

## ALCUNE NOTE SULL'ESPERIENZA RELIGIOSA

Il pluralismo religioso oggi di fatto esistente e ancor più la sempre crescente consapevolezza riguardo ad esso sollevano molteplici questioni che interpellano in primo luogo la teologia e la ricerca storica e fenomenologica.

Quanto a quest'ultima, è subito evidente che il suo apporto è imprescindibile sia a livello operativo, poiché le sue concrete acquisizioni, scevre di pregiudizi e di precomprensioni, sono la condizione preliminarmente indispensabile per un efficace dialogo interreligioso che non voglia appiattirsi e vanificarsi nel sincretismo e nel relativismo, sia a livello della riflessione teorica, in quanto offre ad essa i dati e gli elementi necessari per valutazioni non arbitrarie e non riduttive della complessità del fatto religioso.

Relativamente al primo livello ora indicato, cioè quello del dialogo, non c'è dubbio che l'indagine storica e l'analisi fenomenologica non possono sostituirsi alla comunicazione e alla reciproca comprensione, che scaturiscono solo dall'incontro tra persone, nel quale ciascuno si apre alla realtà esistenziale dell'altro prima ancora che alle sue credenze e convinzioni.

Tuttavia, assumendo la distinzione tra «principio dialogico» e «metodo dialogico»<sup>1</sup>, nella quale il primo esprime l'essenza vera e propria del dialogo, anche la ricerca e lo studio delle religioni recano un contributo rilevante e costituiscono un indispensabile mo-

<sup>1</sup> M. Dhavamony, *Teologia delle religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, p. 290: «Il principio dialogico, o principio del dialogo, consiste nella propria apertura verso l'altro... Il metodo dialogico è a servizio del principio e può assumere varie forme...».

mento previo, fornendo precise conoscenze del contesto religioso in cui sono situati gli interlocutori che liberamente interagiscono per cercare risposta alla «domanda – se non altro resa incalzante dall'attualità – della possibilità di coesistenza e, più ancora, di mutua comprensione e dialogo tra le diverse tradizioni religiose»<sup>2</sup>.

D'altra parte, sul piano della riflessione teorica, la ricerca storica e fenomenologica, sollecitata ogni giorno di più dalla consapevolezza del pluralismo, alla quale si è accennato inizialmente, risulta essenziale tanto per la filosofia quanto per la teologia, poiché consente, muovendosi in due direzioni fondamentali, una chiarificazione e una precisa definizione dello stesso concetto di religione, che sappiano evitare ogni apriorismo.

In primo luogo, è di centrale importanza che, pur senza perdere di vista le intrinseche connessioni tra le differenti sfere dell'esistere e dell'agire, sia riconosciuta la distinzione tra il fatto religioso, nella sua specificità e nella sua peculiarità, e gli altri fenomeni della vita umana, individuale e collettiva.

A tale distinzione non si può in alcun modo pervenire pre-scindendo dalla rilevazione dei concreti dati storici, dal momento che essa, pur essendo indubbiamente reale, è, però, estremamente fluttuante a seconda dei contesti religiosi e culturali, alcuni dei quali includono nel «religioso» manifestazioni alle quali altrove non è attribuita questa caratterizzazione<sup>3</sup>.

In altra direzione, solo su presupposti storici e fenomenologici è possibile pervenire «all'essenza della religione a partire dalle religioni»<sup>4</sup>, individuando ciò che, pur nella varietà di forme storiche profondamente differenti tra loro, permette, appunto, che si possa parlare, al singolare, del fatto religioso e non soltanto di una molteplicità di fenomeni irrelati tra i quali non è rinvenibile alcuna affinità.

<sup>2</sup> P. Coda, *Significato e obiettivo di un percorso di ricerca*, in M. Aliotta (ed.), *Cristianesimo, religione, religioni*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, p. 30.

<sup>3</sup> Cf. G. Magnani, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Cittadella Editrice, Assisi 1999, pp. 150-174.

<sup>4</sup> A. Rizzi, *Il divino e Dio. In risposta a G. Filoromo e M. Fuss*, in M. Aliotta (ed.), *Cristianesimo, religione, religioni*, cit., p. 85.

