

Claudio Ciancio

ERMENEUTICA FILOSOFICA E PLURALISMO RELIGIOSO
IN MARGINE A UN RECENTE CONVEGNO

1. *Esclusivismo, inclusivismo, pluralismo.*

Non sono molti i convegni nei quali l'altissimo livello scientifico si unisce a un vivo e attuale interesse del tema e a una folta e attenta partecipazione. E' questo il caso del convegno su «CRISTIANESIMO E RELIGIONI. Filosofia e teologia di fronte alla sfida del pluralismo», tenutosi a Torino il 18 e 19 ottobre 1991¹, la cui riuscita va in gran parte attribuita al lavoro di preparazione scientifica (oltre che tecnica) di Maurizio Pagano. A lui si deve anche la relazione introduttiva nella quale i termini della questione e i suoi nodi problematici sono stati illustrati in modo chiaro e preciso.

Pagano ha ricondotto a tre le vie attraverso le quali si può tentare di risolvere il problema del rapporto fra cristianesimo e religioni: esclusivismo, inclusivismo, pluralismo di principio. La prima via, che la tradizione cristiana ha espresso nella formula *extra ecclesiam nulla salus*, sembra oggi impraticabile. L'incontro e il confronto sempre più ravvicinato con i popoli extraeuropei pone l'esigenza di evitare i conflitti e di ricercare condizioni di compatibilità e di dialogo fra culture e religioni diverse. Anche le altre due vie peraltro hanno una lunga tradizione, che affonda le sue radici da un lato nella patristica e dall'altro lato in un'elaborazione del tema della tolleranza largamente diffusa già prima dell'illuminismo, come è attestato ad esempio dalla celebre

¹ Gli Atti del convegno si stanno pubblicando su «Filosofia e teologia», 1992, 1.

novella dei tre anelli, narrata dal Boccaccio e ripresa poi da Lessing. Emblematici sono i modi diversi in cui i due autori la elaborano. Nella versione del Boccaccio resta semplicemente non accertabile quale dei tre fratelli abbia il vero anello (la religione vera). In quella di Lessing i contendenti vanno davanti a un giudice, il quale avanza l'ipotesi che tutti e tre gli anelli siano non autentici e che l'intenzione del padre sia stata quella di liberare gli eredi dalla tirannia dell'unico anello. In Boccaccio resta la netta distinzione fra l'unica religione vera e le altre due false, la cui pretesa di verità è ridotta a semplice autoinganno, e quello che soprattutto egli vuole sottolineare è l'impossibilità di accertare quale delle tre sia vera. In Lessing invece viene relativizzata la pretesa assolutezza della verità religiosa: se essa provoca liti ed egoismi, allora non può essere vera. Una verità umana, fondata su ragione e virtù, deve allora sostituire il fanatico attaccamento alla verità religiosa: «Forse che un cristiano o un ebreo è prima cristiano o ebreo che uomo?»². Il giudice lessinghiano suggerisce che tutte e tre le religioni sono inautentiche, semplici copie della verità.

Le due posizioni sono già un esempio di pluralismo, che tuttavia nasconde un sostanziale esclusivismo: quella di Boccaccio in quanto tiene fermo che una sola religione è quella vera (anche se tutte possono apparire tali), quella di Lessing in quanto il pluralismo delle religioni s'accompagna all'esigenza di superarle nell'unica autentica verità razionale. Queste soluzioni sono volte ad eliminare i conflitti, ma finiscono o per ribadire che una sola religione è vera o per negare la pretesa di verità di tutte le religioni. Più articolate le soluzioni attuali che invece sono attraversate dalla tensione fra i diversi esiti estremi, delle cui ragioni cercano di tener conto. Così anche la prospettiva più pluralistica, quella esposta da John Hick nella sua relazione su *Christianity among the Religions of the World*, cerca di mantenere con il principio del pluralismo anche l'effettivo (e non solo apparente) valore di verità delle diverse religioni. Secondo Hick tutte le religioni si propongono di salvare gli uomini, intendendo per salvezza l'uscita dall'egoismo degli individui, il passaggio «dall'autocentrismo a un ricentramento nel divino, espresso nell'amore, nella compassione, nella preoccupazione per il benessere di tutti». Rispetto a una salvezza così concepita sembra che non ci siano apprezzabili differenze fra le grandi religioni, e, in particolare, che il cristianesimo non abbia avuto una riuscita migliore di quella delle altre. Occorre allora relativizzare il cristianesimo (come le altre religioni), senza negarne la verità, il che è possibile solo distinguendo fra il Dio *a se* e il Dio *pro nobis* o, meglio

