

IMMANENZA E TRASCENDENZA

Ciclo di Seminari e Lezioni 2013

8-11 aprile

Ecce homo: la visione antropologica cristiana a cinquant'anni dal Concilio Ecumenico Vaticano II

Relazione di Federica Pazzelli

All'approfondimento del Concilio Vaticano II è stato indirizzato il quarto gruppo di incontri che in questo anno sociale l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici dedica al tema *Immanenza e trascendenza*.

I lavori, tenutisi presso la sede romana dell'Istituto e moderati da Benedetto Coccia, si sono aperti l'8 aprile con una relazione di Franco Miano dal titolo *Persona e società nel Concilio Ecumenico Vaticano II*; sono proseguiti, il 9 e il 10 aprile, con due interventi di Armido Rizzi rispettivamente dedicati alla questione della salvezza al di fuori della Chiesa (*Extra ecclesiam nulla salus: la tradizione cristiana*) e al di fuori della coscienza (*Extra conscientiam nulla salus: la novità conciliare*); e si sono infine chiusi, l'11 aprile, con una relazione di Marco Ivaldo dal titolo *Uomo e trascendenza fra filosofia ed esperienza religiosa. Le prospettive di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson*.

Persona e società nel Concilio Ecumenico Vaticano II

L'intervento di F. Miano ha sottolineato l'importanza dell'assunto della creazione dell'uomo «a immagine e somiglianza di Dio» quale nucleo portante non solo, in senso lato, della visione antropologica cristiana ma anche, nella fattispecie, di quella fatta valere nel Concilio Vaticano II.

A tal fine, Miano ha utilizzato quale perno argomentativo la *Gaudium et spes*, la Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo promulgata nel 1965, soffermandosi in particolare su alcuni punti della Prima Parte del documento.

Anzitutto il n° 12, intitolato *L'uomo ad immagine di Dio*, è ad avviso di Miano un appiglio più che utile per rimarcare alcune delle idee fondamentali alla base dell'evento conciliare, evento che, pur a più di cinquant'anni dall'apertura (1962-1965) e con gli inevitabili *caveat* dovuti al carattere datato dei testi promulgati, mantiene tuttavia ancora oggi quella che egli definisce una «freschezza straordinaria». In particolare, dalla disamina di questo punto emerge un aspetto nodale dell'intera argomentazione: la centralità dell'uomo sulla terra, l'unicità della sua posizione all'interno del creato. Tale assunzione non è da tradursi, però, in un acritico antropocentrismo fine a se stesso, nell'esaltazione incondizionata di una natura umana rigidamente chiusa e fissata nella propria autoreferenzialità; al contrario, il ruolo privilegiato dell'uomo passa necessariamente attraverso un orientamento di ricerca, di cammino, nella convinzione che l'identità del sé, la 'personalità', non sia un possesso assoluto e mai questionabile ma, viceversa, il frutto della natura essenzialmente *relazionale* dell'essere umano. Esiste dunque un nesso costitutivo e inscindibile tra dimensione *personale* e dimensione *sociale* dell'uomo.

Ma qual è il rapporto intrinseco che lega l'essere umano a Dio, ciò in virtù di cui egli è creato a Sua «immagine e somiglianza»? In cosa trova espressione quell'originario *status* di ricerca che costituisce la natura umana? Dal punto 16 della *Gaudium et spes*, intitolato *Dignità della coscienza morale*, emerge che il fondamentale anello di congiunzione tra umano e divino, il luogo ove si realizza l'esser peregrino dell'uomo, è rappresentato dalla *coscienza*. Questa infatti, ospitando la

legge proveniente da Dio e obbedendo a essa, funge da *trait d'union* tra creatura e Creatore e costituisce l'essere umano nella sua dinamicità relazionale, rappresentando in entrambi i sensi la sede di realizzazione della piena dignità della sua natura.

