Gerardo CUNICO – Hagar SPANO (a c. di), *Religioni e salvezza. La liberazione dal male tra tradizioni religiose e pensiero filosofico*, Fridericiana Editrice Universitaria, Napoli 2010, pp. 196

Offrendosi come uno strumento di agile consultazione e al contempo come uno spaccato ricco e compatto, il volume *Religioni e salvezza* saggia nelle sue stratificazioni molteplici «l'enigma del male patito e del male compiuto, della sofferenza e della colpa, e la sfida di come venirne a capo nella vita personale, interpersonale e collettiva»¹. Ora, il binomio che campeggia nel sottotitolo («tra tradizioni religiose e pensiero filosofico») non definisce solo lo spazio entro cui sciogliere i plessi tematici che articolano il motivo della liberazione dal male, come l'espressione sembrerebbe suggerire. Esso, peraltro, non ne determina, o meglio non ne determina *soltanto* la struttura estrinseca: la scansione del libro mostra in maniera plastica l'equilibrio tra il momento filosofico e quello religioso della trattazione. A testimoniare l'autenticità dell'approccio interdisciplinare e pluralistico che vi si dispiega è, più a monte, la connessione intrinseca dei due livelli, che pure affiora a una lettura attenta dei contributi raccolti. In alcuni casi per mezzo di un'assunzione esplicita, in altri in virtù di attinenze indirette, il piano filosofico e quello religioso s'intrecciano in legami di corrispondenza, analogia, divergenza – incrociando le questioni antropologica, teologica, soteriologica, etica, ermeneutica e componendo una cornice d'insieme in cui persino la distinzione tra i diversi ambiti si assottiglia, esibendo in ultima analisi l'urgenza universale e – se così possiamo esprimerci – “originaria” della domanda sulla salvezza. Il frutto più maturo di questa riflessione sul male e sulla liberazione da esso sembra poter essere rintracciato allora proprio nel gioco tra i due registri, che si traduce attraverso le concettualità e le dimensioni culturali messe in campo in vedute sempre nuove e feconde, dalla cui interazione è possibile ricavare gli strumenti per una «comprensione del rapporto tra la visuale religiosa (con valenza soterica) e la vita profana, quella cioè impegnata sui fronti della lotta per la liberazione dai mali che imperversano nel mondo umano»² – con, inoltre, un'attenzione speciale agli esiti di tale rapporto e ai compiti che ne derivano in ordine alla contemporaneità.

¹ *Presentazione* di G. Cunico, p. 5.

² *Ivi*, p. 27: *Religione e salvezza. Per una tematizzazione filosofico-religiosa*, saggio introduttivo di S. Sorrentino.

L'origine o «radice ontologica»³ del male viene scandagliata in maniera esemplare nel contributo di Gerardo Cunico. Dedicato a *Liberazione dai mali e liberazione dal male nella tradizione filosofica*, il saggio apre idealmente la sezione “filosofica” del volume e si costruisce come una approfondita disamina, storica e concettuale, dei momenti che articolano il tema in ambito filosofico, dalla greicità fino al pensiero moderno e al Novecento, passando per la filosofia medievale – con un paragrafo iniziale sulle tradizioni religiose. Ispirato al pensiero di Alberto Caracciolo, esso tradisce come istanza fondamentale proprio quell'implicazione reciproca di filosofia e religione cui facevamo riferimento in apertura, mettendo a fuoco il passaggio dai «*mala in mundo*» al «*malum mundi*»⁴ – dalla pluralità dei mali all'unitarietà del male – quale rinvio a un orizzonte trascendente, l'orizzonte cui, soltanto, il bisogno di redenzione si rivolge. Dal saggio si evince allora nel complesso quella tensione tra discorso etico ed escatologico, tra mondanità e trascendenza che rappresenta, come si è osservato, il più forte elemento di raccordo fra le relazioni presentate nel volume. L'alternativa che su questa base si profila, e che investe il compito di filosofia e religione, fa leva sulla distinzione tra l'attitudine contemplativa delle due, in quanto «prospettive di comprensione e autocomprensione»⁵, e l'impegno trasformativo cui esse sono sempre chiamate in vista di un definitivo oltrepassamento del male nell'esistenza. Alla scaturigine ontologica del male rimanda a diverso titolo anche la semantica pareysoniana evocata da Maria Rita Scarcella, che nelle sue *Note sul male e l'ermeneutica filosofica dell'esperienza religiosa* la raffronta alla «lettura emanatista»⁶ propria di Jankélévitch. Sul presupposto della insufficienza della sola etica filosofica in vista di un'esplicazione adeguata del problema del male, l'ontologia di Pareyson chiarisce il rapporto tra libertà divina e libertà umana nei termini della «condiscendenza»⁷ e della «prodigalità»⁸ di Dio in quanto personalità e principio dinamico. A differenza dell'uomo, Dio «decide in senso positivo l'ambiguità della libertà originaria»⁹, attuando in se stesso, “protologicamente”, la vittoria sul male e sul limite; di più, con la riattivazione del male conseguita alla caduta, egli condivide persino la sofferenza umana nella dialettica di chenesi e abbassamento, ove la liberazione dal male, in quanto “escatologica”, si muta da «oggetto di fede» in vero e proprio

