

Lo straniero interiore. Il religioso come esperienza di alterità tra modernità e secolarizzazione

Abstract: *The Inner Stranger. The Religious Space as an Experience of Otherness*

Moving from the idea of religiosity as a transcendental structure of consciousness, the essay aims to document the thesis that religiosity itself shows itself, especially in the time of Modernity, as an experience of radical alterity and eccentricity: otherness that precedes, exceeds, bypasses the man, without ever being able to completely come to terms with it, and without the historical religions themselves being able to fully master their origin.

Keywords: Experience, Religion, Pluralism, Otherness, Transcendental

1. Tra “provenienza” ed “evenienza”: il “luogo” e il “corpo” dell’esperienza

Qualche riflessione preliminare sulla nozione di esperienza può bene introdurre al plesso problematico fissato nel titolo. È noto che “esperienza” discende dal latino *experior*, *experiri*, parola che, nel suo interno articolarsi etimologico, custodisce l’idea del *per-ire*, del «passare attraverso» provenendo da una «direzione» (*ex-*). Esperienza, in tal senso, allude a un attraversamento, a un andare attraverso uscendo (*ex-*) da un luogo di provenienza. La stessa derivazione del termine latino *experientia* dal sostantivo greco *peira* e dal verbo *peirao* ci ricorda, d’altronde, il passare da parte a parte, l’attraversamento, confermato dalla parola tedesca *Er-fahrung*, in cui vive il verbo *fahren*, così da indicare che l’uomo esperto è colui che ha viaggiato, che conosce il mondo non per sentito dire ma per averlo visitato, vissuto. Esperienza, dunque, come qualcosa che viene acquisito nell’attraversare il mondo.

Anche l’altro vocabolo tedesco che definisce l’esperienza, ossia *Erlebnis*, per quanto alluda maggiormente all’intima assimilazione delle intersezioni del vissuto storico che si avvitano, diltheyanamente, attorno alla connessione individuale come l’universo attorno alla monade leibniziana, non nega il senso di uno sviluppo, di un processo mediato dal *Verstehen* che, nel circolo virtuoso che instaura con l’*Erlebnis*, assicura spessore all’immediatezza mediandola e alimentandola nelle oggettivazioni della vita e nei mondi storici. La durata scorre sotto l’*Erlebnis*, sorreggendone il flusso e tessendone il notturno reticolo. Così, il senso del viaggiare permane, ma è come se avvenisse in stratificazioni annodate nel presente di una topografia interiore. Nell’*Erlebnis* si viaggia, ma non è il viaggio di Platone a Siracusa. È un viaggiare piuttosto sulla «navicella della vita»¹, come Dilthey si esprime, in vista della costituzione di un mondo che si sposta con noi e che cresce con noi, analogamente a quanto accade nella monade leibniziana, in cui si contrae l’intero universo seppur «confusamente», esplicandosi solo in parte in modo chiaro e distinto.

Nell’*Erlebnis*, così come nella monade, si potrebbe dire, pur rifiutando Dilthey la matrice «analitica» dell’individuo-sostanza leibniziano fondata sul «*praedicatum inest*

* Università di Genova.

¹ Cfr. Dilthey (1982), p. 296. Una riflessione teoretica che muove dall’etimologia di “esperienza” è quella di A. Fabris (1977), pp. 13-28. Cfr. inoltre la densa trattazione di A. Tagliapietra (2017). Si rinvia inoltre sul tema al volume a cura di V. E. Russo (1991). Sul piano sociologico-antropologico, in relazione all’esperienza moderna, cfr. P. Jedlowski (1989, 1994), (su *Erlebnis-Erfahrung*, pp. 81 ss.). Su esperienza e modernità, un’acuta ricognizione è inoltre quella di G. Agamben (1978), pp. 3-62. Prezioso anche M. Berman (1985). Mi permetto di rimandare infine al mio saggio (2005), pp. 341-354.