La coscienza ospita la legge proveniente da Dio, si è detto. Il che è vero in un senso profondo, duplice: dal lato "oggettivo", ciò equivale ad affermare la presenza del germe della legge nella coscienza umana; dal lato "soggettivo", viceversa, va sottolineato che l'essere umano, pur trovando in sé la legge posta da Dio, non la subisce passivamente ma, al contrario, la assimila, interiorizzandola e rendendola un che di *autonomo*, nel senso etimologico del termine: nell'obbedire al comando divino la coscienza non si sottomette a un'autorità altra ed esteriore, ma compie pienamente il proprio stesso essere. Eccola, la grandezza dell'uomo, la sua piena dignità: egli non solamente *ha*, in sé, la legge proveniente da Dio, ma possiede la capacità di *trovarla* e di *realizzarla*.

La dignità morale della coscienza, l'attuazione del bene che le deriva dall'intima consapevolezza della presenza della legge divina in sé, può trovare pieno compimento solamente nella libertà. Ed è proprio alla *Grandezza della libertà* che viene dedicato il n° 17 della *Gaudium et spes*, nel quale si afferma esplicitamente che la vera libertà sia, nell'uomo, segno altissimo della presenza divina. L'uomo *sceglie liberamente* il bene, proprio nella misura in cui *sceglie liberamente* di obbedire alla legge di Dio – la cui presenza pure non gli deriva da un libero atto del sé, ma dall'iniziativa divina –, la quale costituisce l'intimità profonda della sua coscienza. Ma attuare la libertà è, per ciò stesso, aprirsi all'alterità, realizzare quella dimensione di *socialità* che pienamente costituisce la *personalità* dell'uomo in quanto tale. La fedeltà alla coscienza che trova in sé il germe del volere di Dio e si estrinseca nell'adempimento della libertà, connette dunque profondamente l'amore per Dio e l'amore per il prossimo.

Questo intimo legame trova espressione nel n° 24 della Costituzione, nel quale si legge che «l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo». L'intima adesione alla legge di Dio si compie precisamente nell'amore per i propri simili, la fede in Dio trova piena realizzazione nella carità nei confronti dell'altro o, per dire altrimenti, la *vocazione* dell'uomo si concretizza nella *responsabilità* verso il prossimo. Ecco allora che il binomio tra personalità e socialità trova due ulteriori declinazioni, venendo variamente espresso come rapporto tra amore per Dio e amore per l'altro o, parimenti, tra vocazione e responsabilità: il richiamo di Dio può infatti egualmente provenire dall'intimità della coscienza (vocazione) e dall'esteriorità delle relazioni sociali (responsabilità), che pure investono in modo costitutivo l'identità.

È questa del resto, ad avviso di Miano, la peculiarità della visione antropologica del Concilio Vaticano II: l'ampiezza del riverbero sociale dell'amore. Ed è in questa concezione dell'uomo quale creatura "in cammino", la cui identità può plasmarsi solo nell'incontro e nella solidarietà con l'altro, che si concretizza appieno il tema della dignità di ogni singolo individuo, la sua autentica libertà, la sua piena obbedienza al comando divino.

La visione antropologica cristiana di cui il concilio si è fatto portatore, del resto, non solamente non contrappone la dimensione sociale e culturale dell'uomo a quella religiosa, ma sottolinea che non v'è possibilità di un retto annuncio del Vangelo, ove non si creino previamente le condizioni sociali affinché l'uomo possa comprenderlo e accoglierlo nella propria esistenza. «Si può pensare legittimamente che il futuro dell'umanità sia riposto nelle mani di coloro che sono capaci di trasmettere alle generazioni di domani ragioni di vita e di speranza»: le parole con cui si chiude il n° 31 della *Gaudium et spes*, ad avviso di Miano, sono quelle che meglio esprimono il senso della visione antropologica cristiana promossa dal Concilio Vaticano II e che contengono in sé il germe di quell'attualità che ancora oggi, a distanza di cinquant'anni, tale visione pienamente riesce a conservare.