Ovviamente, la ricerca del “nucleo” costitutivo, sul quale poi si svolgono le riflessioni teologiche e filosofiche, non deve occultare quello che in ogni religione è specifico e irriducibile e che, pertanto, può essere espresso solo mediante il ricorso a concetti analoghi. In tal modo «rilevando le somiglianze che fondano l’elemento comune dell’analogia rileveremo insieme anche le diversità sia tipologiche che strutturali»<sup>5</sup> di tutte quelle manifestazioni che sono le concretizzazioni particolari sulla base delle quali è possibile cogliere la *religione* come l’essenza che in tutte si rivela.

Per ciò che si riferisce alla teologia, si può senz’altro affermare che la presa di coscienza del pluralismo religioso non conduce solo alla formulazione di singoli e delimitati interrogativi, ma pervade l’intero svolgimento della ricerca teologica, alla quale è chiesto, in ogni suo momento, di sapersi confrontare con la pluralità delle religioni, a partire dalla propria autocomprensione come riflessione sulla rivelazione di Dio e sul Suo universale disegno di salvezza, compiuto «una volta per sempre nel mistero dell’incarnazione, morte e risurrezione del Figlio di Dio»<sup>6</sup>.

La teologia delle religioni, pertanto, mentre costituisce uno specifico ambito dell’indagine teologica, strettamente connesso, pur nella reciproca distinzione, con la fenomenologia e con la storia, dalle quali assume i dati sulle religioni, è, nello stesso tempo, un’attenzione traversale che pervade le differenti questioni teologiche che non possono ricevere risposte che restino estranee all’attuale contesto pluralistico.

In tale contesto, l’umana esperienza religiosa appare declinata in una molteplicità di esperienze che, alla rilevazione condotta con criteri empirici e storici, risultano spesso profondamen-

<sup>5</sup> G. Magnani, *Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, cit., p. 13.

<sup>6</sup> Congregazione per la dottrina della fede, *Dominus Jesus*, 6-8-2000, n. 14. Cf. M. Dhavamony, *Teologia delle religioni*, cit., pp. 10-11: «La Teologia delle religioni offre un’interpretazione delle religioni alla luce della parola di Dio, con l’aiuto dell’esperienza di fede e nella prospettiva della storia della salvezza, che trova in Cristo l’alfa e l’omega. La teologia incontra le religioni nella sua interpretazione della storia della salvezza».

te differenti tra loro e il teologo, in questo caso, è chiamato a coglierne il significato profondo all'interno dell'unico piano voluto da Dio per la salvezza del genere umano<sup>7</sup>, mantenendo la tensione tra la diversificazione storico-sociale e culturale e l'unitarietà della storia salvifica che, centrata in Gesù Cristo, non esclude né singoli uomini, né culture e tradizioni religiose.

Il concetto di esperienza religiosa si rivela così come un tema cruciale e privilegiato per la riflessione sull'universale salvezza voluta da Dio e operata in Gesù Cristo, e sulle pluriformi risposte umane che si configurano come altrettante "mediazioni partecipate" che traggono da Cristo il loro valore salvifico e che manifestano, nel loro strutturarsi, il patrimonio religioso dell'umanità.

All'interno delle singole esperienze religiose la teologia deve dunque mettere in luce «quanto lo Spirito opera nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e religioni»<sup>8</sup>, mediante un'azione che si realizza in un modo che per noi resta misterioso, ma che può essere, comunque, sempre meglio colta negli effetti che produce apprendo gli uomini a Dio.

Nell'esperienza religiosa traspare, così, una duplice ricerca: quella dell'uomo da parte di Dio e quella di Dio da parte dell'uomo<sup>9</sup>, ed entrambe, come si è già accennato, interpellano in primo luogo la teologia quando essa include nella sua indagine anche quelle esperienze che si realizzano al di fuori del cristianesimo, ma non per questo al di fuori del disegno salvifico di Dio.

Tuttavia, a questo approfondimento non è estranea neppure la riflessione filosofica che porta la sua attenzione sulla struttura della coscienza in cui quell'esperienza si attua, cercando di cogliere le più profonde dimensioni che ne evidenziano la peculiarità, e, nello stesso tempo, l'intrinseco legame con ogni altro momento dell'esistenza.

L'analisi filosofica può, a tale riguardo, svolgersi in molteplici direzioni che risultano tutte significative e rilevanti per la com-

<sup>7</sup> Cf. Congregazione per la dottrina della fede, *Dominus Jesus*, cit., n. 14.