³ *Ivi*, p. 140.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 143.

⁶ *Ivi*, p. 149.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ivi*, p. 151.

«oggetto di speranza»¹⁰. È interessante notare in proposito come il medesimo nucleo chenotico-soteriologico funga nell'opera di Sergio Quinzio (Massimo Iritano, *La salvezza come interrogativo tragico. La testimonianza di Sergio Quinzio*) quale fondamento non della vittoria di Dio sul male, bensì – scandalosamente – proprio della sua sconfitta. È l'assunzione di questa possibilità da parte credente che assegna d'altronde all'interrogativo quinziano tutta la sua tragicità: «Io penso che la fede possa farsi carico anche di questa domanda: se Dio non salvasse mai?»¹¹; tuttavia, dicevamo, la sua funzione può essere considerata con qualche approssimazione speculare a quella assegnatagli da Pareyson; ad essere in gioco infatti, nel rifiuto di ogni teodicea, nel rigetto di ogni tentativo di giustificare il male, è pur sempre la presa in carico del non differibile bisogno di liberazione che grava sull'umano. Muovendo da un'angolatura genuinamente religiosa, la visione quinziana non è affatto votata, in ultima istanza, a una rassegnazione disperante, quanto piuttosto a un ribaltamento radicale della logica salvifica: non Dio salva l'uomo, ma l'uomo stesso può, per la sua fede, salvare il Dio internamente lacerato dal male¹².

Di segno diametralmente opposto il discorso impostato da Marco Damonte, il quale esplora nel suo intervento (*La questione del male nella filosofia analitica della religione: sfida o opportunità?*) i modelli teorici avvicendatisi nell'elaborazione della teodicea analitica; le tre fasi individuate (a impianto evidenzialista, affidabilista, agnostico), distinguibili a seconda del differente rapporto tra ragione e fede, conducono in definitiva a uno sbocco di chiara fruibilità nel contesto del mondo globalizzato: l'«abbandono del razionalismo a vantaggio della ragionevolezza [...], in parte come risposta a evidenti abusi, in parte come esito di un nuovo modo di pensare la filosofia della religione»¹³. Una preoccupazione dialogica pervade anche, specie nelle battute di chiusura, le dense pagine introduttive di Sergio Sorrentino, il cui saggio fornisce un rilevante apporto in termini di inquadramento teoretico e può servire in tal senso da cerniera “trascendentale” fra il versante filosofico e quello religioso del volume. Trattando delle due prospettive e della loro possibile correlazione, l'Autore percorre difatti la via ermeneutica¹⁴, definita

¹⁰ *Ivi*, p. 152.

¹¹ *Ivi*, p. 156.

¹² Cfr. *ivi*, p. 160: «Lacerato da tali insostenibili contraddizioni, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe si offre impotente all'invocazione dell'uomo, cercando in essa il suo unico possibile sostegno e la sua unica possibile consolazione».

¹³ *Ivi*, p. 170.