subiecto», *accade* il mondo: luogo di un transito infinito, di uno scorrere di rimandi dove a muoversi, a viaggiare, è essenzialmente il nostro “centro” mentale. Il ben noto esempio diltheyano del viaggio di Goethe, che «sente ogni momento presente, a Lipsia, a Strasburgo, a Francoforte, ripieno e determinato dal passato, e nello stesso tempo estendentesi alla formazione del futuro»², pare quanto mai eloquente: prossimo all’esemplificazione del viaggio tra Parigi e la Germania che Leibniz, in una lettera ad Arnauld, connetteva *a priori* in base al principio di inerenza della sostanza individuale, ma insieme remotissimo da esso quanto alla soluzione³.

Nel suo abitare la provvisorietà del *metaxù*, dello *Zwischen-sein*, intorno all’*experiri* come transito che resta sul crinale dell’incompiuto, fonte di novità (kantianamente di sintesi), dunque di possibilità e di non-necessità, nonché di pericolo (anche *periculum* discende da *péira*), si potrebbe osservare che esso vive all’incrocio di due processi che, nel loro intrecciarsi, concorrono a sostanziarne il plesso. Processi che definiscono la natura *originariamente* storica dell’esperienza: si allude a un’origine come *Herkunft*, o *provenienza* da cui si esce, e a un’origine come *Entstehung*, come *emergenza* o *evenienza*, che segna una cesura, un’ultravalenza rispetto al già-dato, sia esso il *traditum* e la sua autorità, il senso comune, l’ovvio.

Sono queste, come si sa, le due parole tedesche (*Herkunft-Entstehung*) che dicono i due sensi di origine che, per Michel Foucault, in un noto saggio dedicato a Nietzsche⁴, definiscono l’asse genealogico di una ricerca, quale quella nietzschiana, che proprio per istituirsi genealogicamente, si vuole ignara di *Ursprünge*. Così, prendendo liberamente a prestito le due parole in questione per adattarle al nostro tema, si potrebbe dire che l’*experiri* appare l’incrocio sinergico di una *Herkunft* e di una *Entstehung*: di una *provenienza* che dà spessore al presente in atto e di una *evenienza* che lacera il tessuto connettivo del già-dato in vista di una *novitas* per nulla ricompresa nel seme di quel dato.

La catena, o somma, dei singoli strati di provenienza riceve forza nella misura in cui essi vengono assorbiti, assimilati nell’*Augenblick* evenemenziale attuale, in cui si raccolgono come tanti fili a comporre una fune, tanto più robusta quanto maggiore è il numero dei fili stessi annodati. Così si potrebbe descrivere la struttura e il “corpo” dell’esperienza.

È lecito dire: il “corpo” dell’esperienza è nativamente *storico*, al punto che su di esso sono incisi gli stigmi, le cicatrici di quell’incrociarsi di provenienza ed evenienza, che si compongono in grumi di eventi innestati, incapsulati, annodati l’uno nell’altro a formare sintesi inedite e pronti a esplodere in eventi innovatori che, rispetto a quanto ricevuto ed ereditato, come si diceva, segnano un’invenzione e una discontinuità. Come se quegli stigmi, fissati da una provenienza memorabile sul corpo dell’esperienza, impigliati nella rete dell’unità individuale, urtandosi, preparassero sotteraneamente l’evenire del nuovo, cospirassero come un sostrato di micro-stimoli impercettibili all’esplosione di evenienze che, quasi picchi eruttivi, spezzano le forme, torcono e deviano l’esperienza in direzioni imprevedibili. Un’evenienza, del resto, è sempre dentro una provenienza, sia che

² Dilthey (1982), p. 304.