² *Nathan der Weise*, in LESSING, *Werke*, a cura di K.WÖLFEL, I, Insel Verlag, Frankfurt/Main 1967, p. 511.

(per evitare un'opzione preliminare per una concezione personalistica), fra un Reale ultimo come è in se stesso e i diversi modi in cui gli uomini lo esperiscono.

Ancor più accentuata è la tensione fra esclusivismo e pluralismo nella relazione di Wolfhart Pannenberg, *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie*. Per ragioni filosofiche (la verità è una sola), per ragioni teologiche (il cristiano non può ammettere altro mediatore che Cristo), ed anche in vista della stessa possibilità del dialogo interreligioso (se si rinuncia alla propria pretesa di verità, il dialogo non ha senso), Pannenberg rifiuta il pluralismo di principio. L'esclusività della verità cristiana può però tener conto delle pretese di verità delle altre religioni, e ciò a partire da principi appartenenti alla stessa rivelazione cristiana. Così si può ammettere che tutti gli uomini, in quanto creati da Dio, abbiano una qualche coscienza del Dio creatore. In secondo luogo si deve distinguere fra la Chiesa e il Regno. A questo possono partecipare molti che non appartengono alla Chiesa, perché se è vero che l'unico mediatore è Gesù, ciò non significa che condizione della salvezza sia l'averlo conosciuto. La differenza escatologica implica infine che la conoscenza della verità rivelata sia provvisoria e incompiuta, il che rende pensabile un apporto positivo delle altre religioni. In questo modo Pannenberg risolve in una classica sintesi inclusivista le due opposte posizioni.

Lo sforzo più intenso, originale e problematico di trovare una sintesi fra assolutezza della verità cristiana e pluralismo è stato compiuto da Claude Geffré, che nella sua relazione su *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux* ha sviluppato più radicalmente l'idea - già presente nella relazione di Pannenberg - che l'apertura alle altre religioni sia un principio contenuto nella stessa verità cristiana. Geffré giunge a tenere insieme le due istanze apparentemente contraddittorie, parlando di un'assolutezza relazionale del cristianesimo, né inclusiva né esclusiva. Emblematico, secondo Geffré, è il rapporto con Israele, che definisce la Chiesa nel suo stesso atto di nascita: Israele è qualcosa di irriducibile, con cui il cristianesimo sta in necessario rapporto e che però non può essere integrato in esso, così come, del resto, il Nuovo Testamento non abolisce l'Antico. Ora l'irriducibilità di Israele può, secondo Geffré, essere presa come modello per il rapporto con le altre religioni.

Altrettanto importante è l'argomentazione cristologica. Proprio il principio dell'incarnazione fonderebbe il carattere dialogico del cristianesimo. Non si può infatti identificare l'elemento storico e contingente di Gesù con quello cristico e divino: Gesù rinvia al Dio invisibile che sfugge ad ogni identificazione; ma proprio per questo non si possono escludere le altre religioni, che

identificano la realtà divina in modo diverso da come lo fa il cristianesimo. La croce, soprattutto, sta ad indicare che «Gesù muore alla sua particolarità per rinascere in figura di universalità concreta». Questo carattere cenotico inscritto nella nascita del cristianesimo, il suo essere «fondato su un'Assenza originaria», ne richiede l'apertura dialogica: «come non c'è esperienza cristiana senza coscienza di un'Origine assente, non c'è pratica cristiana senza la coscienza di una mancanza in riferimento alle altre pratiche significative degli uomini». Geffré giunge a formule paradossali, come quella che «l'identità cristiana vuole il suo superamento», o l'altra che «l'essere cristiano si definisce per un germe di non essere o un'assenza di forma che è la possibilità del tutto».