La prima delle due relazioni tenute da A. Rizzi ha inteso occuparsi del rapporto tra la Chiesa e la questione soteriologica all'interno della tradizione cristiana: può esservi salvezza per l'uomo che non appartiene alla comunità di Cristo? L'affermazione secondo la quale al di fuori dell'adesione alla Chiesa non possa darsi salvezza viene tradizionalmente indicata con il termine 'esclusivismo'. In effetti però, specifica Rizzi, l'espressione *extra ecclesiam nulla salus*, originariamente, non stava a 'escludere' dalla redenzione tutti coloro che non facessero parte della Chiesa, bensì – secondo l'indicazione di Cipriano – si riferiva a chi, pur essendo cristiano, non “pensava cristianamente”, ovvero negava alcune delle verità o delle azioni cui un appartenente alla comunità di Cristo avrebbe dovuto necessariamente attenersi. Costoro si collocavano appunto *fuori della Chiesa*, ma dovevano pur ricordare che, al di fuori di essa, non v'è *alcuna salvezza*.

Nel corso dei secoli, tuttavia, questa accezione ha progressivamente assunto un'altra valenza, fino a indicare oggi la necessaria appartenenza, mediante il *battesimo*, alla comunità di Cristo quale imprescindibile condizione di salvezza. Si pongono però, in ordine a questo nuovo significato, alcune questioni di non marginale importanza.

Anzitutto, sono forse immeritevoli di salvezza gli infanti, o chi sia morto martire prima di aver ricevuto il battesimo? In questo caso, per consentire una dilatazione della possibilità di redenzione, è stato introdotto il cosiddetto «battesimo di desiderio», in virtù di cui il semplice desiderio di far parte, mediante il sacramento battesimale, della comunità cristiana, è sufficiente ai fini della salvezza eterna.

E ancora: cosa avviene nel caso di chi, pur avendo condotto un'esistenza giusta, sia vissuto prima della venuta di Cristo e pertanto non abbia, senza averne colpa alcuna, conosciuto il battesimo? Ecco allora la tesi, sostenuta tra gli altri da Tommaso d'Aquino, del cosiddetto *votum implicitum baptismi*, vale a dire un desiderio implicito del battesimo; ed è 'implicito', appunto, in tutti coloro che hanno vissuto e operato *come* cristiani, ovvero secondo una coscienza retta e buona. Costoro *non possono non* essere salvati, giacché indubbiamente, se avessero avuto la possibilità di conoscere il sacramento battesimale, avrebbero scelto di accoglierlo nella propria esistenza.

Nella modernità, il problema di giustificare la possibilità della salvezza al di fuori della Chiesa si ripresenta a partire da tre fattori storici determinanti: (1) la riscoperta dei classici greci e latini e la conseguente urgenza di legittimare la possibilità di redenzione per figure quali Socrate, Platone, Cicerone, Seneca; (2) la Riforma protestante che, rifiutando il *medium* ecclesiale, afferma la sufficienza, ai fini della redenzione, della *sola fede* in Cristo; (3) la “scoperta” – o la “conquista”, come è stata anche trionfalisticamente definita – dell'America Latina e il conseguente incontro, da parte dei missionari cristiani che si recarono in quelle terre per evangelizzare le popolazioni natie, di realtà religiose completamente nuove.

È nel connubio di tali molteplici e spesso discordanti esigenze che, in età contemporanea, si trovano a operare i due Concili Vaticani.

Il primo (1868-1870) riafferma la necessità della Chiesa per la redenzione. Emerge però, per la prima volta, la questione della «ignoranza invincibile», che sarà poi ripresa dal Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, 16), volta a giustificare la possibilità di salvezza in quei casi in cui l'individuo, senza averne demerito, non abbia conosciuto il disegno divino e dunque non abbia avuto modo di aderire, mediante il sacramento battesimale, alla cristianità.

Del Concilio Vaticano II Rizzi analizza in particolare la dichiarazione *Nostra aetate*, relativa ai rapporti tra la Chiesa cattolica e le religioni non cristiane. «La Chiesa cattolica», si legge nel documento (n° 2), «nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni, sia quelle primitive, sia quelle sviluppate», e ciò nella misura in cui ognuna possiede un nucleo di verità. La Chiesa perciò «esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità [...], per mezzo della collaborazione con i seguaci delle altre religioni [...], riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali» che si trovano in esse. Viene dunque con ciò riconosciuta la possibilità di

redenzione anche *extra ecclesiam*.