³ Ecco il testo della lettera ad Arnauld del 4/14 luglio 1686, dove Leibniz avanza l’esempio di un individuo che abbia viaggiato in diversi luoghi, per porre il problema di che cosa renda possibile asserire che l’“io” che ora è in Germania sia lo stesso che si trovava in passato a Parigi: «Bisogna anche che vi sia una ragione *a priori* (indipendente dalla mia esperienza) a far sì che io dica veridicamente che sono io ad essere stato a Parigi, e che sono ancora io, non un altro, ad essere ora in Germania, e di conseguenza bisogna che la nozione di me legghi o comprenda questi stati differenti. Altrimenti si potrebbe affermare che non sia lo stesso individuo, benché sembri esserlo» (Leibniz, 2000, p. 324). Su Leibniz, anche per questi aspetti, ci permettiamo di rinviare alla nostra monografia (2004).

⁴ Foucault (1977), pp. 29-54. Sulla distinzione tra *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung*, acute riflessioni legate allo statuto dello storicismo “critico-problematico” si trovano in F. Tessoro (1995), pp. 18 ss.; (1998a), p. 244; (2002), pp. 434-435. Sull’idea di *evenienza*, che l’epoca moderna esemplarmente configura quale campo di forze contrastanti e interagenti in cui il nuovo innova e però non annulla il vecchio pur nella preparazione dell’avvenire», cfr. ancora Tessoro (1998b), pp. 90-91.

essa si distenda in avanti, sia che si inarchi verticalmente alla ricerca del rapporto con Dio, e il senso dell'*experiri* si gioca tutto negli equilibri, sempre precari, sempre transeunti, tra passato e futuro, ossia nella frontiera mobile che di volta in volta essi istituiscono.

Ciò vale, come si accennava, anche nel dominio del religioso, la cui esperienza è originariamente storica e, come tale, implica un pro-venire da un *traditum* e un e-venire che, nell'impennarsi verticale della pulsione esperienziale, nell'*Augenblick* si schiude, come dono, grazia, *revelatio*, dentro le profondità della propria individuale provenienza, che si raggrumano, come l'universo nella monade leibniziana, in un plesso osmotico «carico di passato e gravido di avvenire». Ed è qui che, nel fatto religioso, entra in gioco la questione della *libertà*.

Nessuno, forse, come Leibniz, nella filosofia moderna, precorrendo gli esiti dello storicismo, o degli storicismi, ha definito il corpo storico dell'esperienza, descritta, nella vita della monade, come «materia-forza» ogni istante pronta vulcanicamente a scaricarsi, capace di produrre i fenomeni sensibili secondo un dinamismo eruttivo, o di emissione, che in una lettera a Gilles Filleau des Billettes (4/14 dicembre 1696), Leibniz paragona a «un vento che soffia e che domanda tempo» e a una scarica di un'«infinità di archibugi a vento». Gilles Deleuze ha scritto, in questo senso, che Leibniz ha un'idea «muscolare» della materia e del corpo dell'esperienza: quasi, tale corpo, fosse una molla compressa, caricata da micro-stimoli che si accumulano impercettibilmente fino a scaricarsi esplosivamente, impetuoso come «vent qui souffle», capace di un decorso asincronicamente fatto di accelerazioni, intensificazioni quanto di pause, arresti, a diversa densità, carica di passato e gravida, proprio perché compressa, di avvenire⁵.

I caratteri di radicamento, da un lato, e di forza eruttiva, pulsionale, desiderativa, creativa, propri dell'*ex-perire*, determinano dunque il senso di un *ex-odus* da un luogo di provenienza ereditato in vista di un attraversamento, sia in senso orizzontale (gli altri) sia verticale (la Trascendenza). Ora, l'età moderna ha impresso a tale dinamica «esodale» dell'esperienza una curvatura peculiare. Che ne è - possiamo chiederci - dell'*experiri* dove si pieghi all'avverbio «modo», al «quasi modo geniti», come recita *1Pt 2,2*, da cui deriva, com'è noto, il termine «moderno»? Qui incrociamo il tema del religioso come *esperienza di alterità*.