E tuttavia non sono sicuro che egli abbia raggiunto una posizione dai contorni ben definiti, nonostante l'acuto tentativo di trovare nella stessa identità cristiana i motivi della sua negazione. Si ha infatti l'impressione che più che una sintesi si dia luogo a un'oscillazione: da un lato si afferma un pluralismo di principio, che sembra mettere in pericolo l'unicità del Mediatore, dall'altro si finisce per riproporre una posizione inclusivista. Così, ad esempio, Geffré afferma che «Cristo ricapitola i valori di bontà, verità e santità disseminati nell'infinita diversità delle forme religiose del mondo», ma poi aggiunge che «le ricapitola in modo tale che la loro parte di originalità irriducibile non sia confiscata». Una formulazione questa che per la verità non appare molto chiara, giacché l'irriducibilità delle altre verità religiose deve pur essere contenuta non certo nel cristianesimo storico, ma sicuramente nella verità escatologica di Cristo; ma allora il cristianesimo non è più una delle possibili vie in cui la verità divina si manifesta, ma quella che, sia pure alla fine dei tempi, l'abbraccerà tutta.

2. *L'ermeneutica applicata al pluralismo religioso.*

Della proposta di Geffré mi sembra utile, nonostante le sue difficoltà, raccogliere l'idea che l'unico modo per riconoscere il pluralismo passa per un approfondimento della propria identità. Forse si può rigorizzare tale posizione applicando ad essa un modello filosofico-ermeneutico del tipo di quello proposto da Pareyson (del resto richiamato anche da Pagano nella sua introduzione). Attenendosi a questo modello si evita la tentazione di volere, allo stesso tempo, tener ferma l'intrascendibilità della propria posizione e sollevarsi ad una sorta di punto di vista panoramico. Cedendo a questa tentazione Geffré finisce per tacere quegli «inevitabili conflitti» fra le diverse religioni

che Pannenberg giustamente sottolinea. A causa di questi «inevitabili conflitti» il cristiano può ben ammettere che la verità divina si manifesti anche in altre religioni, ma conserva la sua convinta identità cristiana solo nella misura in cui questo fatto - eccettuati gli elementi che riesce ad accogliere nella propria comprensione della verità - gli resta incomprensibile, al punto da non poter dire con certezza se si tratti di errore o verità, perché se potesse fare ciò si sarebbe sollevato a un punto di vista ultra-cristiano, nel quale il cristianesimo apparirebbe ormai solo più come un momento della verità. Il fatto di sapere che ogni singola comprensione della verità non esaurisce la verità stessa, ma ne è un'interpretazione, non abilita ad abbracciare tutte le interpretazioni per dichiararle tutte vere e riconducibili all'unica verità. Se così fosse, tutte le religioni potrebbero apparire indifferenti (o differenziabili solo secondo criteri di abitudine e di gusto); ma allora, per non cadere nel relativismo, si dovrebbe porre la verità in un punto di vista superiore, diverso da quello delle singole religioni.

La prospettiva ermeneutica, intesa in senso rigoroso, è l'unica che sembra consentire di tenere insieme esclusivismo, inclusivismo e pluralismo. Esclusivismo perché per noi la verità non si dà che nella nostra prospettiva (dalla quale non possiamo uscire); inclusivismo perché non soltanto la nostra prospettiva può trovare congenialità in altre prospettive, ma soprattutto perché si può credere che escatologicamente potrà assumerle in sé, e in ogni caso tutte le interpretazioni della verità devono essere pensate, *in linea di principio*, come riconducibili all'unica verità; pluralismo perché ammette che la verità si manifesti in prospettive altre, diverse al punto da risultare incomprensibili e per noi di fatto non riconducibili a unità.

3. Il riconoscimento dell'altro.

L'incontro e il confronto fra le religioni è un caso eminente del problema del riconoscimento dell'altro come problema sia pratico sia teorico. Il pluralismo religioso investe infatti la questione filosofica dell'unità e pluralità della verità, e la questione pratica del rispetto e della valorizzazione dell'altro (altra persona, altra cultura), ciò che è possibile solo in quanto si riconosca ad esso una qualche partecipazione alla verità.

