

ANDREA AGUTI

IL DIALOGO INTERRELIGIOSO E LA QUESTIONE DELLA VERITÀ

INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND THE QUESTION OF TRUTH

In this article, I approach the question of truth in the interreligious dialogue. The contribution is divided into three sections: in the first, I clarify what I mean by “dialogue” and by “interreligious dialogue” from a philosophical point of view. In the second, I address some problems relating to religious disagreement and reflect on what allows the question of truth to be maintained within the interreligious dialogue. In the third, I argue that, given certain conditions, an apologetic attitude is not only possible but necessary within the interreligious dialogue. The general thesis that I intend to support is that the question of truth is crucial to interreligious dialogue.

I. PREMESSA

In questo contributo affronto la questione della verità nel dialogo interreligioso, che mi sembra decisiva per chi riflette sulla natura e gli scopi di quest’ultimo dal punto di vista filosofico e in particolare della filosofia della religione.

Articolerò il contributo in tre punti: nel primo, illustrerò quello che intendo con ‘dialogo’ e con ‘dialogo interreligioso’ in una prospettiva filosofica. Nel secondo, tratterò di alcuni problemi attinenti al disaccordo in ambito religioso e rifletterò sulle condizioni che consentono di mantenere la questione della verità come significativa all’interno del dialogo interreligioso. Nel terzo, sosterrò che, date certe condizioni, un’attitudine apologetica non soltanto è possibile, ma è perfino necessaria all’interno del dialogo interreligioso. La tesi generale che intendo sostenere è che la questione della verità deve rimanere centrale nel dialogo interreligioso affinché esso sia reale e non fittizio.

II. DIALOGO E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Per illustrare il primo punto, cioè che cosa intendo con ‘dialogo’ e con ‘dialogo interreligioso’, prendo spunto da una definizione e alcune distinzioni di Vittorio Hösle, contenute in due pubblicazioni da lui dedicate proprio al tema del dialogo e del dialogo filosofico.

Che cosa è un dialogo? Nella maggiore delle due pubblicazioni, Hösle ricorda la definizione di dialogo offerta da Isodoro di Siviglia: «Dialogus est conlatio duorum vel plurimorum, quem Latini sermonem dicunt».¹ Nel suo significato più ampio, che va oltre quello di genere letterario specifico, il dialogo è dunque una discussione o una conversazione fra due o più persone, cioè un’interazione sociale realizzata mediante il linguaggio. Quali sono le finalità del dialogo? Secondo Hösle, che riprende una distinzione di Schleiermacher nelle lezioni sulla *Dialettica*, esse sono essenzialmente tre: una finalità pratica, rivolta cioè al conseguimento di un qualche obiettivo concreto (*talk*), una finalità libera da risvolti pratici e orientata alla reciproca conoscenza degli interlocutori – quella che Schleiermacher definisce «das freies Gespräch»² e che in inglese Hösle chiama *conversation* – e infine la finalità di acquisire la conoscenza della verità (*discourse*).³

Senza togliere valore e importanza ai primi due tipi di dialogo, è ovvio che, dal punto di vista filosofico, è il terzo tipo, quello che mira alla conoscenza della verità, il più rilevante. Un dialogo filosofico è trivialmente da intendere come una discussione su questioni filosofiche, ma una discussione di questo tipo si realizza a partire dall’assunto che, quale che sia il tema in questione, ci sia una verità da conoscere e che, mediante il confronto argomentativo, cioè la dialettica, si possa muovere alla scoperta di essa.⁴ Nel dialogo filosofico ne va quindi, platonicamente, del passaggio dalla *doxa* all’*episteme*, schleiermacherianamente del procedere del pensiero puro «in direzione del sapere»⁵ o quanto meno, gadamerianamente, della «comprensione sulla cosa»

Oltre a due anonimi revisori, ringrazio Vittorio Hösle per il *feedback* positivo sulle tesi sostenute in questo saggio, Marco Damonte per l’indicazione di alcuni punti da chiarire e soprattutto Daniele Bertini per i suoi commenti e per le sue osservazioni critiche.

¹ V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012 [or. ted. *Der Philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, Beck, München 2006], p. 39. Di questo testo è uscita nel frattempo la traduzione italiana che non ho potuto consultare. Cfr. V. HÖSLE, *Il dialogo filosofico. Una poetica e un’ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2021.

² F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe. Vorlesungen über die Dialektik*, hg. von A. Arndt, Teilband 1, de Gruyter, Berlin 2002, p. 362.

³ V. HÖSLE, *Success Criteria for Different Forms of Dialogue*, in “Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie”, LX, 2018, 1, pp. 1-20, in particolare p. 7.

⁴ Cfr. C. BRUAIRE, *La dialectique*, PUF, Paris 1985, p. 15.