2. Alle origini del moderno religioso: Cusano e il *De pace fidei*. Il plurale e l'alterità come «*deinos*»

Se c'è un tratto peculiare dell'esperienza religiosa moderna, questo è proprio l'*incontro con l'alterità*, nella forma dell'esperienza del Due, del plurale. Incontro traumatico, carico di timore, com'è nell'etimologia di Due (da *deido*, provo timore, ho paura, e *deinos*, tremendo, spaesante).

C'è un momento in cui la coscienza moderna prende traumaticamente coscienza della pluralità delle fedi, della irriducibilità, o incommensurabilità anche, della fede dell'altro, dello straniero. Lo si potrebbe fissare, tale momento, nel celebre opuscolo filosofico-teologico intitolato *De pace fidei* che Niccolò Cusano scrive all'indomani della presa di Costantinopoli da parte dei turchi di Maometto II, nel 1453. Per molti versi, si tratta del documento da cui inizia il moderno religioso, nell'atto stesso in cui viene al linguaggio, per così dire, il problema del plurale, perciò dell'altro, della fede straniera.

Soccorre qui la tesi di un compianto maestro negli studi filosofico-religiosi in Italia - alludiamo a Marco M. Olivetti - che in alcune pagine di grande acume storico-teoretico

⁵ «Se il mondo è cavernoso all'infinito - osserva G. Deleuze commentando il testo epistolare a G. Filleau des Billettes -, se esistono dei mondi anche nei corpi infinitesimali, è perché vi è «dappertutto una molla nella materia», che non testimonia soltanto della divisione infinita delle parti, ma della progressione nell'acquisizione e nella perdita del movimento, pur realizzando il mantenimento della forza. La materia-piega è una materia-tempo, i cui fenomeni sono come la scarica continua di un'«infinità di archibugi a vento». E anche in questo si percepisce l'affinità della materia con la vita, nella misura in cui è quasi una concezione muscolare della materia che pone una sorta di molla dappertutto» (Deleuze, 1990, pp. 10-11).

ha fissato l'*Entstehung*, il punto di cesura del moderno in senso religioso nella «categorizzazione della religione» in senso autonomo. Per Olivetti, l'evenienza dell'età moderna sul piano religioso è legata a un «sisma concettuale»: quello segnato dalla dissociazione e distinzione tra «religio» e «fides christiana», dal non immediato assorbimento della prima nella seconda, ciò che conduce alla suddetta categorizzazione della religione, la quale inizia a farsi termine di ricerca *überhaupt*, *res* problematica in sé distinta dalle varietà delle fedi storiche.

La si vede affiorare in germe, tale dissociazione, nella formula che è il *focus* dell'opera, ossia «una religio in rituum varietate»: indizio - questa stessa formula - di una *dissociazione* o *iato* tra i termini suddetti e sintomo di un processo di categorizzazione autonoma della religione. Sintomo, per dirlo con le parole di Olivetti,

di una situazione culturale in cui l'assorbimento senza residui della religione nel cristianesimo in quanto 'vera religione' [...] non ha più luogo, e, anzi, è sostituito da un movimento contrario il quale porta a distinguere i due termini - la 'religione' e la *fides christiana* - e a confrontarli fra di loro⁶.

In tale prospettiva, prosegue Olivetti,

l'età moderna [...] si presenta - dal punto di vista donde la stiamo considerando - come quella in cui si distinguono e si differenziano *religio* e *fides christiana* [...], quella in cui ha luogo la categorizzazione della religione insieme con la costituzione del relativo sapere specializzato⁷.

Il «sisma concettuale» che nell'opuscolo cusaniano si evidenzia concerne dunque la distinzione tra *religio* («una religio», «una fides orthodoxa») e *fides christiana*, non più identificate, assorbite l'una nell'altra, ma separate da un diaframma, da un'intercapedine sottile quanto insanabile, che rende possibile una comparazione e una commisurazione⁸. Si potrebbe in questo senso fissare qui, come uno degli effetti principali di tale «sisma», l'origine della dialettica e dei complessi intrecci intercorsi tra la religione come *res* concettuale a sé stante, sulla cui essenza si inizierà a interrogarsi, e le religioni storiche.