¹⁴ Contestando preliminarmente l'opportunità della via speculativa fondata sulla ragione finita, Sorrentino descrive l'opzione ermeneutica nei termini di un'interrogazione dell'espe-

quale «approccio squisitamente filosofico-religioso, e quindi non meramente teologico né puramente speculativo o metafisico-razionalistico», «al tema, e al vissuto effettivo, della *salvezza* in senso prettamente religioso»¹⁵. La struttura «*trascendentale* dell'esperienza»¹⁶ individuata da Sorrentino traduce così in termini filosofici quella concatenazione che è al centro di ogni vissuto religioso: «*rapporto col divino – offerta di senso – salvezza – liberazione dal male*»¹⁷. Sulla base del nesso tra «*valenza soterica* del vissuto religioso e liberazione dal male fisico o dal male morale»¹⁸ – declinabile nei termini di un'identità, di una subordinazione della seconda alla prima o di un trascendimento operato per mezzo del riferimento a un termine oltremondano – si possono poi riconoscere, rispettivamente, tre tipi di universi religiosi. Se lo strumento filosofico consente dunque in un paradigma di questo tipo di isolare i momenti del vissuto religioso, è nondimeno contro il rischio di una indistinzione o sovrapposizione dei due piani – la salvezza e la liberazione dal male – che l'Autore mette in guardia; precisamente da ciò scaturiscono, scrive Sorrentino, le «forme, purtroppo oggi ben note e infestanti, dell'integralismo e del fondamentalismo»¹⁹.

E un affresco delle configurazioni assunte dalla problematica del male e della salvezza all'interno delle principali famiglie religiose è quanto mette a disposizione la prima parte del volume, con gli interventi di Alberto Pelissero (*La liberazione dal male nello hinduismo. Elementi di teodicea nella religione indiana tradizionale*), Gianfranco Bonola (*Il paradosso della liberazione dal male nel buddhismo. Figure della liberazione: dal nirvāna alla prajña alla fede nel grande voto di Amitābha*), Giuseppe Laras (*Teshuvah come auto-redenzione nel pensiero religioso dell'Ebraismo*), Giovanni Filoramo («*Liberaci dal male*». *Vie della redenzione nella tradizione cristiana*) e Ida Zilio-Grandi (*Male umano e perdono divino nella tradizione religiosa isalmica*). Numerosi gli aspetti d'interesse, tanto da non poter essere esauriti in questa sede. Primo fra tutti, la plurivocità della teodicea indiana,

rienza religiosa effettiva, volta a «mettere in luce la natura e la struttura esistente della *salvezza* esperita nel vissuto religioso» (*ivi*, p. 20).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, p. 11.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 26.

¹⁹ *Ivi*, p. 28. Si legga quanto Sorrentino osserva a proposito della distinzione tra la domanda filosofica sul male e quella religiosa sulla salvezza: «La domanda sul *male* riguarda essenzialmente due livelli problematici. Il primo è di natura più *speculativa* [...]. Il secondo livello è di natura *eziologica* [...]. La domanda sulla *salvezza* viceversa ha un altro taglio intenzionale. Essa è diretta a evidenziare una struttura del vissuto, appunto quello di una *liberazione*, il quale è iscritto originariamente, e a quanto sembra in modo inalienabile, nell'esperienza effettiva di un rapporto col divino» (*ivi*, p. 10).

in cui soluzioni distinte – quella gnoseologica o filosofico-speculativa della scuola di Śankara, che ben si concilia con la credenza nel ciclo delle rinascite, quella «vedantica dell'illusione cosmica»²⁰, ma soprattutto le diverse formulazioni mitologiche – coesistono in una «molteplicità che costituisce la forza di questa particolare visione del mondo»²¹. L'Autore osserva tra le altre cose come nella soluzione gnoseologica invalsa nella tradizione indiana sia implicito un depotenziamento della problematica stessa della teodicea: riconducendo il male a un difetto di conoscenza se ne svilisce la consistenza ontologica, enfatizzando al contempo la responsabilità individuale. L'approdo finale è, in altri termini, quello che viene indicato da Pelissero come «il dilemma fondamentale della teodicea indiana»: «se la responsabilità degli atti va attribuita a chi tali atti compie, la figura di un demiurgo divino è inutile; se la responsabilità degli atti è del demiurgo e non degli individui, allora la divinità è contaminata e non può più essere considerata garante della giustizia cosmica»²². Analogamente, nei tentativi buddhistici di pensare possibili soluzioni al male e in particolare con l'avvento delle dottrine *mahâyâna* si assiste – lo evidenzia Gianfranco Bonola nel suo articolato contributo – a un progressivo passaggio dalla centralità dell'ascesi, ove la dottrina è concepita in funzione strumentale e terapeutica, a quella della consapevolezza; così come si verifica un'evoluzione che dal dualismo ingenuo conduce a un sostanziale monismo, spesso esposto a fraintendimenti nichilistici. Tale passaggio appare tanto più significativo se si pensa al fatto che nel buddhismo il problema del male non rimanda a una genesi metafisica, scaturendo al contrario dall'urgenza salvifica connessa al dolore individuale²³.