Il tema del riconoscimento dell'altro ha un carattere paradossale. Sembra infatti che per riconoscere l'altro ci si debba avvicinare ad esso e che a questo scopo sia necessario indebolire la propria identità, ma, quanto più si indebolisce la propria identità e si riduce la differenza, tanto meno l'altro è

mantenuto (riconosciuto) nella sua alterità, perché la sua alterità può essere preservata solo in quanto lo differenziamo da noi e, differenziandolo, rafforziamo anche la differenza della nostra identità e ci allontaniamo da lui. Potremmo esprimere il paradosso dicendo che riconosciamo l'altro in quanto non lo riconosciamo, in quanto poniamo una differenza incolmabile fra la nostra identità e la sua. Il razionalismo occidentale, illuministico o idealistico, non ha retto questo paradosso (così come non lo regge il nichilismo attuale), un paradosso che peraltro è inscritto nella radice ebraico-cristiana della nostra cultura. Forse solo nel novecento si è cominciato a pensarlo seriamente, per merito soprattutto dell'esistenzialismo, dell'ermeneutica e del pensiero ebraico.

Per essere all'altezza del paradosso non basta assumere un atteggiamento benevolo e comprensivo verso le altre culture e le altre religioni con la disposizione non solo a rispettare, ma anche a cogliere quegli aspetti che possono arricchire la nostra prospettiva. Questo atteggiamento, certamente più favorevole all'incontro con le altre culture e religioni, è però aperto a due opposte possibilità. O ciò che delle altre culture apprezziamo come un arricchimento della nostra è qualcosa di compatibile con essa, qualcosa che può essere annesso alle nostre province culturali, compiendo semplicemente un'opera di assimilazione di qualcosa che, in fondo, vi sarebbe già stato implicitamente contenuto; ma in questo modo non si dà luogo propriamente a un riconoscimento dell'altra cultura, perché la sua alterità viene in parte negata (in quanto è assimilata alla nostra) e in parte rifiutata (nel suo residuo incompatibile). Oppure si riconosce che la verità e la ricchezza dell'altra cultura non sono mai esauriti da quel che possiamo assimilarne, da quel che contribuisce a «completare» la nostra lasciandosi integrare in essa, e che, anzi, il risultato del confronto e del riconoscimento reciproco non è tanto quello di assimilare quanto piuttosto quello di approfondire la propria identità: nel confronto con l'altro e nell'accettazione della sua irriducibile alterità si chiarisce meglio e si rafforza quello che ciascuno è.

Ma la posizione di alterità irriducibili, e quindi mai del tutto assimilabili, dà luogo alle due opposte possibilità della vera pace e della guerra. Come Schelling dice che il bene e il male hanno una medesima radice, sono i due volti opposti di un'unica forza, di modo che chi non è capace di male non è nemmeno capace di bene, ma è soltanto un indifferente e un debole; così noi potremmo dire che è capace di pace solo chi è capace di guerra. L'alterità irriducibile, presentandosi come minaccia alla propria identità e come sfida ad essa, può infatti generare la guerra. La guerra, a sua volta, è la matrice di tutte le figure inadeguate della pace, quelle cioè che si fondano sulla riduzione e

neutralizzazione delle reciproche differenze in funzione del superamento dello stato di conflittualità. Paradossalmente vi è un riconoscimento dell'alterità più nella guerra che non nella pace post-bellica, e in questo senso possiamo dire che la guerra ha un'origine buona, identica a quella della pace autentica; ma quello che avviene attraverso la guerra è un riconoscimento dell'altro che non si è capaci di sostenere e da cui ci si ritrae spaventati, e che perciò si cercherà, con la violenza, di negare o almeno attenuare. Sono figure di pace post-bellica sia quella della sintesi che supera l'opposizione integrando gli opposti, sia il patto che neutralizza il conflitto attraverso l'accettazione di un minimo comun denominatore. Senza il conflitto non sarebbe necessario giungere a una sintesi che integra le alterità né svuotare le alterità per ridursi al minimo comune. L'alterità è dunque negata non tanto dalla guerra, quanto dal risultato della guerra. La pace che risulta dalla guerra è, in un certo senso, peggiore della guerra stessa. L'unica pace vera è quella che anticipa la guerra e che la conserva come semplice possibilità.