⁶ Cfr. M. M. Olivetti (1995), p. 153.

⁷ *Ivi*, pp. 153-154.

⁸ Olivetti parla, a proposito del suddetto «terremoto concettuale», di «un violento oscillare tra singolare (*religio*) e plurale (*religiones*), tra sensi assolutamente nuovi e sensi antichi, ma radicalmente rinnovati per il fatto di venir sciolti da millenarie connessioni semantiche e da tradizionali associazioni di idee, per ricombinarli e associarli con i sensi nuovi» (*ivi*, p. 154). Ma si potrebbe anche ricordare che, dieci anni prima circa del *De pace fidei*, Lorenzo Valla nel *De professione religiosorum* dava luogo a un analogo sommovimento concettuale contestando sul piano filologico l'identità tra *religio* e condizione dei membri degli ordini religiosi, finendo per porre religiosi e laici sullo stesso piano: tutti coloro che vivono la *pietas* cristiana autenticamente sono religiosi, e non coloro che giuridicamente appartengono a una istituzione monastica. Così, la religione finisce per essere scorporata dall'elemento istituzionale per identificarsi con la vita etica personale. Già qui, com'è evidente, si distinguono una religiosità esistenzialmente vissuta, ancorché identificata con l'essere cristiano, e una religione in senso oggettivo. Ciò che Erasmo riprenderà col suo «*Monachatus non est pietas*» nell'*Enchiridion militis christiani*. Cfr. Erasmo da Rotterdam (2004), p. 123. Si legge nella chiusa dell'opera in questione, riferendosi al suo destinatario: «La vita monastica non è la pietà, ma un genere di vita utile o inutile in base al fisico e al carattere. Ad essa non ti esorto, né ti distolgo. Ti avverto soltanto di non fondare la pietà né sul cibo, né sui vestiti, né su alcuna cosa visibile, ma sulle cose che ti ho insegnato». Cfr. L. Valla (1986); (1953), pp. 386 ss. «E infatti - si legge in quest'opera - cos'è essere religioso se non essere cristiano e veramente cristiano?» p. 387. Conferma e compendia autorevolmente D. Cantimori (1975, p.147), in proposito: «Lo scritto più arrischiato del Valla, il *De professione religiosorum*, che contiene tutti i motivi poi riassunti da Erasmo nel suo famoso «*Monachatus non est pietas*», si serve di argomenti filologici per mostrare come, secondo l'umanista romano, i membri degli ordini religiosi non possano avere alcuna ragione di preminenza sugli altri buoni cristiani per il solo fatto dei voti e delle particolari osservanze cui si sottopongono: l'argomentazione principale del Valla posa infatti sulla affermazione che la parola «*religiosus*» da «pio e devoto» era venuta a significare membro di un ordine, del clero regolare; onde solo costoro dovevano venire considerati veramente «*religiosi*», o religiosi per eccellenza, escludendo gli altri. La confusione e la deviazione dei significati delle parole hanno portato a privilegi che sono immeritati, poiché tutti i buoni cristiani sono «*religiosi*», e il fatto di appartenere a un ordine non ha alcuna importanza speciale».

Dialettica modulabile nei termini di una logica religiosa del “doppio registro”, di un rapporto cioè aperto e problematico tra la *transcendentalità* del religioso, nella forma di un processo spirituale interiore *indipendente* dalle rivelazioni storiche – si chiami religione dello spirito, *religio mentis* o religione naturale – e la *storicità* delle fedi, che si incarna nelle molteplici figure storiche⁹. Dialettica, in cui sta uno snodo cruciale un nodo cruciale della modernità religiosa: il rapporto, fattosi problematico, tra *coscienza* e *istituzione*, o tra *religione* e *storia*.

