficiente conoscenza delle posizioni sostenute dagli aderenti alle altre religioni per poterle confutare in maniera adeguata. Egli, cioè, ammette di non essere nella stessa posizione dei Padri che, vivendo all'interno di una società pagana o essendosi loro stessi convertiti dal paganesimo, ne avevano una conoscenza così accurata da poterne discutere a ragion veduta e da riuscire a formulare giudizi particolari su aspetti specifici. Il suo impegno concerne preventivamente la ricerca di un terreno di

⁵⁷ Ivi, I, 31, pp. 138-139.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ C. D'Ancona, Lo statuto della teologia. Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana di teologia islamica (*kalam*), in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 49-69.

⁶⁰ Cfr. Maimonide, *La guida dei perplessi*, cit., III, 54, pp. 754-761.

⁶¹ Cfr. M. Damonte, *La tradizione tomista novecentesca e il dialogo interreligioso*, in C. Canullo (a cura di), *Differenze e relazioni. Volume III: Le religioni nello spazio pubblico*, Aracne, Roma 2015, pp. 207-214.

⁶² Cfr. E. Pili, «*Extra Ecclesiam nulla salus*»? Tommaso d'Aquino sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, in «Giornale di Metafisica», n. 39, 2017, pp. 160-161.

confronto dal quale partire: affinché un dialogo possa realizzarsi è indispensabile che ci siano dei punti comuni dai quali partire. Al livello più basso, là dove l'interlocutore non riconosca l'autorità di nessun testo rivelato, è comunque possibile fare ricorso alla ragione naturale. Pur ammettendo che la verità piena eccede sempre la ragione, Tommaso vede nel pieno utilizzo delle facoltà umane un punto di partenza verso la ricerca comune di alcuni aspetti veritativi, fermo restando che la conversione non può mai essere indotta con la forza. Queste indicazioni risultano tanto più preziose, quanto più sovrintendono alla struttura stessa intorno alla quale la *Somma contro i gentili* viene stesa. Vorrei però concentrarmi su uno scritto di poco successivo di Tommaso: il *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*⁶³. Si tratta di un opuscolo, redatto intorno al 1265, piuttosto breve, composto da soli dieci capitoli. Fu scritto da Tommaso come risposta ad un altrimenti sconosciuto funzionario dell'Impero bizantino residente ad Antiochia, presumibilmente di fede cattolica, che gli chiedeva come comportarsi nei confronti di *Saracenos*, *Graecos* e *Armenos*, dei quali presenta a Tommaso le principali argomentazioni rivolte alla sua stessa religione. Nel rispondere, Tommaso usa in concreto i principi presentati nella *Somma contro i gentili* e può farlo proprio perché in questo specifico caso conosce con precisione e nei dettagli le obiezioni a cui far fronte. Dopo aver dichiarato al proprio interlocutore di volergli dare una risposta in ossequio al dettato della prima lettera di Pietro che raccomanda ai cristiani di *essere sempre pronti a rendere ragione della speranza che è in voi* [I Pt 3,15], Tommaso distingue i suoi interlocutori, al fine di individuare i punti da trattare e gli argomenti da usare. Per impostare un dialogo fecondo che non scada nel generico si tratta dunque di decidere su quali punti focalizzarsi e su quali premesse è possibile far leva. I saraceni, cioè i musulmani, si prendono gioco dei cristiani sostenendo che Gesù Cristo non può essere figlio di Dio in quanto Dio non ha moglie e affermando che ritenere che un Dio unico sia formato da tre divinità è una sciocchezza. Inoltre ritengono che la crocifissione non sia avvenuta per la salvezza del genere umano, perché se davvero Gesù Cristo fosse stato onnipotente come Dio avrebbe salvato il genere umano in un altro modo, magari impedendo agli esseri umani di peccare. Infine i saraceni contestano la fede nel sacramento dell'eucaristia: se davvero i cristiani, come dicono, mangiassero il corpo di Cristo durante le loro celebrazioni, dovrebbero ormai averlo mangiato tutto, anche se avesse le dimensioni di una montagna. A tali obiezioni Tommaso propone di rispondere con argomenti di ragione, perché la ragione è l'unica cosa che accomuna cristiani e saraceni e non esistono testi in comune con i cattolici di cui riconoscono l'autorità. I greci e gli armeni, cioè gli appartenenti ad altre confessioni cristiane, sostengono che dopo la morte del corpo e prima del giudizio finale non ci sono né premi, né punizioni, cioè negano l'esistenza del purgatorio. Costoro riconoscono la rivelazione contenuta nell'Antico e nel Nuovo Testamento, dunque la risposta a loro riservata può avvalersi di testi scritturistici e, infatti, è condotta per buona parte ricorrendo ad una panoplia di versetti biblici, al termine della quale si mostra la convenienza con essa della dottrina del purgatorio così come formulata nei documenti del magistero e negli scritti dei teologi. Infine ancora i saraceni, supportati questa volta da *nationes alias*, sostengono che, se Dio fosse davvero onnipotente e onnisciente, allora il peccato degli esseri umani e la loro morte dipenderebbero dalla sua volontà. Le risposte che Tommaso suggerisce al funzionario antiocheno utilizzano strategie argomentative diverse, in base alle possibili fonti di riferimento. Quelle ai saraceni, che possono risultare efficaci solo ricorrendo a *rationibus necessariis*, devono limitarsi a difendere la vera fede che i cristiani conoscono grazie a una rivelazione (dai saraceni non condivisa) attraverso una lineare esposizione e a mostrare come non presenti alcuna contraddizione logica, cioè non sia manifestatamente falsa. Ciò che la fede professa infatti non può essere smentito razionalmente, proprio perché è vero, ma non può neppure essere dimostrato con ragioni cogenti, altrimenti la fede verrebbe davvero ridicolizzata, come se potesse essere alla mercé del genere umano. Le esigenze dell'interlocutore con cui si discute e la natura dell'oggetto della discussione diventano pertanto il fulcro del dialogo.