⁵ F. SCHLEIERMACHER, *Kritische Gesamtausgabe. Vorlesungen über die Dialektik*, cit., p. 361.

che mette in secondo piano le opinioni individuali.⁶

La ricerca della verità e la veridicità, ovvero la conformità di quello che asseriamo con ciò che riteniamo vero, sono dunque condizioni fondamentali del dialogo filosofico, ma a queste, come osserva Hösle sulla scia di Jürgen Habermas,⁷ vanno aggiunte altre due, che sono la comprensibilità e la correttezza morale. Se la prima condizione appare ovvia, perché evidentemente non c'è dialogo dove gli interlocutori, per qualche motivo, non riescono a capirsi, la seconda lo è di meno. Il dialogo presenta indubbiamente un risvolto etico che attiene al rispetto dovuto verso l'interlocutore. Quest'ultimo comprende diverse cose: l'effettiva apertura a quello che l'altro ha da dirci, la rinuncia alla tentazione di umiliare l'interlocutore, facendo mostra della nostra conoscenza o approfittando di una qualche condizione di superiorità nei suoi confronti, la disponibilità a rivedere le nostre opinioni. A questo riguardo, nella sua *Filosofia del dialogo*, Guido Calogero ha affermato giustamente che

lo spirito del dialogo è lo spirito dell'intendimento. Se uno parla solo perché gli piace sentire le sue parole, egli non dialoga, ma tutt'al più vive un'esperienza estetica (...). Se uno parla solo perché gli altri accolgano quel che dice, egli non dialoga, ma predica. Se uno parla solo per dimostrare agli altri che hanno torto, egli non dialoga, ma guerreggia.⁸

Il risvolto etico del dialogo, e quindi la sua correttezza morale, non è tuttavia da confondere con quella che Hösle chiama 'etichetta', cioè con l'insieme delle procedure tese ad assicurare un dialogo simmetrico o paritario tra gli interlocutori. La finalità della verità, infatti, introduce nel dialogo una asimmetria sostanziale data proprio dalla distinzione tra verità e errore. In un dialogo che mira alla verità non si deve quindi mancare di rispetto all'interlocutore, ovvero derogare al principio della correttezza morale, ma si può mancare di 'etichetta'. A questo proposito, Hösle cita come casi esemplificativi l'atteggiamento di Socrate, che nei suoi dialoghi è spesso accusato dai suoi interlocutori di «mancanza di urbanità (*agroikia*)», e per il quale «la verità è (...) più importante di ogni etichetta»,⁹ ma anche quello presente nel *Libro del Gentile e dei tre Savi* di Raimondo Lullo, dove l'interlocutore cristiano interrompe nella sua presentazione il mussulmano, nonostante il preliminare accordo contrario in tal senso. Il rispetto da parte degli interlocutori delle procedure stabilite per assicurare un dialogo simmetrico e paritario non è quindi indice della loro vicinanza alla verità, così come la loro mancata osservanza non lo è del fatto che

⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1972³; tr. it. *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 344.

⁷ Cfr. V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, cit., p. 374, con riferimento a J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, hg. von H. Fahrenbach, Neske, Pfullingen 1973, pp. 211-265.

⁸ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962, p. 115.

⁹ V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, cit., p. 379.

essi si stiano sbagliando.¹⁰

Ora, quando la questione dell'etichetta sopravanza quella della verità, e questo è quello che accade per lo più nel tempo del 'politicamente corretto', cioè nel nostro tempo, l'autentico dialogo filosofico risulta compromesso. Ha quindi perfettamente ragione Hösle quando, nella conclusione del suo libro, scrive che

in una situazione in cui ogni affermazione che cerca di essere qualcosa di più di un'opinione è presa principalmente come un affronto all'eguaglianza e non come un'ascesa nella sfera intellettuale che precisamente ignora le differenze personali, la conversazione filosofica e il dialogo filosofico non hanno un tempo facile. Soltanto in culture universaliste che danno posto ad un elitismo meritocratico e nelle quali individui selezionati mostrano mutuo rispetto gli uni per gli altri, cercando di imparare l'uno dall'altro, la conversazione può avere una fioritura sostanziale.¹¹

Questa conclusione di Hösle è utile anche per chiarire alcuni equivoci che attengono al modo con cui il dialogo interreligioso è per lo più inteso oggi.

La definizione di dialogo e la distinzione tra le diverse finalità del dialogo che Hösle ha offerto valgono ovviamente anche per il dialogo interreligioso: così, il dialogo interreligioso è una conversazione tra due o più persone che appartengono a religioni diverse intrapresa con una delle tre finalità sopra richiamate. Gran parte dei dialoghi interreligiosi odierni appartengono alle prime due specie menzionate in precedenza: sono, cioè, dialoghi che o presentano una finalità pratica, seppure di alto significato, come può essere l'impegno per la pace nel mondo o la salvaguardia dell'ambiente, oppure sono occasioni di conoscenza reciproca. Queste due tipologie di dialogo sono necessarie e importanti, ma non arrivano a toccare la questione della verità che, in ultima analisi, è quella decisiva sul piano religioso, filosofico e esistenziale.

La tendenza prevalente a concepire il dialogo interreligioso nei primi due sensi e una diffusa ritrosia ad impegnarsi con il terzo, sono atteggiamenti correlati e dipendono dal fatto che, nella condizione culturale odierna in Occidente, le condizioni che guidano quest'ultimo tipo di dialogo sono sempre più difficili ad essere riconosciute e adempiute. Nel dialogo che mira alla verità gli interlocutori non manifestano soltanto un atteggiamento di apertura e di rispetto reciproco, ma si confrontano su quello che credono vero. Tuttavia, le guerre di religione moderne, così come la violenza del fondamentalismo religioso sempre risorgente, hanno convinto molti che qualsiasi confronto su ciò che si ritiene vero in ambito religioso sia destinato a generare dei conflitti e quindi da evitare. Questa opinione prevalente ha così indotto un atteggiamento scettico sulla possibilità di mirare alla verità nel dialogo interreligioso, anche quando, per farlo, si usano argomenti razionali che non si appellano all'autorità vigente in ciascuna delle tradizioni religiose.