3. Al culmine del moderno. Il trascendentale religioso come esperienza di alterità nei Discorsi sulla religione di Schleiermacher

Di fronte al Due, dunque, al plurale, esperito nella forma traumatica della guerra religiosa, del *polemos* privo di possibile armonia, Cusano pone il grande problema trascendentale di uno spazio comune che possa tenere insieme i distinti, così da formare una *concordia discors*, un'unità nella varietà. Cusano, in realtà, pone il problema filosofico di fronte al molteplice, e lo fa attraverso le categorie a lui familiari della tradizione platonica, neoplatonica e mistica.

In fondo, trasferito nell'orizzonte monoteistico, Cusano ripropone il problema che Socrate nell'*Eutifrone* aveva posto nel contesto della religione mitica: cosa costituisce la pluralità delle divinità olimpiche come un insieme, così che il loro confliggere, che Socrate critica nella forma tramandata dai racconti mitici, sia pensabile come un'unità nella distinzione? Il lungo argomentare socratico conduce il rappresentante del mito, Eutifrone, sino alle soglie di quell'unità ultima che rende pensabile i molti: alle soglie, perché quello spazio resta innominato, e il suo nome sarà esplicitato nel Libro II della *Repubblica*: si tratta dell'*Agathon*, del sommo bene, di Dio come sommo bene, fonte di soli beni e non di mali (*Rep.* II, 379 A ss.).

Nel *De pace fidei*, l'operazione è analoga: l'«una religio» appare come lo *spazio trascendentale* che rende i distinti pensabili nell'unità, nell'armonia discorde in cui il confliggere nelle diversità non è guerra. Ora, non sarebbe difficile tracciare una coordinata che dal *De pace fidei* giunge all'età dei Lumi, proprio definita dal filo conduttore del *principio trascendentale religioso*, che si stacca dal corpo delle fedi storiche ponendo mediante un *principio di alterità* una logica del doppio livello o doppio registro religioso.

Se prendiamo l'autore in cui quell'*autonomia trascendentale del religioso* celebra la sua piena affermazione, ossia F.D.E. Schleiermacher e i suoi *Discorsi sulla religione* (1799), appare chiaro che l'*Erlebnis* religioso che, nella seconda *Rede* dedicata all'essenza della religione, è descritto attorno ai due poli dell'intuizione (*Anschauung*) e del sentimento (*Gefühl*), si mostra come una *legge di alterità*, fonte di un'esperienza di *disappropriazione*, *spossamento*, *squilibrio* verso un altrove, verso una zona dove ogni logica calcolante o di interesse è sospesa e si è afferrati da un «interesse ultimo», da «qualcosa di incondizionato», per usare parole di Tillich¹⁰.

In realtà, non c'è nulla di meno antropocentrico, antropolatrico, utilitaristico, dell'esperienza religiosa in quanto *struttura di alterità* incapace di riposare in sé. Ugualmente, non c'è nulla di meno soggettivistico, immanentistico, psicologistico, per riecheggiare le accuse “canoniche” con cui la teologia dialettica, da Barth, Bultmann,

⁹ Sulla dialettica trascendentalità-storicità del religioso cfr. A. Caracciolo (1990, pp. 21-42) e (1999, 2000). Cfr. anche sugli stessi temi R. Garaventa (2012).

¹⁰ Cfr. Tillich (1972), p. 87: «[...] la religione non è soltanto un sistema di simboli, riti ed emozioni particolari rivolti ad un essere supremo; la religione è l'interesse ultimo, lo stato di chi è afferrato da qualcosa di incondizionato, sacro e assoluto». Vale la pena di sottolineare che anche in Tillich il concetto di religione assume una duplice valenza: prima di essere una specifica e settoriale funzione della vita spirituale, essa è una dimensione profonda che attraversa e segna tutte le funzioni, dal momento che «das Unbedingte», l'incondizionato, filtra di sé ogni momento e ogni ambito dello spirito. C'è religione dovunque l'uomo, in qualsiasi forma del suo agire, tocca le sue profondità ultime, la sua preoccupazione suprema. Ciò congeda il solco tra sacro e secolare, perché la religione, appunto, dilaga nel dominio secolare. Fondamentale sul tema Tillich (1959). Cfr. T. Manfredini (1977), pp. 169 e ss.; S. Bianchetti (2002), pp. 68-73.