Ma come è possibile, invece, un riconoscimento dell'alterità che si affermi non come semplice momento iniziale subito negato dalla guerra e dai suoi esiti, posto che un tale riconoscimento esige che la sua differenza, nonché attenuata, venga rafforzata? Il luogo di questo paradosso è la religione ebraico-cristiana: esso trova infatti la sua origine e la sua spiegazione nella trascendenza di Dio come idea del principio che, allo stesso tempo, è assolutamente altro ed è più intimo all'uomo di quanto l'uomo non lo sia a se stesso (e cioè assolutamente identico a lui). Si potrà allora dire, con un nuovo paradosso, che ciò che rende ogni individualità differente non è anzitutto la relazione con altre individualità, ma piuttosto la relazione con se stessa: ogni individualità, in quanto costituita dalla trascendenza, ha in se stessa la differenza e non ha bisogno di riceverla da altro, perché è essa stessa altra da sé, come ciò che nella sua identità particolare è sempre al di là del modo in cui vi si determina, racchiudendo in sé un'inesauribilità. Nessuna individualità è perciò mai definibile esaurientemente nei suoi caratteri. Se potessimo definirla, la renderemmo del tutto conoscibile e cioè la identificheremmo con qualcosa di già noto o le assegneremmo un posto definito nell'unità del discorso e della ragione, quell'unità che non è che il riflesso (impoverito) della comune origine di tutte le cose, della loro originaria unità. Ciò per cui ogni individualità è veramente diversa è ciò per cui non si lascia identificare e riportare all'unità della ragione, in quanto la ragione (come sosteneva Friedrich Schlegel) è ciò che di Dio dice soltanto più l'identità e non le inesauribili differenze.

Non si dovrà però pensare che ogni individualità sia come attraversata da una dicotomia che separa ciò che l'accomuna alle altre da ciò che la diffe-

renza, perché invece ciò che la identifica (Dio da cui proviene) è proprio ciò che anche la diversifica, sì che ciascuna non deve spogliarsi della sua differenza per avvicinarsi alle altre (perché in questo modo perderebbe anche ciò che la identifica con esse) né deve negare la comunanza con le altre per mantenere la distinzione da esse (perché in questo modo perderebbe anche la sua alterità). In ogni individualità, al contrario, se e in quanto partecipa della trascendenza, traluce qualcosa per cui si lascia riconoscere e accogliere dall'altro solo come irricognoscibile, qualcosa per cui quanto più è compresa tanto più è incomprensibile.

Un riconoscimento dell'altro in questa forma avviene soltanto mediante un rapporto interpretativo autentico con il quale, proprio nello sforzo di conoscere l'altro, mi libero degli stereotipi e di comode categorie e, quanto più ne comprendo, tanto più mi appare complesso, irriducibile, inesauribile. Ciò che anzitutto dobbiamo essere capaci di riconoscere e proteggere nell'incontro con le altre culture o con le altre religioni (come nell'incontro con le altre persone) è il mistero, quel mistero per cui più ne approfondiamo la conoscenza e più diventa smisurato quel che ci accorgiamo di non conoscere, più le afferriamo e più ci sfuggono, più le assimiliamo alle nostre categorie e più continuano a sorprenderci, insomma più troviamo somiglianze e più aumentano le differenze.