Eppure proprio questa sembra la principale condizione perché si possa instaurare un dialogo autentico anche in ambito religioso, poiché, come ancora Hösle osserva, «una conversazione

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 315.

¹¹ *Ivi*, p. 462.

in cui i partecipanti si appellano a premesse che solo essi riconoscono è destinata al fallimento».¹² Per questo, nel dialogo interreligioso finalizzato alla verità, «l'assunzione di una ragione che trascende credenze fattuali è (...) il presupposto necessario per una conversazione sulla religione che cerca di essere più che uno scambio di reciproche assicurazioni sul fatto che l'uno è nel giusto e l'altro si sbaglia».¹³ I dialoghi interreligiosi in età medioevale, come quello già ricordato di Lullo, o quello di Abelardo,¹⁴ pur nella loro mancanza di 'etichetta', assolvono a queste condizioni, che consentono di finalizzare il dialogo alla verità e per questo lo rendono autentico sia in quegli elementi che manifestano l'accordo tra gli interlocutori sia in quelli che manifestano il disaccordo.¹⁵ Il fatto che il disaccordo rimanga nonostante gli argomenti messi in comune non deve quindi né sorprendere né scoraggiare dall'utilizzarli. Essi, come ha osservato Ninian Smart, indicano l'esistenza di criteri di verità nel dialogo interreligioso anche quando manchino di persuadere l'interlocutore.¹⁶

III. ACCORDO E DISACCORDO NEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

L'opinione sopra menzionata, che intende il confronto sulla verità in ambito religioso come inutile e perfino pericoloso, non è che un'opinione, anche se piuttosto diffusa. La si può trovare fra i credenti, come in chi adotta un atteggiamento critico verso la religione: ai primi le differenze tra le credenze centrali delle diverse religioni appaiono incommensurabili e quindi incapaci di produrre tanto un accordo quanto un disaccordo, ai secondi lo spettacolo della diversità religiosa offre un ulteriore argomento contro la verità della religione in generale. Tuttavia, queste visioni sono parziali: in ambito religioso, esattamente come in altri ambiti del sapere e dell'attività umani, non regna soltanto il disaccordo, ma anche l'accordo. Per fare soltanto qualche esempio: i monoteismi occidentali concordano sulle proprietà da attribuire a Dio (eterno, onnipotente, onnisciente ecc.), le grandi religioni mondiali riconoscono la validità di comuni precetti etici, tutte le religioni sono d'accordo sul fatto che la vita umana riceve un senso se si orienta a qualche dimensione trascendente.

¹² Ivi, p. 419.

¹³ Ivi, p. 421.

¹⁴ Cfr. ABELARDO, *Dialogo tra un filosofo, un giudeo e un cristiano*, Rizzoli, Milano 1992.

¹⁵ Hösle ha messo ben in evidenza i tratti che accomunano i dialoghi interreligiosi di Abelardo e Lullo a quelli della prima modernità, come il *De pace fidei* (1453) di Cusano e il *Colloquium heptaplomeres* (1587) di J. Bodin, ma anche le differenze, che consistono soprattutto, per quest'ultimo, nell'emergere di un esito scettico del dialogo che prefigura l'atteggiamento moderno e contemporaneo sopra richiamato. Cfr. V. HÖSLE, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*, Notre Dame University Press, Notre Dame IN 2012, cap. X, pp. 223-249.

¹⁶ Cfr. N. SMART, *World Religions. A Dialogue*, Penguin Books, Baltimore 1966, p. 16.

La compresenza di accordo e disaccordo in ambito religioso è però, almeno *prima facie*, qualcosa di diverso da quella che si potrebbe qualificare come una *concordia discors*:¹⁷ quest'ultima, secondo il significato suggerito dal detto oraziano, è un'armonia che risulta da elementi contrastanti, ed è, in quanto tale, già un'interpretazione della diversità religiosa. Chi sostiene che il dialogo interreligioso manifesta o debba manifestare una *concordia discors* sostiene che o esiste già ora un'armonia soggiacente al fondo dell'apparente diversità religiosa, intuibile a chi è capace di riconoscerla, oppure che essa scaturirà come risultato dal dialogo stesso. L'idea implicita in questa seconda possibilità è che, a patto che le religioni dialoghino, come forse non hanno fatto in passato, il risultato del dialogo non potrà essere che quello di una concordia sostanziale tra esse. Nel primo caso la *concordia discors* è il frutto di una scoperta, nel secondo è il frutto di una costruzione dialogica.

Tralascio di considerare la prima possibilità per due motivi: in primo luogo, perché postula la presenza di un'armonia noumenica che è da tutta da dimostrare di fronte al disaccordo fenomenico, in secondo luogo perché, non potendo dimostrarla, si affida a quella che si potrebbe chiamare una sensibilità 'mistica',¹⁸ la quale non che può che rendere superfluo il dialogo stesso, cioè l'interazione linguistica.¹⁹ Concentro invece l'attenzione sulla seconda: la *concordia*, ovvero l'accordo tra i dialoganti, deve essere il fine normativo del dialogo? A mio giudizio no. Come ho detto in precedenza, la finalità del dialogo interreligioso che non mira a un obiettivo pratico o alla reciproca conoscenza non è l'accordo, bensì la verità. L'accordo ha valore soltanto se è un indizio della verità, non per sé stesso.

¹⁷ Mi riferisco qui in particolare alle tesi svolte nel libro di R. CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020, in particolare pp. 19 ss.