Brunner, ha colpito la teologia liberale e il suo riconosciuto “padre fondatore” Schleiermacher.

Riesce difficile comprendere perché filosofia della soggettività e filosofia della rivelazione debbano essere necessariamente contrapposte, perché trascendentalismo debba essere sinonimo di soggettivismo, negazione di storicità, di Trascendenza, o, per richiamare un'altra accusa classica, sinonimo di panteismo. L'intuizione religiosa è una *soprannatura* operante nella *natura* che solo un'astratta chirurgia intellettualistica può separare, distinguendo due piani, in un gesto teologicamente perentorio quanto arbitrario che, nel sospendere ogni metessi, ogni osmotica continuità tra natura e soprannatura, ha come effetto di confiscare la gestione di quest'ultima – della soprannatura – da parte di teologie e Chiese, generando pretese di assolutezza. Come se una religione potesse dirsi fornita di una *soprannaturalità al secondo grado, alla seconda potenza*, per così dire, tale da staccarsi dalle altre forme di rivelazione, che decadono a rivelazioni qualitativamente inferiori, fonte di errore perseguibile anche con la violenza. Ne discende la risoluzione del soprannaturalismo ortodosso nel moto di elevamento che sale dalla soprannaturalità universalmente attingibile da ogni uomo: frutto, anziché di un'artificiosa ripartizione di piani, di una osmosi sinergica tra umano e divino, di un sinolo tra immanenza e Trascendenza.

All'assolutezza della rivelazione, Schleiermacher oppone il *plesso teandrico*, goethianamente demonico, né solo divino né solo umano, quale spazio originario del religioso. All'esclusivismo si sostituisce il libero atto ermeneutico, *naturaliter* «eretico», come «l'imperativo» che per Peter L. Berger domina la modernità¹¹. La voce di Dio è udibile solo attraverso il sentimento religioso, ed è sempre termine di una diuturna, faticosa lettura. La quale, tuttavia, per quanto fallibile, non necessita di un potere di mediazione, ma va esercitata nell'*autonomia* della *coscienza del singolo*.

La stessa indole *ricettiva* e insieme *normativa*, creatrice, dell'*Erlebnis* religioso smentisce ogni soprannaturalismo esclusivo. Esso non è solo una risorsa naturale desiderativa (*desiderium naturale videndi Deum*), non è cioè solo ricettività, passività, ma generatività, creazione, in una connaturalità tra natura e rivelazione, pulsione desiderante e potenza poieticamente attiva, che ne fa *ab origine* un *sinolo* di *revelatio* e atto ermeneutico, di *rivelazione* e *interpretazione*. Eventuandosi nello spazio intermedio umano-divino, divino-umano, la rivelazione è *già da sempre* anche interpretazione, in una *cooriginarietà* che esclude la posteriorità di uno dei due fattori. Non c'è *prima* rivelazione pura e *poi* interpretazione, ma la rivelazione si pone sin dal suo accadere come ermeneuticamente filtrata, ritagliata dalle facoltà intellettuali e morali in una forma o figura, perciò *storicamente* qualificata. Anche in ciò *trascendentalismo* e *storicità* formano un plesso unitario, a istituire le strutture portanti e il paradigma mediante cui la modernità ha cercato di ospitare il Dio dell'altro, il *Dio straniero*. Un paradigma, formatosi tra *Aufklärung* e *Romantik*, che resta oggi ancora da pensare.

Bibliografia

- Agamben, G. (1978), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino.
- Berger, P. L. (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità con-temporanee di affermazione religiosa*, trad. it. a cura di M. Marchetto, A. Altera, Elledici, Leumann-Torino.
- Berman, M. (1985), *L'esperienza della modernità*, trad. it. a cura di V. Lalli, Il Mulino, Bologna.
- Bianchetti, S. (2002), *Paul Tillich*, Morcelliana, Brescia.
- Cantimori, D. (1975), *Umanesimo e religione nel Rinascimento*, Einaudi, Torino.