4. *Ermeneutica e universalità.*

In questo modo si può forse rigorizzare la posizione di Geffré rendendo effettivamente possibile pensare l'unità dei tre modelli (esclusivismo, inclusivismo e pluralismo), un'esigenza che, del resto, è stata espressa anche da Pannenberg nella sua conclusione. Ma l'orizzonte in cui Pannenberg e Geffré si collocano è strettamente teologico. Quanto al versante più strettamente filosofico del tema i due significativi contributi - di Melchiorre e di Pagano - che il convegno ha offerto, vanno anch'essi nella direzione dell'ermeneutica, sia pure con sfumature o integrazioni proprie. Melchiorre nella sua relazione su *I nomi del sacro. Per un'ermeneutica delle differenze* ha giustificato l'ermeneutica attraverso una (precedente) fondazione trascendentale dell'ontologia, che consiste nel mostrare il reciproco rinvio di finito e infinito, e la conseguente possibilità di elevarsi all'essere soltanto a partire dal finito, e quindi di dirlo solo in modo finito e plurale: «la possibilità dell'elevazione espressiva e l'impossibilità di una dizione assoluta fondano insieme la legittimità e l'esigenza di un *pluralismo espressivo*».

Nel fondare l'approccio ermeneutico, Melchiorre ne mostra la capacità di giustificare il pluralismo meglio di quanto non faccia la prospettiva di Hick. Questi infatti si limita a riproporre la divaricazione kantiana tra fenomeno e noumeno, ciò che finisce per fare scendere il pluralismo in relativismo, giacché fra ogni singola religione (fenomenica) e la verità (noumenica) non viene posta una qualche continuità, un qualche nesso determinabile, ma si resta all'assoluta differenza. Giustamente Melchiorre osserva che quella divaricazione va corretta in un rapporto di analogicità: «se, infatti, dovessimo intenderla ancora in termini assoluti, dovremmo poi consegnare il fenomenico all'impossibilità di una qualsiasi dizione del noumenico»; e osserva anche che un'attenuazione di quella divaricazione c'è già in Kant, quando parla, a proposito del modo di concepire Dio, di un «antropomorfismo simbolico», nel quale la proiezione antropomorfa «non ha un valore meramente soggettivo ed effettivamente dice di Dio», sia pure solo nella sua relazione all'uomo.

Pagano invece nella sua introduzione al convegno da un lato riconosce che l'ermeneutica, e in particolare quella di Pareyson, costituisce un modello particolarmente pertinente per la trattazione del problema, dall'altro pensa che il pluralismo religioso ponga anche all'ermeneutica una sfida a cui forse essa non può adeguatamente rispondere, dal momento che si trova di fronte a verità (come quelle religiose) che si pongono come esclusive e il cui conflitto, per di più, non avviene all'interno di un unico orizzonte culturale. Il momento ermeneutico sembra qui entrare in tensione con l'esigenza di universalità, anche se neanche l'universale, secondo Pagano, può essere assolutizzato: esso è piuttosto «l'elemento che si sviluppa ogni volta che la continuità e la concreta ricchezza di una tradizione viene messa in questione, da una crisi interna o da un confronto con l'esterno». L'universale appare come la condizione del dialogo, e viene identificato in ultima istanza con l'autonomia della ragione, nella quale «la concretezza [colta ermeneuticamente] cerca il criterio, il metro attraverso cui riflettere su se stessa e confrontarsi con gli altri».

Sulla conclusione di Pagano, che «l'universale [...] non è veramente un elemento separato, bensì relazionale, che nasce dal concreto e al concreto si rivolge», non posso che essere d'accordo. Ma forse è possibile intendere la non separatezza di universalità e concretezza in un modo tutto interno al processo interpretativo e non invece come distinzione (e sia pure di elementi inseparabili). La ragione ermeneutica pretende in effetti di non aver bisogno di un supplemento di universalità, il quale presupporrebbe un uso neutrale della ragione stessa accanto o al di là del processo interpretativo. Anzi si può dire che la ragione ermeneutica sta o cade con la validità di questa pretesa.

La filosofia ermeneutica nasce infatti (nelle sue radici esistenzialistiche) come contestazione della pretesa di rapportarsi alla verità in modo neutrale: l'universalità non è nello stare *tra* le diverse prospettive, ma nel relazionarsi alle altre a partire dalla propria prospettiva (e restandovi dentro).