Da tale sollecitazione scaturiscono due posizioni teologiche tra loro molto distinte: quella del *pluralismo*, secondo cui la salvezza può darsi anche al di fuori della Chiesa, dal momento che in ogni religione sono rintracciabili elementi comuni; e quella dell'*inclusivismo*, la quale afferma che la salvezza può darsi anche al di fuori della Chiesa dal momento che il cristianesimo, nella misura in cui abbraccia quel cuore di verità contenuto nelle altre religioni, offre una salvezza “dilatata” anche oltre i propri confini, ovvero estesa anche agli altri credo.

Il *pluralismo* – movimento che, sottolinea Rizzi, è esso stesso 'pluralistico' in quanto variamente declinato in molteplici accezioni – si propone negli anni Ottanta di indagare gli elementi di affinità tra religioni cristiane e non cristiane. Emerge in tale cornice l'esigenza di distinguere tra l'autentico messaggio gesuano contenuto nel Nuovo Testamento (il *kerygma*) e le successive elaborazioni dottrinali della Chiesa (i dogmi), sviluppate secondo categorie prettamente greche. Poiché tuttavia tali categorie, pur adeguate a una maggiore comprensione concettuale del *kerygma*, risultano essenzialmente inadatte a restituire l'immagine di Cristo, il rischio di tale posizione è quello di espungere, dalla figura di Gesù, la sua messianicità, la sua investitura soteriologica da parte di Dio. In questo senso, una formula che potrebbe racchiudere tale concezione è quella di *extra Christum, nulla salus*: prima che dalla Chiesa, la salvezza proviene da Cristo, il Messia redentore che, con la sua Passione e Resurrezione, ha liberato l'umanità dalla schiavitù del peccato adamitico.

L'*inclusivismo*, a ben guardare, afferma proprio questo: il cuore della fede cristiana è Gesù Cristo. Il Gesù storico diventa il Cristo della fede mediante la sua morte e Resurrezione, la cui efficacia raggiunge anche chi non aderisce al messaggio evangelico (si può infatti *interpretare* il ruolo soteriologico di Cristo anche senza *credervi*, dal momento che, in generale, si può comprendere la Scrittura anche senza aderire ai suoi contenuti). Pertanto, anche chi non crede in Gesù Cristo può salvarsi. Fondamentale conseguenza sociale di questa posizione è il deciso rifiuto di ogni prospettiva di conversione forzata al cristianesimo, nella convinzione che chiunque segua una religione abbia il diritto di non essere disposto a convertirsi ad altre confessioni di fede.

Extra conscientiam nulla salus: *la novità conciliare*

Dopo una breve ricapitolazione di quanto affrontato nel precedente incontro, nella seconda giornata Rizzi esamina il rapporto tra la questione della salvezza e la figura della coscienza. Il fulcro attorno al quale viene impernata l'esposizione è la già menzionata *Gaudium et spes*, con particolare riferimento al punto 16 (*Dignità della coscienza morale*) e al 22 (*Cristo, l'uomo nuovo*), che del primo, afferma il relatore, costituisce un'esplicitazione.

In merito al n° 16, Rizzi chiarisce come l'assunto alle spalle della necessità del compimento dell'amore di Dio mediante la coscienza sia da rinvenirsi nell'*Ascolta Israele*, il comando veterotestamentario dato al popolo eletto di cui troviamo notizia nel *Deuteronomio* (6, 4-9): «Io sono l'unico Dio». Nonostante tale asserzione di monoteismo possa apparentemente interpretarsi sia in senso relativo (io sono l'unico Dio di Israele) che assoluto (io sono l'unico Dio per tutti i popoli), è tuttavia muovendo da questa seconda accezione che è possibile far discendere l'indissolubile legame tra l'amore che l'uomo prova per Dio e la sua realizzazione, mediante la coscienza, nell'amore per il prossimo.