<sup>8</sup> Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, n. 29.

<sup>9</sup> Cf. M. Dhavamony, *Teologia delle religioni*, cit., pp. 22-25.

prensione del rapporto tra l'uomo e Dio, compito specifico della filosofia della religione<sup>10</sup>, ma in questo ambito si intende privilegiare due questioni che sono prioritarie per ogni ulteriore considerazione e cioè, da un lato, quella della relazione tra esperienza di Dio ed esperienza di sé e, dall'altro, quella dell'esperienza di Dio nel suo darsi come «immediatezza mediata»<sup>11</sup>.

La priorità della prima questione risulta dal fatto che dal tipo di relazione sussistente tra l'esperienza di Dio e quella di sé dipendono il grado di profondità a cui si colloca la prima delle due e, dunque, la sua natura originaria rispetto al complesso dell'umano esperire. La seconda questione, invece, è pregiudiziale nei confronti di qualsiasi altra indagine poiché con essa ci si interroga sulla possibilità stessa e sulla legittimità di parlare di esperienza a proposito della conoscenza di Dio.

## 1. ESPERIENZA DI DIO ED ESPERIENZA DI SÉ

Per cogliere il nesso tra esperienza di Dio ed esperienza di sé è necessario, innanzitutto, mettere in evidenza le note strutturali dell'esperienza di sé, che le conferiscono la sua particolare fisionomia, irriducibile a quella delle altre dimensioni dell'esperienza cosciente.

La prima caratteristica peculiare dell'esperienza di sé concerne proprio la sua origine, poiché «la mente, prima di astrarre dai fantasmi, ha una conoscenza abituale di sé mediante la quale è in grado di percepire la propria esistenza»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf. K. Rahner, *Uditori della parola*, tr. it., Borla, Roma 1988, p. 33: «La filosofia della religione, secondo il concetto ovvio e comune della filosofia cattolica, è la conoscenza che l'uomo può raggiungere sul suo esatto rapporto con Dio, l'Assoluto».

<sup>11</sup> K. Rahner, *CORSO FONDAMENTALE SULLA FEDE. Introduzione al concetto di cristianesimo*, tr. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990<sup>5</sup>, p. 118.

<sup>12</sup> Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8, ad 1: «mens, antequam a phantasmibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet qua possit percipere se esse».

Questo passo di Tommaso, pur non approfondendo qui la teoria della conoscenza astrattiva, pone chiaramente in risalto ciò che contraddistingue l'esperienza di sé e cioè, in primo luogo, il suo radicarsi nell'originaria presenza della mente a se stessa, anteriormente a ogni atto intellettuivo da essa derivante<sup>13</sup>.

Ciò significa che il soggetto umano, per il solo fatto di esistere, ha la capacità di "percepire" questa medesima esistenza, con un'evidenza e un'infallibilità tali da non richiedere alcuna dimostrazione, sebbene, come si vedrà, l'esplicitazione di tale percezione non sia immediatamente data, analogamente a quanto accade, nel contesto del pensiero tomista, per gli "abiti" dell'intelletto, che sono principi di conoscenza, ma che in sé non sono direttamente conoscibili<sup>14</sup>.

Tale percezione di sé si configura, dunque, non come una conoscenza in qualche modo mediata, ma come un'esperienza che è del tutto interiore e che attesta a ciascuno la propria soggettività e il proprio porsi come il centro da cui scaturisce tutto il dinamismo dell'intendere e dell'agire coscienti<sup>15</sup>.

D'altra parte, ed è questa la seconda nota strutturale da sottolineare, l'esperienza di sé come autopossesso cosciente non può restare chiusa in se stessa, ma richiede l'apertura intenzionale all'alterità, attraverso la conoscenza e l'azione, per trarre pienamente alla coscienza l'implicita, iniziale percezione che, tuttavia, ne costituisce il momento fondante e imprescindibile, poiché «l'anima è presente a se stessa come intelligibile, cioè affinché possa es-

<sup>13</sup> Cf. G. Salatiello, *L'originaria, autotrascendente presenza a sé*, in «Nuova Umanità», XXIV (2002/1), n. 139, pp. 61-73.