¹⁸ Così definisce giustamente quest'attitudine C. CORNILLE, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, The Crossroad Publishing Company, New York 2008, p. 120.

¹⁹ L'esito 'mistico' è da vedere anche nel tradizionalismo o nel cosiddetto perennialismo, cioè in quella concezione che considera le diverse tradizioni religiose come manifestazioni storiche di principi metafisici di ordine universale. Questo esito è la diretta conseguenza del primo aspetto richiamato nel testo, cioè della difficoltà a dimostrare, a partire dal piano storico-fenomenologico, l'unità che si suppone stia alla base delle diverse religioni. Su questo piano si danno infatti soltanto delle somiglianze, così come delle differenze, ma non certo un'unità. Di conseguenza, l'unità è trasportata sul piano trascendente o metafisico, ma al tempo stesso sottratta all'analisi razionale, logica, che ancora la volta la scomporrebbe in forme diverse, istituendo una contrapposizione fra esse. Alla luce di questo assunto, le differenze tra le religioni possono essere relativizzate, poiché, come afferma R. Guénon «l'unità, per chi sappia vederla, è dappertutto sotto la diversità» (R. GUÉNON, *Orient et Occident*, Les Éditions Vêga/La Maisnie, Paris 1924; tr. it. *Oriente e Occidente*, Luni, Milano 2005, p. 175). Questo esito 'mistico' non va ovviamente confuso con il misticismo nel quale «l'individu se borne à recevoir simplement ce qui se présente à lui» (R. Guénon, *Aperçus su l'initiation*, Les Éditions Traditionnelles, Paris 1952, p. 17), che contrasta con la via iniziatica propria del tradizionalismo.

Su questo punto mi sembra che anche la posizione di Hösle, che pure ho seguito finora, presenti un aspetto di ambiguità: egli sostiene una concezione dialettica del dialogo (che, come ho detto, si ispira a Schleiermacher) come via media per superare le posizioni contrapposte del dogmatismo e dello scetticismo. Partendo da diversi punti di vista, scrive Hösle, nel dialogo «arriveremo a modificare le nostre credenze basiche» per raggiungere una «convergenza di esse».²⁰ Il fine ultimo del dialogo è quindi l'accordo fra i dialoganti, che – osserva Hösle – «incrementa la probabilità che la verità sia stata scoperta».²¹ Ma se l'accordo incrementa soltanto la probabilità di scoprire la verità, ciò significa che quest'ultima non scaturisce dall'accordo stesso. Indubbiamente il raggiungimento dell'accordo è auspicabile e la sua ricerca è un aspetto che si connette al risvolto etico del dialogo, ma il punto in questione è se l'accordo si sostituisca alla verità come fine del dialogo.

Ho l'impressione che l'ambiguità su questo punto dipenda dal fatto che la concezione del dialogo proposta da Hösle non opta in modo chiaro tra una teoria idealistica della verità e una realistica. In una teoria idealistica la coerenza è il criterio della verità, poiché questa dipende dalla fondamentale compatibilità di tutte le posizioni in gioco nel dialogo. Per questo, il dialogo deve muovere verso una 'fusione di orizzonti' e il momento in cui si raggiunge l'accordo è anche quello in cui si raggiunge la verità. Il risultato di questo accordo sul terreno religioso non può che essere quello di una religione comune, comunque essa sia intesa.²² Se invece si sostiene che il consenso aumenti soltanto la probabilità di scoprire la verità, come fa Hösle, allora si respinge una teoria idealistica della verità e se ne accetta una realistica. Per quest'ultima la verità dipende dalla corrispondenza di quello che pensiamo e diciamo con lo stato di cose a cui di volta in volta ci riferiamo. Così, se nel dialogo interreligioso si discute sulla natura di Dio, vere saranno quelle credenze che corrispondono alla natura di Dio e false quelle che non corrispondono ad essa, e questo indipendentemente dalla difficoltà a stabilire la vera natura di Dio.

²⁰ V. HÖSLE, *Success Criteria for Different Forms of Dialogue*, cit. p. 16.

²¹ Ivi, p. 19.

²² In effetti, Hösle, al termine della sua analisi dei dialoghi interreligiosi medievali e della prima modernità, considera l'obiettivo di una 'religione comune' o almeno di un suo «equivalente funzionale» (V. HÖSLE, *God as Reason. Essays in Philosophical Theology*, cit., p. 249) come un obiettivo ancora oggi perseguibile, per quanto, come egli riconosca, il suo carattere elitario e aristocratico rappresenti un impedimento alla sua diffusione sul piano storico. Mi sembra che su questo punto la prospettiva di Hösle riproduca i limiti dell'ideale moderno di una religione naturale o razionale, un costrutto intellettuale destinato a rimanere patrimonio di pochi dotti e che, quando non viene semplicemente elaborato a tavolino dai filosofi, ma scaturisce direttamente dal dialogo interreligioso, cioè dall'interazione fra i rappresentanti delle diverse religioni, non può che assumere un carattere sincretistico. Al sincretismo religioso, del resto, mira esplicitamente uno dei maggiori rappresentanti del pluralismo religioso contemporaneo, cioè il teologo cristiano P. Schmidt-Leukel. Cfr. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Religious Pluralism & Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition*, Orbis Books, Maryknoll, New York 2017.