Se il presente contributo ha reso opportuno cogliere le suggestioni contenute nel *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, non va taciuto che, in realtà, il modello di dialogo che Tommaso ha in mente e utilizza in maniera preponderante non concerne quello tra le religioni, quanto quello tra la filosofia greca e la rivelazione cristiana⁶⁴. Dal suo punto di vista sono i filosofi greci a fornire un orizzonte culturale alternativo e indipendente a quello delle religioni monoteiste che, al contempo, offre

⁶³ Thomae de Aquino, *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in *Opera omnia*, t. XL, cura et studio Fratrum predicatorum, ad Sanctae Sabinae, Romae 1968, pp. 57-73.

⁶⁴ Cfr. M. Borrmans, *Ragione e fede nel dibattito dei pensatori medievali*, in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 19-47.

una piattaforma comune di discussione con esse. Ecco perché ritengo di concludere questo sottoparagrafo con una citazione di Frank Whaling, la quale, pur cedendo a un facile ottimismo, ha il vantaggio di proporre il dibattito instaurato da Tommaso con Aristotele come modello di dialogo interreligioso per il mondo contemporaneo, ma soprattutto di spiegare perché Tommaso, parlando di dialogo, ha in mente la possibilità di raggiungere la verità in maniera condivisa:

come il dialogo con l'Aristotele riscoperto consentì a Tommaso di approfondire la sua concezione teologica e di riformulare la teologia cristiana all'interno della situazione medievale, così anche il dialogo, in differenti parti del mondo, con gli indù, i buddhisti, i musulmani, gli ebrei, e così via, ci può consentire di approfondire la nostra comprensione teologica e di riformulare alcune delle nostre idee teologiche all'interno della situazione contemporanea⁶⁵.

Per Tommaso, o lo scopo del dialogo è la ricerca della verità e allora il dialogo è autentico nel senso che c'è tutto l'interesse ad ascoltare davvero l'altro e ad imparare qualcosa di lui e da lui, oppure il dialogo diventa sterile e ozioso. Poiché, a differenza del dialogo con il mondo greco, quello con altre religioni comporta un confronto tra verità ritenute rivelate, il modello è difficilmente mutuabile nella sua totalità, ma lo spirito ottimista e lungimirante con cui Tommaso si apre a istanze diverse ha certamente qualcosa da insegnare. Ciò conferma che il dialogo, dal punto di vista epistemologico, non è l'impegno a trovare una convergenza a tutti i costi, disposti, se così non fosse, ad annullare ogni differenza o ad accettare tesi scettiche. Esso consiste piuttosto nella responsabilità ad accettare il confronto; una responsabilità non scevra da empatia che passa attraverso la fatica del comprendere e del comprendersi. Il dialogo, detto altrimenti, è accettare il disaccordo e farsi carico di esso, consapevoli che la verità a cui si vorrebbe arrivare talvolta eccede le capacità dell'intelletto umano.