<sup>14</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8, c: «Sed quantum ad habitualem cognitionem sic dico quod anima per essentiam suam se videt, id est, ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum aliqui scientiae, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui». Cf. G. Salatiello, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di sé in San Tommaso d'Aquino*, PUG, Roma 1996, pp. 48-54.

<sup>15</sup> Cf. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8, ad ob. 8: «scientia de anima est certissima quod unusquisque in se ipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse».

sere intesa, non però affinché sia intesa mediante se stessa, ma dal suo oggetto»<sup>16</sup>.

L'esperienza di sé è, cioè, resa possibile da un duplice movimento che porta il soggetto fuori di sé, immettendolo in quel mondo con il quale egli non si identifica e che, quindi, lo riconduce a se stesso (*reditio completa*), rendendolo esplicitamente consciente di sé e della propria più intima realtà, proprio nel momento in cui, con i suoi atti, egli si indirizza verso tutto ciò che, rispetto a sé, è altro e differente<sup>17</sup>.

L'originarietà del principio da cui sorge l'implicita esperienza di sé, ovvero la presenza del soggetto a se stesso, rende, infine, ragione della terza caratteristica che è necessario evidenziare, cioè la sua permanenza e continuità, nonostante l'evidente discontinuità del realizzarsi degli atti nei quali essa perviene ad esplicita coscienza.

Mentre, infatti, non sempre vi è consapevole riflessione su di sé, mai l'essere umano si "perde" nella sua più profonda interiorità, confondendosi con l'alterità circostante, e può così essere pienamente accolta la riformulazione tomista del pensiero di Agostino, secondo la quale «l'anima sempre si intende e si ama, non attualmente, ma abitualmente»<sup>18</sup>, poiché è sempre presente a sé come l'origine radicalmente ineliminabile di ogni sua manifestazione nel mondo.

L'esperienza di sé, che si è caratterizzata nelle sue note essenziali, tuttavia, possiede un'ultima, assolutamente unica pecu-

<sup>16</sup> *Ibid.*, q. 10, a. 8, ad ob. 4: «anima est sibi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit, non autem ut per se ipsum intelligatur, sed ex obiecto suo».

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, q. 1, a. 9, c. Questo testo costituisce la più limpida sintesi del movimento che, mediante l'uscita da sé, riconduce il soggetto a se stesso, autoconscientemente.

<sup>18</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I pars, q. 93, a. 7, ad 4: «anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter». Cf. Id., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 8, ad 11: «sicut non oportet ut semper intelligatur in actu cuius notitia habitualiter habetur per alias species in intellectu existentes, ita etiam non oportet quod semper intelligatur actualiter ipsa mens cuius cognitio inest nobis habitualiter ex hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens».

liarità che rende ragione dell'intero dinamismo dell'autocoscienza, con il quale il soggetto dall'implicita coscienza di sé perviene all'esplicito, consapevole autopossesso. La presenza di sé a sé, infatti, è nello stesso tempo presenza dell'Assoluto<sup>19</sup> che attrae a sé lo spirito umano e lo apre a un tendere infinito che non termina in alcun oggetto particolare, ma li raggiunge e li supera tutti con un movimento che solo nell'Assoluto medesimo potrebbe arrendersi.

D'altra parte, l'oggetto conosciuto o voluto è colto nella sua finitezza soltanto perché esso si colloca in un orizzonte infinito che lo trascende e il cui fondamento, senza essere a sua volta tematizzato, è, però, implicitamente affermato in ciascuno di quegli atti con i quali si realizza anche il cosciente ritorno su di sé<sup>20</sup>.

L'apertura all'Assoluto è, pertanto, la condizione della possibilità dell'esperienza di sé, poiché quest'ultima «non rimane chiusa in se stessa, ma si realizza come *una continua tensione* tra l'Essere implicitamente presente nel proprio fondo autocosciente e l'Essere stesso che, seppure sempre imperfettamente, si svela come esito ultimo dell'autocoscienza riflessiva»<sup>21</sup>.

Così come vi è, dunque, un'esperienza atematica di sé, anteriore rispetto agli atti nei quali essa è portata a esplicitazione, vi è anche, nell'apertura all'Assoluto, un'esperienza atematica di Dio, fondante rispetto all'autoesperienza, sia nel suo sorgere, sia nel suo svolgimento in cui essa è costantemente presente. Si può, in questo modo, affermare che, poiché mai c'è dimensione propriamente umana dell'esistenza senza coscienza di sé, ugualmente ognuna di tali dimensioni è sempre un momento dell'esperienza implicita di Dio, sia essa riconosciuta, oppure occultata, o persino negata.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*, q. 10, a. 2 , ad 5: «ipsa [mens] autem est sibi praesens et simili-  
ter Deus antequam aliquae species a sensibilibus accipientur».