In questo contesto non c'è spazio per una religione comune, intesa come sintesi delle diverse prospettive religiose, per quanto questo non escluda affatto una pluralità di credenze e nemmeno la prospettiva di una convergenza totale. Questa convergenza, se si realizza, dice dell'unità e non semplicemente dell'armonia riguardo a ciò che si crede vero. Tuttavia, la pluralità delle credenze è contenuta nel perimetro della verità soltanto nella misura in cui queste ultime non sono contraddittorie. Due credenze contraddittorie, infatti, non possono essere entrambe vere. Il dialogo interreligioso che nutra come finalità la verità deve quindi ammettere la possibilità dell'errore, poiché, come ha osservato Roger Trigg, «quando l'errore è impossibile, ogni credenza o teoria è buona come un'altra e non importa quale uno tenga [per vera]». ²³ Senza la possibilità dell'errore, l'esito del dialogo, anche di quello interreligioso, è l'indifferenza e l'esito dell'indifferenza è in ultimo il nichilismo, cioè l'annullamento del valore di ciò che viene creduto.

Ora, i modi per estromettere la possibilità dell'errore nel dialogo interreligioso sono molteplici. Qui vorrei sinteticamente accennare a quelli principali.

Il primo è quello dello scetticismo religioso. Nel dibattito attuale sul disaccordo in ambito religioso, che è molto fiorente, ²⁴ una posizione significativa è quella che si ispira alla tesi di Richard Feldman, ²⁵ per la quale in presenza di un disaccordo tra cosiddetti pari epistemici, cioè tra persone che hanno lo stesso grado di competenza, di informazione e di sincerità nel dialogo, la cosa più ragionevole da fare è astenersi dal considerare l'una o l'altra posizione come vera. La tesi di Feldman muove dall'assunto di una parità epistemica dei dialoganti, una condizione facile da stabilire idealmente, ma difficile da realizzare nella pratica. È probabile che in un dialogo reale sussista sempre una qualche asimmetria epistemica tra i dialoganti. Ma anche qualora questa parità fosse effettiva, ciò non elimina la possibilità che un interlocutore, per quanto ben informato e competente, sia in errore. Di esperti che si sbagliano, come sappiamo, è pieno il mondo. La tesi di Feldman, inoltre, è *self-refuting*, perché, constatato che alcuni pari epistemici non concordano con essa, anch'essa dovrebbe essere abbandonata. ²⁶

²³ R. TRIGG, *Reality at Risk. A Defence of Realism in Philosophy and the Sciences*, Harvester Press, Brighton 1980, p. 187.

²⁴ Per una sintetica panoramica di esso cfr. H. DE CRUZ, *Religious Disagreement*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018. Cfr. anche M. DAMONTE, *Dialogo interreligioso, epistemologia analitica del disaccordo e alcuni modelli medioevali*, in "Nuovo Giornale di Filosofia della Religione", XIII-XIV (2020), rivista online (www.filosofiadellareligione.it)

²⁵ R. FELDMAN, *Reasonable Religious Disagreements*, in L. ANTHONY (ED.), *Philosophers without gods*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 194-214.

²⁶ Daniele Bertini, in un commento a questo saggio, ha obiettato che la tesi di Feldman può essere sostenuta in una forma che non è *self-refuting*. Il principio per il quale l'evidenza contraria è evidenza sarebbe da intendere come prescrittivo e non descrittivo e quindi, in quanto tale, come non auto-predicatore. Ma proprio in questo modo, mi sembra, si postula un'eccezione *ad hoc* del principio che appunto ne inficia la validità.

Il disaccordo dottrinale fra le religioni è un dato evidente, e altrettanto evidente, almeno *prima facie*, è la parità epistemica degli interlocutori appartenenti alle diverse tradizioni religiose che interloquiscono nel dialogo. Considerati entrambi gli aspetti, a chi accetta la tesi dello scetticismo religioso non resta che prendere congedo da un dialogo finalizzato alla verità e ripiegare sulle altre due tipologie di dialogo interreligioso.²⁷ Ma chi, essendo credente, opera questo ripiegamento dovrà almeno riflettere sul fatto che egli o ella non potrà esibire alcuna valida ragione per avere la fede che ha e forse potrà menzionare soltanto delle cause contingenti (l'essere nato in una certa parte del mondo, l'aver ricevuto una certa educazione ecc.). Così facendo, però, dovrà riconoscere, con John Schellenberg, che la vulnerabilità delle visioni religiose allo scetticismo è un fatto che «una persona matura, dotata di virtù morale e intellettuale»,²⁸ non può ignorare, e allora sarà difficile evitare di scegliere chiaramente tra l'essere questo tipo di persona, che non ha alcuna fede religiosa determinata, e l'essere invece un credente.

Un secondo modo per estromettere la possibilità dell'errore dal dialogo interreligioso è quello del relativismo religioso.²⁹ Per quest'ultimo ogni credenza religiosa ha diritto di essere ritenuta vera, ma non deve pretendere di essere vera per quelli che non la condividono. Questa concezione contestuale della verità, per cui quello che è vero per me qui, non lo è per te là, è chiaramente esiziale per il dialogo che presuppone un terreno comune da condividere. Il relativismo, negando la possibilità dell'errore, priva di valore il dialogo finalizzato alla verità e in questo modo apre le porte alla reciproca incomprensione e quindi, potenzialmente, alla violenza. Questo esito ultimo del relativismo religioso è poco visibile, perché ci si ferma spesso a contemplare l'esito penultimo, che è quello della tolleranza fra credenze religiose che non hanno nulla