4. Il disaccordo auspicato: da problema a risorsa

L'esigenza del dialogo tra le religioni nasce, storicamente, come una urgenza per arginare le conflittualità anche violente tra di esse e, cioè, in definitiva, come un tentativo di consentire una convivenza pacifica tra persone, meglio tra cittadini, appartenenti a fedi diverse. A questo livello il dialogo può anche sfociare in un compromesso. Se le temperie contemporanee rendono questa istanza ancora urgente, una valutazione più ampia della questione, quale quella proposta, consente di prendere in considerazione anche prospettive alternative. Il dialogo interreligioso non può esaurirsi in un capitolo di filosofia politica o di etica pubblica, perché ha dei risvolti epistemici e dei presupposti ontologici che meritano di essere apprezzati a sé e che possono finire per influenzare anche il dialogo inteso nel primo senso. Di questo tipo di dialogo si può pertanto affermare ciò che Francesco Barone diceva della filosofia e del suo ruolo a metà degli anni Ottanta del secolo scorso: «se la filosofia come *Weltanschauung* talvolta divide, come analisi concettuale può anche unire e, addirittura, aprire il dialogo tra le varie forme della cultura»⁶⁶. Chiosando tale invito, potremmo dire che il dialogo interreligioso, per essere fruttuoso, deve chiarire i punti di disaccordo e metterli in discussione attraverso un metodo condiviso: in questo caso l'*analisi concettuale* auspicata quale ponte tra la *Torre di Babele* dell'incomunicabilità e la palude del facile sincretismo, mi pare corrisponda a quella che potremmo chiamare teologia naturale o razionale⁶⁷, non tanto nel senso moderno della disciplina, dove è accompagnato di una componente razionalista e coercitiva⁶⁸, quanto in quello proprio della tradizione medievale presentata in alcuni suoi esponenti nei precedenti paragrafi. Il dialogo tra le religioni non deve dunque porsi come unico obiettivo preliminare quello dell'accordo e della convergenza delle

⁶⁵ F. Whaling, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, London 1986, p. 94.

⁶⁶ F. Barone, *L'irriducibile soggettività*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, p. 24.

⁶⁷ Nella loro pur diversa complementarietà, cfr. L. Garcia, *Religious Pluralism and Natural Theology*, in T. Hibbs, J. O'Callaghan (eds.), *Recovering nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics, and metaphysics in Honour of Ralph McInerny*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 179-199 e G. d'Onofrio, *È perciò necessario ricorrere alla ragione naturale: (ea quae sunt) praeambula fidei e filosofia del dialogo religioso*, in «Schola Salernitana. Annali», n. 13, 2008, pp. 201-219.

⁶⁸ Cfr. M. Damonte, *What is «Natural» in Natural Theology?*, in «Filosofia e Teologia», n. 32, 2018, pp.145-166.

diverse istanze: questo fine, se pur auspicabile, non può essere la *conditio sine qua non* del dialogo interreligioso in quanto tale, perché si tratta di un dialogo tra sistemi di credenze molto forti che vertono su esperienze la cui intersoggettività è molto debole e su intere tradizioni, la cui commensurabilità è complessa. Pretendere un esito univoco e condiviso del dialogo può comportare l'imposizione di una religione razionalizzata, nel caso lo si conduca condividendo la mera nozione di ragione formale. Inoltre, tale dialogo non deve essere caricato di aspettative eccessive: riguarda le credenze religiose e non modi di vedere il mondo, né interi sistemi di senso, anche in una accezione non meramente identitaria del termine. Inoltre esso non inficia le legittimità epistemiche delle differenti credenze religiose. Proprio qui mi pare risieda la rilevanza di analizzare il dialogo interreligioso così come è stato concretamente realizzato in un'epoca, quale quella medievale, dove il disaccordo era meno problematico di quanto non lo sia nel quadro attuale, meglio era *più tollerato*. Come auspica d'Onofrio:

il modello speculativo che per secoli ha orientato i pensatori medievali può in effetti tornare a essere apprezzabile e attualizzabile oggi, in decenni nei quali non pochi filosofi, nuovamente (come già in altre epoche della storia dell'Occidente), tendono a fare propria l'ammissione di una cronica incapacità della razionalità indagatrice ad assicurare risposte oggettive, universalmente condivisibili e inalterabili, ai grandi temi della ricerca umana. E questo proprio mentre dal silenzio cui sembra definitivamente costretta la ragione metafisica scaturiscono, da una parte, riconoscimenti di validità soltanto pratico-utilitaristica per la coerenza logico-scientifica delle ricerche e, dall'altra, le ombre ancor più preoccupanti di radicali scetticismi e irrazionali fondamentalismi religiosi. Di fatto una rinnovata valorizzazione del modello aleologico del pensiero medievale torna a essere possibile quando la ragione filosofica viene condotta dagli esiti stessi delle sue indagini a riconoscere criticamente i propri limiti e a rinunciare a perseguire aspirazioni illegittime. Tale considerazione restrittiva della razionalità è di fatto operante e feconda proprio nella misura in cui è riduttiva: da essa dipende anzi la fondazione dell'unica possibile prospettiva di pensiero atta a fronteggiare in modo risolutivo l'urgente problema del dialogo tra le diversità culturali e religiose; e questo nonostante e, anzi, proprio prendendo come punto di partenza per tale critica l'assolutezza esente da dubbi intellettuali che è sempre reclamata per sé da ogni dottrina fondata su un sapere rivelato⁶⁹.

Come abbiamo visto la filosofia del disaccordo mostra che il non condividere le stesse credenze religiose non significa per ciò stesso ritenere l'interlocutore su un piano epistemico inferiore, né cedere a una perdita di interesse per le sue posizioni, ma comporta impegnarsi in un cammino faticoso e onesto di confronto che avrà come risultato quantomeno la miglior comprensione del proprio credo religioso, una più approfondita intelligenza dei misteri della propria fede⁷⁰. La ricerca di ciò che è condiviso più che informare l'intero processo del dialogo interreligioso, può costituire solo l'inizio di un percorso incessante che coinvolge tutte le facoltà umane e le virtù dianoetiche nel loro complesso. Ecco dunque che imparare a *tollerare* il disaccordo, ricorrendo a quanto la filosofia analitica ha da dire su questo tema alla luce del *paradigma medievale*, può davvero diventare una risorsa⁷¹.

Bibliografia

- Aa Vv, *Tommaso d'Aquino e l'Islam*, LEV, Città del Vaticano 2010.
 Agostino, *Utilità del credere*, a cura di A. Pieretti, in *Opere di Agostino*, vol. VI / 1, Città Nuova, Roma 1995, pp. 159-241.
 Al-Ghazali, *L'inizio della retta guida*, a cura di G. Celentano, La Nuova Cultura Editrice, Napoli 1969.
 Anselmo d'Aosta, *Perché un Dio uomo?*, a cura di A. Orazio, Città Nuova, Roma 2007.
 F. Barone, *L'irriducibile soggettività*, in J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 17-25.
 M. Bergmann, P. Kain (eds.), *Challenges to Moral and Religious Belief. Disagreement and Evolution*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁶⁹ Cfr. G. d'Onofrio, *Introduzione. Pensiero medievale e dialogo tra le religioni*, cit., p. 44.

⁷⁰ Cfr. K. Dormandy, *The Epistemic Benefits of Religious Disagreement*, in «Religious Studies», 2019, pp.145-166.

⁷¹ Sulla possibilità e la fecondità dell'incontro, storiograficamente fondato, tra due ambiti distinti quale quello medievale e quello analitico, cfr. G. Ventimiglia, *Dio non "esiste", ma "avviene". Un punto d'incontro (medievale) tra filosofia analitica e filosofia continentale*, in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 121-138.