Le prospettive diverse, in quanto partecipano dell'unica verità, hanno certo un punto di identità. Questa comunanza dà però luogo a due movimenti concomitanti, ma divergenti: da un lato una reciproca assimilazione, proporzionale alla reciproca congenialità, e dall'altro una reciproca dissimilazione che porta alla luce (come dicevo sopra) l'inesauribilità della verità, indipendentemente dal grado di congenialità che si verifica. Altrimenti il punto di vista dell'universalità dovrebbe essere ancora una volta concepito come il punto di vista assoluto che abbraccia tutte le prospettive (ma questo viene giustamente escluso anche da Pagano) oppure ridotto al punto di vista formale della correttezza dell'argomentazione.

Il fatto che vi sia come criterio di valutazione comune di tutte le prospettive almeno quello della correttezza formale può certo essere non solo la conferma della loro coappartenenza all'orizzonte di un'unica verità, ma, di più - come dicevo - anche il segno e il residuo di un'originaria (e di un'escatologica) comprensibile e riconoscibile convergenza delle molteplici prospettive (vere) in quell'unica verità. Ciò che dell'unità effettiva delle molteplici prospettive resta come momento ancora identificabile e definibile è dunque la forma logica; ma a partire dall'identità del criterio formale non comincia nessun vero confronto e non si dà luogo a nessun vero processo di universalizzazione. Né si dà vera universalizzazione cercando di stemperare le differenze, perché la riduzione delle differenze unisce le diverse prospettive solo in ciò che esse propriamente non sono, e perciò non le unifica affatto. L'unico modo, allora, che abbiamo a disposizione per esprimere la verità, nella sua universalità come nella sua inesauribilità, è quello che ho chiamato della dissimilazione, che non consente di abbracciare panoramicamente e unificare le diverse prospettive.

Quali siano le conseguenze di una prospettiva in cui prevalga l'istanza dell'universale è stato messo in luce da Giovanni Filoramo (autore di una relazione su *Le scienze delle religioni e il problema del pluralismo*), che nell'illustrare l'approccio di tipo oggettivistico e neutrale delle scienze delle religioni non ha taciuto il fatto che esso comporta la riduzione della comprensione delle religioni al livello antropologico o (più limitatamente ancora) comportamentistico, con il rischio «di evacuare i fatti religiosi del loro spessore, se non della loro sostanza».

Il punto di vista ermeneutico (almeno nella versione che qui propongo e che si ispira a quella di Pareyson) sembra l'unico capace non solo di evitare un approccio riduzionistico ai fenomeni religiosi, ma anche di giustificare, allo stesso tempo, l'esigenza del dialogo e l'impossibilità di trovare un'armonica composizione dei contrasti fra le diverse religioni o un punto di vista superiore che le abbracci. L'ermeneutica, mentre è esercizio di comprensione, fa emergere l'incomprensibilità ultima (a partire dal proprio punto di vista) delle altre prospettive, affermando così allo stesso tempo la comunicabilità di tutte le prospettive nella verità unica e la loro incomunicabilità nella verità inesauribile, o, più precisamente, la necessità e l'impossibilità, per noi, di tenere insieme unità e inesauribilità della verità.

All'approccio ermeneutico, almeno nel modo in cui l'ho descritto, sembra dunque appartenere essenzialmente una tensione interna fra assimilazione e dissimilazione, e da questo punto di vista si può certo dire che è un approccio non privo di difficoltà. E tuttavia integrare l'ermeneutica con un altro punto di vista, ritenuto più universale o addirittura più fondamentale (e questo mi pare l'aspetto non convincente della posizione di Melchiorre), significherebbe non solo abbassarla a un livello non propriamente filosofico disconoscendo la sua pretesa di porsi come la nuova forma della ragione filosofica, ma anche perdere la possibilità di integrare (e non soltanto sommare) particolarità e universalità, e in questo modo precludersi la possibilità di risolvere il problema posto. Al di fuori dell'ermeneutica la pretesa di verità del particolare e quella dell'universale non si unificano, lasciando spazio soltanto al conflitto (in cui uno dei due termini finisce per negare l'altro) o al compromesso (in cui ambedue i termini finiscono per essere negati).