<sup>20</sup> Cf. *ibid.*, q. 22, a. 2, ad 1: «omnia cognoscentia cognoscunt implicite  
Deum in quolibet cognito». Cf. K. Rahner, *Uditori della parola*, cit.; J. Alfaro, *La  
dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, tr.  
it., in G. Salatiello (ed.), *Il soggetto religioso. Introduzione alla ricerca fenomenolo-  
gico-filosofica*, PUG, Roma 1999, pp. 99-138.

<sup>21</sup> G. Salatiello, *L'autocoscienza come riflessione originaria del soggetto su di  
sé in San Tommaso d'Aquino*, cit., p. 110.

L'individuazione delle note caratterizzanti l'esperienza di sé e il suo configurarsi sempre come apertura all'Assoluto hanno posto immediatamente in evidenza la natura del nesso, su cui ci si interrogava, tra tale esperienza e quella di Dio, poiché «la prima cosa da fare, quando si parla di autoesperienza e di esperienza di Dio è di affermare la loro unità»<sup>22</sup>.

Questa affermazione, che può essere vista come il punto di arrivo delle precedenti riflessioni, pone a sua volta le premesse per un ulteriore, indispensabile approfondimento sull'unità che è riconosciuta a un livello così originariamente costitutivo che, senza di essa, nessuna delle due esperienze sarebbe in realtà possibile.

Si deve, preliminarmente, chiarire che unità non comporta qui identità, dal momento che quest'ultima è negata dalla radicale differenza che sussiste tra il termine intenzionale dell'uno e dell'altro esperire, che, in un caso, è il soggetto medesimo, e, nell'altro, quello che è fondamento primo della sua esistenza e fine ultimo del suo dinamismo.

D'altra parte, sulla base delle considerazioni effettuate, emerge con sufficiente chiarezza che l'unità riscontrata non è semplicemente quella rinvenibile tra un determinato, particolare atto di conoscenza o di volontà e la coscienza di sé che sempre lo accompagna e lo presuppone per giungere a esplicitazione (*reditio completa*)<sup>23</sup>.

L'oggetto conosciuto o voluto, infatti, consente che l'anteriore, irriflessa esperienza di sé divenga consapevole, ma non la fonda e non ne è l'origine, poiché questa, come si è visto, è la presenza a sé, mentre l'apertura all'Assoluto, in cui è già data un'implicita esperienza di Dio, è radicata in quel più profondo nucleo del soggetto, in cui egli, appunto, è presente a sé.

L'esperienza di Dio e l'esperienza di sé, pertanto, pur nella loro distinzione, sono così «strettamente unite... che al di fuori di

<sup>22</sup> K. Rahner, *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, tr. it., in «Nuovi saggi», V, Ed. Paoline, Roma 1975, pp. 175-189, p. 179. Il tema dell'esperienza di sé e dell'esperienza di Dio, centrale nel pensiero di Rahner, trova in questo saggio una esposizione che, nonostante la sua sinteticità, scandaglia in profondità entrambe queste esperienze che, propriamente, costituiscono il soggetto umano.

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, cit., pp. 179-181.

talè unità non possono esistere e finiscono per perdere la loro es-  
senza»<sup>24</sup>.

L'apertura all'Assoluto e l'incessante tendere ad esso sono, infatti, alla radice di entrambe, e, mentre, da un lato, solo in un simile orizzonte il soggetto può sperimentarsi come tale, nella propria radicale finitezza che è, nello stesso tempo, inesauribile capacità di trascendimento, dall'altro, solamente nei riguardi dell'Assoluto è possibile l'esperienza di ciò che, essendo oltre ogni limite, fonda e sorregge ogni esistente limitato ed è precisamente Dio.