Nel passaggio veterotestamentario leggiamo ancora: «Amerai il Signore Dio tuo». È questo, sottolinea Rizzi, l'unico dogma cui Israele è chiamato a obbedire; si tratta di un vero e proprio imperativo categorico, che colloca l'uomo dinanzi al bivio tra bene e male senza tuttavia tradursi in una *necessità* “naturale” (ad esempio fisiologica, o neuronale) ad aderire al bene quanto, piuttosto, nella *libertà* di scegliere se seguire o meno la vocazione a esso.

Dato di particolare interesse è la presenza del termine «cuore» («Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi

nel cuore»), vocabolo che viene ripreso dal documento conciliare in esame («L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore»). Il «cuore», nella Scrittura, non indica la sede degli affetti, dell'eros, ma l'adesione alla volontà di Dio, il luogo in cui essa si rende conoscibile e 'seduce' l'essere umano, ovvero lo chiama a sé. È solo nella misura in cui il cuore è rivolto a Dio che la coscienza può aderire spontaneamente, *liberamente* alla Sua volontà.

Non a caso accanto al «cuore» è presente, a indicare l'obbedienza alla legge divina e la libera scelta dell'attuazione del bene, il termine «amore», per Dio ma anche per il prossimo, giacché l'uno non è che l'incarnazione dell'altro. Ecco perché queste due forme d'amore sono reciprocamente irriducibili ma, allo stesso tempo, inscindibili: il modello proposto nella Scrittura, l'«ama il prossimo tuo come te stesso», non è un sentimento egoistico dilatato, in un secondo momento, anche all'altro ma, al contrario, indica l'effusione espropriante dell'amore per l'altro, incarnazione dell'amore «emorragico» di Dio, che dona se stesso per la salvezza dell'uomo. Solo nell'amore totalizzante per i propri simili, che è al contempo negazione totalizzante dell'amore di sé, è paradossalmente possibile affermare la propria identità.

Il compimento di questo amore è consentito dalla *coscienza*, in quanto sede dell'accoglimento e della realizzazione della legge di Dio. La coscienza è il luogo stesso ove abita Dio. In tal senso essa può essere definita «laica» (da *laòs*, «popolo»): laica è la dimensione più profonda dell'essere umano, quella ove egli si trova, consapevolmente o meno, al cospetto di Dio. In virtù di ciò, la coscienza è il cuore di verità di ogni religione. L'umanità è *laica*, ovvero popolo di Dio, sia in quanto formata da credenti di tutte le confessioni di fede, sia in quanto formata da non credenti. Ecco in che senso e in che misura il concilio afferma la possibilità di salvezza mediante la coscienza: anche il non credente, nell'estrinsecazione dell'amore per i propri simili, compie inconsapevolmente la legge che Dio ha fatto germinare nel suo cuore.

Queste affermazioni sono ribadite nel n° 22 della *Gaudium et spes*, che tuttavia aggiunge un elemento nuovo: il Mistero pasquale, la Resurrezione del Figlio di Dio come riscatto dal peccato adamitico e possibilità di salvezza per tutti gli uomini «di buona volontà». Non solo i credenti dunque, ma tutti coloro «nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia» di Dio, sono chiamati a partecipare del mistero della Resurrezione di Cristo, che è pertanto dilatato sino a ricomprendere ogni volontà «buona». Della Resurrezione di Gesù partecipa la coscienza di ogni essere umano che compie il bene. Al di fuori di questo orizzonte, non si dà salvezza.

Uomo e trascendenza fra filosofia ed esperienza religiosa. Le prospettive di Alberto Caracciolo e Luigi Pareyson.

La relazione di M. Ivaldo si è focalizzata sugli itinerari di riflessione di due filosofi cristiani del Novecento: Alberto Caracciolo (1918-1990) e Luigi Pareyson (1918-1991), entrambi frequentatori dell'esistenzialismo (Heidegger, Jaspers) ed entrambi attenti alla filosofia dell'esperienza religiosa.