²⁷ In realtà, esiste un'ulteriore possibilità che è quella di continuare a ricercare assieme l'evidenza che al momento manca. In questo scenario, le diverse credenze religiose si espongono alle obiezioni altrui cercando di giustificare le proprie, dovendo fare i conti con l'evidenza aneddotica di cui dispongono e con la vaghezza delle loro proposizioni dovuta al pluralismo interno alle medesime tradizioni religiose. È questa la posizione di D. BERTINI, *Anecdotal Pluralism, Total Evidence and Religious Diversity*, in "Philosophia", August 2020, <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00248-9>. La mia impressione, tuttavia, è che il 'pluralismo aneddotico' inclini verso lo scetticismo religioso, poiché pur non negando in teoria la possibilità di mirare nel dialogo alla verità, esso la nega in pratica sulla base dell'equivocazione dei termini dovuta ai differenti modi di concepire la propria tradizione religiosa da parte dei credenti. La tesi dell'anti-realismo semantico applicata alle credenze religiose (che Bertini esplicita nel suo volume *Tradizioni religiose e diversità*, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2016) pregiudica infatti il consenso anzitutto tra i credenti di una stessa religione, *a fortiori* lo pregiudica per i credenti di religioni diverse.

²⁸ J. SCHELLENBERG, *Lo scetticismo come inizio della religione*, ETS, Pisa 2010, p. 29.

²⁹ Per una sua illustrazione cfr. J. RUNZO, *Religious Relativism*, in Ch. Meister (ed.), *The Philosophy of Religion Reader*, Routledge, London-New York 2008, pp. 60-78.

in comune.³⁰ Ma una tolleranza che non affondi la sue radici in una condivisione di valori comuni è a rischio di rovesciarsi nel suo contrario. Il sociologo della religione Peter Berger, in uno dei suoi ultimi scritti,³¹ ha osservato che relativismo e fondamentalismo religiosi sono due atteggiamenti contrari che però sono accomunati dal dare una risposta sbagliata al problema della diversità religiosa, perché il primo liquida di fatto la pretesa di verità delle religioni e il secondo reagisce a questa liquidazione affermandola con la violenza. Quello che manca, da una parte e dall'altra, è proprio la volontà di confrontarsi in modo razionale sulla pretesa di verità sollevata dalle credenze religiose, nel primo caso perché non la si prende sul serio, nel secondo caso perché la si prende sul serio nel modo sbagliato.

Infine, un ulteriore modo per eliminare la possibilità dell'errore nel dialogo interreligioso è quello del pluralismo religioso. Mi riferisco con questo termine a quella teoria che espunge una pretesa di verità esclusiva dall'ambito religioso, postulando una presunta parità fra le religioni sul piano epistemico, assiologico, soteriologico. Se tutte stanno alla pari, nessuna ha il diritto di affermare che l'altra sbaglia. La tesi del pluralismo religioso (o del prospettivismo religioso, come quale volta viene chiamato) è ambigua: la parità riguarda tutte le religioni? Ma allora forme patologiche del religioso, come il satanismo o il settarismo che plagia i suoi adepti, starebbero sullo stesso piano delle grandi religioni? Sembra proprio di no. Un incontro interreligioso che ammettesse nel suo consesso anche un satanista farebbe una ben strana impressione. Se invece la parità non riguarda tutte le religioni, ma soltanto alcune, le grandi fedi mondiali, come le chiama John Hick, questo significa che esistono dei criteri per giudicare alcune religioni come vere e altre come false. Secondo Hick, i criteri sono almeno due: il riferimento ad una comune Realtà ultima trans-categoriale e la capacità di promuovere l'amore/compassione che supera l'egoismo dell'essere umano. Ma questi criteri da dove assunti? Se sono stabiliti *a priori* il pluralismo religioso sembra l'ennesima teoria filosofica che cala dall'alto sulle religioni e non favorisce affatto il dialogo interreligioso, se invece sono desunti dalle religioni stesse, allora sembra una forma di «esclusivismo anonimo»³² o di «quasi-inclusivismo»,³³ come alcuni suoi critici hanno osservato.³⁴

³⁰ Per utili riflessioni su questo punto, cfr. R. TRIGG, *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2014; tr. it. *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Queriniana, Brescia 2017.

³¹ Cfr. P. BERGER, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, de Gruyter, Berlin 2014; tr. it. *I molti altari della modernità*, EMI, Bologna 2017.

³² Cfr. la conclusione del saggio di G. D'Costa, *The Impossibility of the Pluralist View of Religions*, in "Religious Studies", XXXII, 1996, 2, pp. 223-232.

³³ Cfr. J. FREDERICKS, *Faith Among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions*, Paulist Press, Mahwah NJ 1999, p. 110.