Ovviamente, questa unità indissolubile sussiste esclusivamente per l'esperienza originaria, implicita e irriflessa, che precede la conoscenza riflessa e tematizzata che da essa si svolge conducendo o ad un'esplicita autocoscienza o ad un'affermazione concettuale dell'esistenza di Dio, che, tuttavia, possono essere realizzate soltanto muovendo da questo momento ad esse anterio-  
re che ne costituisce la condizione di possibilità<sup>25</sup>.

Si deve qui notare che le considerazioni svolte risultano si-  
gnificative per illustrare il nesso tra l'antropologia e la filosofia della religione, poiché, se l'antropologia deve volgersi alla più profonda tra tutte le esperienze per cogliere il vero volto del soggetto e se, come si è visto, tale esperienza è quella di Dio, l'ultima parola sull'essere umano non può, in realtà, dirla l'antropologia stessa, ma compete alla filosofia della religione che, secondo quanto si è già ricordato, «è la conoscenza che *l'uomo* può rag-  
giungere sul suo esatto rapporto con Dio, l'Assoluto»<sup>26</sup>.

Nel presente contesto, però, con riferimento all'indagine fi-  
losofica sull'esperienza religiosa, è sufficiente aver individuato l'o-  
riginarietà dell'esperienza di Dio che, nella sua unità con l'esper-  
ienza di sé, è fondante rispetto a tutto il dinamismo in cui si rive-  
la ciò che è propriamente ed esclusivamente umano.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*, pp. 176-178.

<sup>26</sup> K. Rahner, *Uditori della parola*, cit., p. 33. Cf. G. Salatiello, *L'ultimo orizzonte. Dall'antropologia alla filosofia della religione*, PUG, Roma 2003.

## 2. ESPERIENZA DI DIO COME «IMMEDIATEZZA MEDIATA»

La seconda questione da indagare è, senza dubbio, distinta dalla prima, ma le è, nello stesso tempo, così strettamente connessa che solo con il suo approfondimento la risposta fornita alla prima diviene pienamente esauriente e, soprattutto, evita il rischio di equivoci e fraintendimenti, che ne snaturerebbero il senso genuino. Tutte le considerazioni precedenti, infatti, hanno condotto ad affermare che «conoscere che Dio è in qualche cosa di comune, con una certa confusione, è in noi naturalmente posto, in quanto cioè Dio è la beatitudine dell'uomo»<sup>27</sup>, espressioni queste con le quali Tommaso, nel linguaggio della sua epoca, intende propriamente indicare quella che, in un differente contesto a noi contemporaneo, può essere definita come «conoscenza anonima e atematica di Dio»<sup>28</sup>, coincidente con l'apertura all'Assoluto, che è intrinsecamente costitutiva della spiritualità umana.

Tale conoscenza atematica, però, deve essere chiarita nel suo significato, poiché tanto riguardo al citato testo di Tommaso, quanto riguardo alle implicazioni che da esso si possono trarre, bisogna subito sottolineare che «non vi è qui ombra di ontologismo»<sup>29</sup>, dal momento che l'asserita conoscenza di Dio è di un genere del tutto peculiare che richiede di essere indagato in ciò che lo distingue da qualsiasi atto conoscitivo rivolto a oggetti del mondo.

Proprio il riferimento all'oggetto è quello che consente di evidenziare l'abisso che intercorre tra l'apertura a Dio e la cono-

<sup>27</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I Pars, q. 2, a. 1, ad 1: «cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quodam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo».

<sup>28</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 41. Cf. J. Alfaro, *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cit., pp. 112-115.

<sup>29</sup> J. Alfaro, *La dimensione trascendentale nella conoscenza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cit., p. 134. Cf. K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 81 e p. 96.

scenza concettuale delle cose, poiché la prima non offre allo spunto umano alcun contenuto obiettivo, non consentendo affermazioni categoriali su Dio stesso che, in essa, è presente come suo termine ultimo, e «in questo senso ha ragione la tradizione secolare scolastica quando sottolinea, contro l'ontologismo, che l'uomo possiede *soltanto* una conoscenza aposteriorica di Dio a partire dal mondo»<sup>30</sup>.

Riemerge qui il nesso intrinseco tra l'esperienza di Dio e l'esperienza di sé, che giunge a esplicitazione solo nell'incontro con la realtà esteriore, sebbene non sia quest'ultima il "luogo" in cui il soggetto trova quella sua interiorità che gli è già sempre presente.