¹¹ Cfr. P. L. Berger (1987). Sull'illustre sociologo della religione rinvio al mio saggio (2014), pp. 215-233.

- Caracciolo, A. (1990), *Il trascendentale religioso*, in Id., *Nulla religioso e imperativo dell'eterno. Studi di etica e di poetica*, Il Melangolo, Genova.
- Caracciolo, A. (1992), *Religione ed eticità. Studi di filosofia della religione*, Il Nuovo Melangolo, Genova.
- Caracciolo, A. (2000), *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza*, Il Melangolo, Genova.
- Celada Ballanti, R. (2004), *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G. W. Leibniz*, Liguori, Napoli.
- Celada Ballanti, R. (2005), "L'ombra di Epimeteo. Riflessioni su previsione, tecnica ed esperienza nel pensiero occidentale", in *Gli insegnamenti linguistici nel nuovo Ordinamento: lauree triennali e specialistiche dell'area economico-giuridica*, XIII Incontro del Centro linguistico Università Bocconi, 27 novembre 2004, a cura di L. Schena, C. Preite, S. Vecchiato, Milano.
- Celada Ballanti, R. (2014), *Dalla «sacra volta» all'«imperativo eretico». Fenomenologia e sociologia della religione in Peter L. Berger*, in Id., *Religione, Storia, Libertà*, Liguori, Napoli, pp. 215-233.
- Dilthey, W. (1982), *Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, pp. 293-384.
- Deleuze, G. (1990), *La piega. Leibniz e il Barocco*, trad. it. a cura di V. Gianolio, Einaudi, Torino.
- Erasmus da Rotterdam (2004), *Il pugnale del soldato cristiano*, in *Scritti religiosi e morali*, trad. it. a cura di C. Asso, Einaudi, Torino, pp. 5-123.
- Fabris, A. (1977), *Esperienza e mistica*, in *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca*, trad. it. a cura di A. Molinaro e E. Salmann, Centro Studi S. Anselmo, Roma.
- Foucault, M. (1977), *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in Id., *Microfisica potere. Interventi politici*, trad. it. a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, pp. 29-54.
- Garaventa, R. (2012), *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, Orthotes, Napoli.
- Jedlowski P. (1989), *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano.
- Jedlowski P. (1994), *Il sapere dell'esperienza, Fra l'abitudine e il dubbio*, Carocci, Milano.
- Leibniz, G.W. (2000), *Scritti filosofici*, vol. I, UTET, Torino.
- Manfredini, T. (1977), *La filosofia della religione in Paul Tillich*, EDB, Bologna.
- Olivetti, M. M. (1995), *Filosofia della religione*, in Id., *La filosofia*, vol. I, a cura di P. Rossi, Le filosofie speciali, Torino, pp. 137-220.
- Russo, V. (1991), *La questione dell'esperienza*, Ponte alle Grazie, Firenze.
- Tagliapietra, A. (2017), *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Cortina Editore, Milano.
- Tessitore, F. (1995), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. I: *Tra storicismi e storicità*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Tessitore, F. (1998a), *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV: *La questione dello storicismo oggi*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Tessitore, F. (1998b), *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Roma-Bari.
- Tessitore, F. (2002), *Lo storicismo come filosofia dell'evento*, in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, pp. 429-470.
- Tillich, P. (1959), *Theology of Culture*, R. C. Kimball, New York.
- Tillich, P. (1972), *L'era protestante*, trad. it. a cura di F. Giampiccoli, Claudiana, Torino.
- Valla, L. (1986), *De professione religiosorum*, a cura di M. Cortesi, Antenore, Padova.
- Valla, L. (1953), *Dialogo intorno alla professione dei religiosi*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di G. Radetti, Sansoni, Firenze.