- D. Bertini, *Anecdotal Pluralism, Total Evidence and Religious Diversity*, in «Philosophia», 2020, pp.1-19.
- D. Bertini, *Three Kinds of Religious Vagueness*, in «Dialegethai», n. 20, 2018.
- A. Bongiovanni, *Educare al dialogo interreligioso. Sfide e opportunità*, Aracne, Roma 2019.
- A. Bongiovanni, *Il dialogo interreligioso. Orientamenti per la formazione*, EMI, Bologna 2008.
- M. Borrmans, *Ragione e fede nel dibattito dei pensatori medievali*, in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 19-47.
- G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962.
- A. Campodonico, *Pluralismo religioso e dialogo*, in A. Campodonico, M.S. Vaccarezza (a cura di), *Gli altri in noi. Filosofia dell'interculturalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, pp. 175-200.
- R. Celada Ballanti, *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017.
- M. Coppola, G. Fernicola, L. Pappalardo (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014.
- C. D'Ancona, *Lo statuto della teologia. Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana di teologia islamica (kalam)*, in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 49-69.
- M. Damonte, *La tradizione tomista novecentesca e il dialogo interreligioso*, in C. Canullo (a cura di), *Differenze e relazioni. Volume III: Le religioni nello spazio pubblico*, Aracne, Roma 2015, pp. 207-214.
- M. Damonte, *What is «Natural» in Natural Theology?*, in «Filosofia e Teologia», n. 32, 2018, pp. 1-19.
- H. De Cruz, *Religious Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge 2019.
- G. d'Onofrio, *È perciò necessario ricorrere alla ragione naturale: (ea quae sunt) praeambula fidei e filosofia del dialogo religioso*, in «Schola Salernitana. Annali», n. 13, 2008, pp. 201-219.
- K. Dormandy, *The Epistemic Benefits of Religious Disagreement*, in «Religious Studies», n. 56, 2020, pp. 390-408.
- A. Fabris, *La scelta del dialogo. Breviario filosofico per comunicare meglio*, EMP, Padova 2011.
- R. Fogelin, *The Logic of Deep Disagreement*, in «Informal Logic», n. 7, 1985, pp. 1-8.
- L. Garcia, *Religious Pluralism and Natural Theology*, in T. Hibbs, J. O'Callaghan (eds.), *Recovering nature. Essays in Natural Philosophy, Ethics, and metaphysics in Honour of Ralph McInerny*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1999, pp. 179-199.
- D.M. Godden, W.H. Brenner, *Wittgenstein and the Logic of Deep Disagreement*, in «Cogency», n. 2, 2010, pp. 41-80.
- J. Kraft, *The Epistemology of Religious Disagreement. A Better Understanding*, Palgrave MacMillan, New York 2012.
- F.M. Lèthel, *La centralità della preghiera nella teologia di sant'Anselmo*, in C. Pandolfi, J. Villagrasa (a cura di), *San'Anselmo d'Aosta 'Doctor Magnificus'. A 900 anni dalla morte*, IFPress, Roma 2011, pp. 291-307.
- G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, John Knox, Louisville 1984; ed. it. a cura di G. Campoccia, C. Versino, *La natura della dottrina. Religione e teologia in un'epoca postliberale*, Claudiana, Torino 2004.
- Maimonide, *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, UTET, Torino 2003.
- P. O'Grady, *Disaccordi legittimi*, in V. Villa, G. Maniali, G. Pino, A. Schiavello (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010, pp. 203-226.
- E. Pili, «*Extra Ecclesiam nulla salus*»? *Tommaso d'Aquino sul rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni*, in «Giornale di Metafisica», n. 39, 2017, pp.154-165.
- A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000; trad. it. di R. Di Ceglie, *Garanzia della fede cristiana*, Lindau, Torino 2014.
- H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard College, Cambridge 1992; trad. it. di S. Marconi, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998.
- D. Potter, *Religious Disagreement: Internal and External*, in «International Journal for Philosophy of Religion», n. 74, 2013, pp. 21-31.
- M. Quaranta, *Norberto Bobbio nella filosofia italiana del secondo Novecento*, in G. Polizzi (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, ETS, Pisa 2019, pp. 51-63.
- P. Rossi, *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009.
- I. Sciuto, *Introduzione al Proslogion*, in Anselmo, *Monologio e Proslogio*, trad. it. di I. Sciuto, Bompiani, Milano 2002.

- M. Sghirinzetti, *Ragionare tra le differenze. Per un'etica del dialogo interculturale*, ETS, Pisa 2014.
- Thomae de Aquino, *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum*, in *Opera omnia*, t. XL, cura et studio Fratrum predicatorum, ad Sanctae Sabinae, Romae 1968, pp. 57-73.
- P. van Inwagen, *We're Right. They're Wrong*, in R. Feldman, T.A. Warfield, *Disagreement*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 10-28.
- G. Ventimiglia, *Dio non "esiste", ma "avviene". Un punto d'incontro (medievale) tra filosofia analitica e filosofia continentale*, in «Teoria», n. 37, 2017, pp. 121-138.
- F. Whaling, *Christian Theology and World Religions. A Global Approach*, Marshall Pickering, London 1986.
- M. Zoppi, *Anselmo e la grandezza di Dio: una via cristiana di dialogo con ebrei, musulmani e non credenti*, in G. Cipollone (a cura di), *Anselmo e la 'nuova' Europa*, GBP, Roma 2014, pp. 305-335.
- M. Zoppi, *Intorno ad Anselmo d'Aosta. Maestri e discepoli dal Bec a Canterbury*, Carocci, Roma 2020.