Analogamente, non vi è alcuna contraddizione, ma al contrario si coglie la verità della conoscenza umana di Dio, rilevando che l'apertura costitutiva a Dio e il carattere "aposteriorico" della sua conoscibilità da parte dello spirito finito, lungi dall'escludersi, costituiscono le due essenziali dimensioni dell'unico dinamismo dell'essere umano, orientato a Dio.

L'uomo, cioè, non può pervenire ad affermazioni su Dio se non muovendo dalle realtà del mondo e delle cose che, in esso contenute, rinviano a Lui con un "movimento" che, nella sua sostanza, è quello già individuato dalla tradizionale formulazione tomista delle prove dell'esistenza di Dio.

Tuttavia, proprio nel momento in cui si sottolinea la necessità dell'incontro con gli oggetti (o ancor di più con gli altri soggetti coscienti) per conoscere esplicitamente Dio, si evidenzia che «aposteriorità della conoscenza di Dio non significa guardare il mondo con una facoltà conoscitiva neutrale e poi ritenere di avervi scoperto, direttamente o indirettamente, tra le realtà che là ci si presentano in maniera oggettiva, anche Dio o di poterlo indirettamente dimostrare»<sup>31</sup>. Dio, cioè, non è mai un oggetto che, fino a un determinato istante sconosciuto e lontano, si offra poi alla conoscenza che su di esso indaga, ma, mediante l'esplicitazione concettuale, si verifica un ritorno tematico su quello che, come termine ultimo dell'apertura dello spirito, è già sempre implicitamente

<sup>30</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 81.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 82.

presente, fondando la possibilità stessa dell'atto con cui la conoscenza si realizza<sup>32</sup>.

Su questi presupposti, l'«immediatezza mediata» è l'espressione che meglio sintetizza ed esprime quanto si è delineato circa la conoscenza di Dio e, per il tramite di questa, ancor più radicalmente, circa il rapporto che con Lui è stabilito.

Tale rapporto, infatti, è senza dubbio immediato, poiché è implicato nell'originaria presenza di Dio allo spirito umano, in quanto termine ultimo della sua costitutiva apertura all'Essere e non deve essere instaurato in qualche momento dell'esistenza, ma, al contrario, è il fondamento di quest'ultima nelle sue caratteristiche propriamente umane.

D'altra parte, poiché il soggetto non può, per alcun suo atto, prescindere dal mondo in cui è inserito, neppure la consapevole conoscenza di Dio può attuarsi senza il riferimento a un oggetto che, in qualche modo, mediando, porti a esplicitazione ciò che lo spirito reca impresso nella sua più profonda interiorità e, in questo senso, si può senz'altro affermare che «mediazione e immediatezza non sono due concetti semplicemente opposti; esiste una genuina mediazione al contatto immediato nei confronti di Dio»<sup>33</sup>, che si realizza sempre in rapporto alla realtà degli oggetti o a quella, ancor più significativa, della relazione interpersonale, nelle quali Dio è riconosciuto.

Sulla base delle ultime riflessioni svolte è possibile tornare all'iniziale problematica del pluralismo religioso per mettere in evidenza, seppure in estrema sintesi, l'apporto che ad essa può recare l'indagine filosofica, qui delineata, che si interroga sull'esperienza di Dio.

Si è visto, infatti, che, mentre la ricerca storica e fenomenologica cerca di conoscere da vicino le religioni dell'umanità, la teologia mira ad approfondire il loro significato come "mediazioni partecipate" in relazione all'unica mediazione di Cristo.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 81-96; J. Alfaro, *La dimensione trascendentale nella coscienza umana di Dio secondo S. Tommaso*, cit., pp. 135-137.

<sup>33</sup> K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, cit., p. 119.

In questo contesto, la riflessione della filosofia può illuminare il senso e la struttura originaria di quell'esperienza religiosa che, come apertura all'Assoluto, è comune a tutti gli esseri umani e trova espressione proprio nelle religioni.

Queste si rivelano così, nella loro molteplicità, come il punto in cui l'universale e unico disegno salvifico di Dio si incontra con l'umana capacità di risposta, radicata nella più profonda interiorità del soggetto, sempre implicitamente cosciente di sé e di Dio che può essere conosciuto nella mediazione delle realtà del mondo, sul fondamento dell'umano, costitutivo orientamento a Lui.

GIORGIA SALATIELLO