Un interrogativo affine a quello che soggiace al dilemma della teodicea indiana struttura altresì le considerazioni che Filoramo dedica al cristianesimo. Decisivo è – ancora una volta – il rapporto tra morale e religione, libero arbitrio e volontà divina. Sulla scorta di tale binomio, dipanatosi lungo secoli di produzione dottrinale e teologica, tornare a riflettere sulla redenzione e la salvezza significa anche, oggi, «ritornare a pensare il nodo dei limiti della libertà»²⁴ nell'ambito di un individualismo imperante; questa una delle ragioni che determinano il contemporaneo rinvigorirsi dei

²⁰ *Ivi*, p. 36.

²¹ *Ivi*, p. 40.

²² *Ivi*, p. 42.

²³ Cfr. *ivi*, p. 48: «Il carattere strumentale del Dharma buddhista ha alla sua radice dunque una motivazione compassionevole, è originato dalla situazione di emergenza in cui occorre intervenire e incalzato dall'urgenza con cui si deve operare per trovare un rimedio alla sofferenza durante l'esiguo arco temporale dell'esistenza umana».

²⁴ *Ivi*, p. 105.

dibattiti sulla soteriologia. Sono gli stessi nuclei teorici a dettare i termini della questione nell'Ebraismo e nella religione islamica, segnatamente nel pensiero sunnita e ash'arita, esaminato con accuratezza da Ida Zilio-Grandi. In entrambi la liberazione dal male è descritta come un "ritorno": la "teshuvah" nella tradizione ebraica, connotata da un'accentuazione della responsabilità dell'individuo di fronte a se stesso e alla comunità, nonché da un legame non necessario tra il male compiuto, la sofferenza e la punizione divina; il perdono/pentimento ("tawba") nell'Islam, in cui non solo il male compiuto e quello patito s'identificano senza soluzione di continuità, ma anche, appunto, il pentimento dell'uomo e il perdono di Dio – di fronte a cui l'uomo è passivo, obbediente, pazientemente rimesso alla sua unità onnicomprensiva.

Chiude il volume l'accurata *Appendice* di Hagar Spano – *Dell'eternità delle pene infernali. Eberhard e Lessing in dialogo* – che attraverso un insieme di incalzanti passaggi storico-concettuali ci riconduce al ganglio teorico da cui abbiamo preso le mosse. La complessa disputa tra Eberhard e Lessing intorno alla «*Ewigkeit der Höllenqualen*»²⁵ – così come la nevralgica questione della *Leibnizauslegung* attorno a cui essa si condensa – viene dispiegata infatti sul più ampio sfondo di quel torno storico illuministico che vede rovesciarsi (è già la tesi di Baur²⁶) i «tradizionali "rapporti di forza" tra filosofia e teologia, e in particolare tra l'interesse religioso – in origine "prevalente e esclusivo" – e quello più generalmente razionale»²⁷. Esso rappresenta senz'altro uno dei momenti decisivi, dal valore esemplare, che scandiscono e indirizzano quel variabile intersecarsi di filosofia e religione nel tentativo di pensare il problema della salvezza, «"nucleo stesso della cosa" religiosa»²⁸.

Emanuela Giacca

²⁵ *Ivi*, p. 179.

²⁶ *Ivi*, pp. 176-177; afferma Spano: «Nelle dense pagine del *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte* (1847), Baur qualificava il diciottesimo come il secolo della "svolta generale" nella coscienza protestante. Beninteso, una "svolta" (*Umschwung*) che ha le premesse e affonda le proprie radici nella Riforma stessa e segnatamente nel "duplice interesse" – specificamente religioso e puramente razionale – che essa custodisce in sé dal principio; e che, come asserirà Karl Aner, ispira la diffusione e definitiva affermazione – nella teologia protestante del Settecento – di una duplice e convergente tendenza di razionalizzazione della fede da un lato e, dall'altro, di progressiva interpretazione morale della religione».

²⁷ *Ivi*, p. 177.

²⁸ *Ibid.*