³⁴ Tralascio di richiamare altre questioni critiche riguardanti il pluralismo religioso di Hick. A me sembra che il punto debole della sua teoria sia di tipo epistemologico, in particolare l'idea che proprietà contraddittorie possano essere predicate della Realtà ultima senza produrre una mutua esclusione delle relative credenze e quindi la possibilità dell'errore. Di fronte all'obiezione

A dispetto del successo che questa teoria sulla diversità religiosa ha riscontrato negli ultimi decenni, l'impressione sempre più chiara è che essa non risponda a nessuno dei problemi reali che emergono dal dialogo interreligioso. Sotto questo punto di vista, ha ragione il teologo comparativista J. Fredericks quando, di fronte all'incrollabile convinzione del pluralista sul fatto che i rappresentanti delle religioni parlino della «stessa cosa», nonostante la diversità delle loro credenze, afferma che «il pluralismo è il problema, non la soluzione».³⁵

IV. APOLOGETICA E DIALOGO INTERRELIGIOSO

Vengo così al terzo e ultimo punto. Come ho accennato in precedenza, la verità non è qualcosa che si costruisce con il dialogo, ma semmai qualcosa che si scopre nel dialogo. In una concezione realistica della verità le cose stanno in un certo modo, che si dialoghi o non si dialoghi su esse, ma il dialogo, su certe questioni, rimane il mezzo privilegiato per arrivare a scoprire come stanno. La validità di questo assunto mi sembra confermata dal fatto che, nel mondo reale, i rappresentanti delle varie religioni non partecipano al dialogo dismettendo le loro credenze riguardo a ciò che è vero, bensì, nel migliore dei casi, essendo disposti a metterle alla prova. Accettare di muoversi sul terreno di una ragione che trascende le credenze fattuali, per riprendere l'espressione di Hösle richiamata in precedenza, non significa quindi abdicare alla propria pretesa di verità, ma comunicare quest'ultima agli altri mediante argomenti condivisibili, consapevoli del fatto che gli altri, facendo altrettanto, possono indurci a rivedere le nostre credenze su ciò che è vero. Il dialogo interreligioso vive quindi della commensurabilità tra credenze diverse; tuttavia, la commensurabilità non esclude l'incompatibilità e non significa necessariamente accordo. Accordo e disaccordo sono esiti ugualmente possibili del dialogo. L'esito dell'accordo è ovviamente quello auspicato e quando si verifica, il dialogo conduce all'unità riguardo a ciò che è vero. Ma se ha luogo il disaccordo, si dovrà forse dismettere la pretesa di verità di cui le credenze religiose sono portatrici? Come ho detto in precedenza, no. La pretesa di verità non può essere espunta senza che il dialogo perda di significato.

Questo implica che, nel caso in cui si dia incompatibilità fra le credenze, gli interlocutori impegnati nel dialogo interreligioso non sono affatto dispensati dal difendere le loro credenze; al contrario, hanno il dovere epistemico e morale di farlo. Si tratta di quello che il teologo cattolico britannico, ed esperto del buddismo, Paul J. Griffiths ha chiamato il principio della «necessità

che la Realtà ultima deve essere o di tipo personale oppure impersonale Hick ha scritto: «This would be true if we conceived of Ultimate Reality as a finite object. In a finite entity, personality and impersonality are mutually incompatible. But why should they be incompatible in the Infinite?» (J. HICK, *Death and Eternal Life*, Collins, Glasgow 1976, p. 32). Ma se della Realtà ultima non si può predicare alcunché di determinato, poiché ogni determinazione è compatibile con quella contraria, non si capisce come possa instaurarsi un dialogo che miri alla verità in ambito religioso.

³⁵ Ivi, p. 111.

dell'apologetica interreligiosa»: se i rappresentanti intellettuali di una comunità religiosa arrivano a giudicare che tutte o una parte delle loro dottrine religiose sono incompatibili con altre, essi «dovrebbero sentirsi obbligati a impegnarsi sia in un'apologetica negativa che in una positiva». ³⁶

Vediamo sinteticamente di cogliere il senso di questa posizione. L'apologetica interreligiosa è un dovere epistemico che deriva, in primo luogo, dal dovere più generale di evitare di assentire a asserzioni false. La presenza nel dialogo interreligioso di asserzioni contraddittorie porta inevitabilmente ad accettarne alcune e a respingerne altre, sicché è conseguente che le asserzioni ritenute vere vengano difese e quelle false rigettate. Ma il dovere epistemico si connette, in secondo luogo, ad un dovere morale nella misura in cui, nella sfera religiosa, la questione della verità si connette a quella della salvezza. Considerata sotto questo punto di vista, l'apologetica non è il tentativo di imporre all'altro le proprie convinzioni, ma espressione di preoccupazione per l'altro, cioè per le conseguenze negative derivanti dall'assenso dato ad asserzioni ritenute false.

Si tratta di un punto delicato su cui è necessario richiamare l'attenzione in modo particolare: in effetti, sarebbe ben strano che, mentre in ogni altro ambito del pensiero e dell'attività umane, un errore produce invariabilmente conseguenze negative di minore o maggiore entità, in ambito religioso un errore non comportasse alcunché del genere. Una tale concezione si può sostenere soltanto equiparando le asserzioni religiose a quelle mitologiche o fantastiche. In un modo fantastico gli errori possono benissimo non avere conseguenze, ma questo non accade mai nel mondo reale. Se quindi le asserzioni religiose possiedono un valore realistico, allora assieme alla preoccupazione di evitare l'errore, sarà ovvio nutrire anche quella di evitare, per sé e per gli altri, le inevitabili conseguenze che accompagnano l'errore. E poiché le religioni sono, essenzialmente, promesse di salvezza, non c'è da stupirsi che l'errore in ambito religioso attenga proprio dimensione della salvezza. Così, per fare un esempio, se si crede nell'esistenza di Dio e nel fatto che Dio sia fatto in un certo modo, non si può pensare che l'ignoranza sulla vera natura di Dio sia indifferente al problema della salvezza. Naturalmente Dio può concedere la salvezza a chi vuole, ma ha ragione Peter Geach quando afferma che, dal nostro punto di vista, l'«ignoranza di Dio può essere letale anche se in sé stessa senza colpa, perché soltanto volgendosi al vero Dio l'uomo può acquistare grazia e perdono e la sua ignoranza può impedirgli di fare questo (...)». ³⁷

Ammessa quindi la necessità di un'apologetica nel caso in cui il dialogo interreligioso constati l'incompatibilità dottrinale, essa può assumere due forme. La prima forma, quella negativa, è puramente difensiva e si limita a rintuzzare le obiezioni che arrivano dall'interlocutore: così, un cristiano potrebbe obiettare ad un buddista che le due affermazioni 'non esistono sostanze spirituali' e 'ogni persona rinasce più volte' sono contraddittorie, così come un buddista potrebbe obiettare ad un cristiano che la fede in un Dio onnipotente e buono è incompatibile con l'esistenza della sofferenza nel mondo. Un'apologetica negativa cercherà di mostrare l'assenza della

³⁶ P. J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, Orbis Books, Maryknoll NY 1991, p. 3.

³⁷ P. GEACH, *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul, London 1969, p. 111.

contraddizione rilevata dalle obiezioni, chiarendo il significato dei termini utilizzati o mostrando che la contraddizione è soltanto apparente.

La seconda forma di apologetica è positiva e tende a dimostrare la pretesa di superiorità di una certa religione su altre. In questo contesto, per superiorità si intende sia una superiorità cognitiva, in termini di coerenza e consistenza dottrinale di una particolare religione rispetto ad un'altra, sia una superiorità di tipo soteriologico, in termini di mezzi offerti per la salvezza. Nel suo primo aspetto, come chiarisce Griffiths, «l'apologetica positiva è, per sua stessa natura, parte di un programma evidenzialistico; cerca di mostrare, mediante argomenti cumulativi, che il sistema concettuale che sta tentando di stabilire ha più probabilità di essere vero che di non esserlo o ha più probabilità di essere vero rispetto a uno specifico competitore, sia nelle sue parti che come intero».³⁸

L'apologetica, sia nella versione negativa che positiva, è stata fatta oggetto da parte del pensiero filosofico e teologico contemporaneo delle obiezioni più diverse: si va da quella generica e comoda del 'Dio tappabuchi' bonhoefferiano, che la equipara ad una forma di disonestà intellettuale, ad obiezioni più precise che mettono in evidenza la sua presunta inefficacia nel trovare argomenti vincenti, la sua irrilevanza nei confronti della fede vissuta, l'effetto negativo che avrebbe sul dialogo interreligioso imputando all'interlocutore degli errori ecc. Tuttavia, se la questione della verità, e quindi dell'errore, non può essere estromessa dal dialogo interreligioso, allora in quest'ultimo non si può fare a meno dell'apologetica. E in effetti, in modo indiretto, essa viene sempre praticata, perché è inevitabile difendere ciò in cui crede veramente. La disonestà intellettuale non consiste quindi nell'apologetica come tale, ma nel farla dicendo che non la si fa, oppure nel farla in modo sbagliato.

La prospettiva di Griffiths offre molti spunti per farla nel modo giusto. In primo luogo, Griffiths distingue la pretesa di superiorità di una religione da rivendicazioni allotricie che spesso si legano a quest'ultima. L'apologetica deve così essere il più possibile indipendente da programmi che non siano religiosi e non deve supporre alcuna superiorità di tipo etnico o culturale, oltre che rinunciare a utilizzare la violenza nei confronti del suo interlocutore.³⁹ In secondo luogo, l'apologetica non deve nutrire l'ingenua ambizione di trovare un argomento vincente che offra universale dimostrazione della superiorità di una religione. Come si è visto, l'apologetica positiva deve svolgersi, secondo Griffiths, nella forma di una difesa cumulativa, cioè di una difesa basata su argomenti diversi che, richiamandosi a vicenda, mirano nel complesso ad aumentare la probabilità che una determinata religione sia vera o più vera rispetto ad un'altra. In terzo luogo, questo obiettivo non ha direttamente a che fare con la conversione dell'interlocutore. La fede, cioè l'adesione personale ad una religione, non è materia di probabilità, ma la credenza nella verità di una religione lo è, ed argomenti che aumentino o diminuiscano la probabilità che una certa religione sia più vera rispetto a un'altra hanno il loro peso anche nel dialogo interreligioso.

Concepito in questi termini, il principio della necessità dell'apologetica interreligiosa non

³⁸ P. J. GRIFFITHS, *An Apology for Apologetics. A Study in the Logic of Interreligious Dialogue*, cit., p. 15.

³⁹ Ivi, pp. 78-79.

corre il rischio dell'arroganza epistemica; al contrario, presenta i tratti dell'umiltà intellettuale. L'atteggiamento apologetico nel dialogo interreligioso, infatti, non neutralizza o banalizza la pretesa di verità delle religioni, come accade nelle sue declinazioni relativistiche o pluralistiche, bensì la prende seriamente in considerazione, al tempo stesso chiedendo a chi partecipa al dialogo di utilizzare argomenti che siano comprensibili anche dall'interlocutore. Per questo, chi fa apologetica con questo stile è disposto ad abbondare le proprie credenze o a modificarle in modo significativo se l'interlocutore risultasse più convincente nei suoi argomenti. Può darsi che quest'ultima condizione risulti sgradita a molti credenti, ma allora è meglio che non entrino in dialogo con chi crede diversamente o non facciano finta di farlo.

andreaaguti@hotmail.com

(Università di Urbino)