Caracciolo può agevolmente essere definito un *filosofo trascendentale del religioso*, in quanto considera la dimensione del religioso quale determinazione trascendentale dell'essere umano, ovvero *struttura* essenziale della sua coscienza e, insieme, uno dei suoi *modi* d'essere costitutivi (non a caso *La religione come struttura e modo della coscienza* è anche il titolo di un suo testo del 1965). Quello del religioso è un vero e proprio «spazio» trascendentale all'interno della coscienza del singolo, un punto di comunione tra immanenza e trascendenza o, per meglio dire, l'apertura dell'esperienza umana alla trascendenza del divino. Questo «spazio di Dio» è la condizione stessa della possibilità dell'esistere dell'essere umano, la risposta che potremmo dare alla questione radicale sul 'perché l'esistere di ciò che esiste, piuttosto che il nulla'. Da questo punto di vista, persino i non credenti sono null'altro che dei «diversamente credenti», non potendo darsi la natura umana prescindendo da questo spazio di apertura al trascendente.

Dalla strutturale religiosità della coscienza umana possiamo far discendere due aspetti del

pensiero di Caracciolo degni di particolare interesse.

Anzitutto, trattandosi di una dimensione radicalmente trascendentale, lo spazio del religioso non coincide, evidentemente, con alcuna religione determinata, con alcuna manifestazione storica del rapporto tra l'uomo e il divino, sebbene intrecci con essa una dialettica. A tal proposito, Caracciolo distingue tra un «principio della libertà» e un «principio della confessione»: il primo intende la Rivelazione critica quale evento che si compie interamente nell'intimità del credente e, dunque, come condizione di possibilità per la coscienza umana di costituirsi in un nuovo orizzonte di significazione, di aprirsi a quello «spazio del religioso» che investe pienamente di senso l'esistenza dell'individuo; il secondo, viceversa, coglie la dimensione esteriore della Rivelazione, fissandola in un singolo accadimento storico e ancorandola pertanto alla mediazione di una tradizione quale suo imprescindibile tramite. Si tratta evidentemente di una dialettica destinata a non esaurirsi mai, giacché se per un verso lo spazio del divino, la religiosità strutturale dell'uomo, necessita di una qualche mediazione storica per manifestarsi, per altro qualsiasi determinazione religiosa può essere investita di senso solamente nell'orizzonte della Grazia divina.

In secondo luogo la religiosità si rivela poi essere, in quanto spazio di apertura al divino, ciò in virtù di cui l'uomo, avvertendosi direttamente dinanzi alla trascendenza, può problematizzare il mondo e percepire il male presente in esso. A tal proposito, Caracciolo distingue due accezioni di male: il *malum mundi*, o *peccatum mundi*, vale a dire il peccato originale di cui ogni uomo è ontologicamente macchiato; e i *mala mundi* o *mala in mundo*, ovvero i mali e le ingiustizie concreti. L'uomo può – e deve – combattere i *mala mundi*, ma si trova del tutto disorientato dinanzi alla *struttura* stessa del male. Da questo punto di vista, il *libera nos a malo* con cui si invoca Dio nel *Pater noster* viene da Caracciolo ricondotto a entrambe queste accezioni di *malum*: al Padre si chiede infatti la liberazione non solamente dal singolo peccato ma, radicalmente, dalla struttura stessa della peccaminosità, della colpevolezza.

Nello spazio del religioso si apre dunque un duplice dettame al bene, un *imperativo etico-ontologico* che comanda all'uomo, per un verso, di vincere i *mala mundi* mediante la buona volontà e, per altro – ove emerge la costitutiva impotenza dell'uomo dinanzi al *malum mundi* –, di appellarsi all'invocazione di Dio nella ricerca di un senso.

È all'interno di tale quadro che Caracciolo distingue tra momento del religioso *stricto sensu* inteso, ovvero dell'invocazione imposta dall'imperativo ontologico, che è domanda di senso, e momento della fede, vale a dire della risposta, dell'attingimento di significato, il cui darsi tuttavia permane sempre incerto nella misura in cui la fede è essenzialmente dubbio, una scelta mai data una volta per tutte, ma sempre e nuovamente da rinnovare.

Nel pensiero di Pareyson il problema del male emerge più specificamente all'interno della questione della libertà, che egli definisce essenzialmente doppia, 'ancipite', in quanto libertà del bene e, allo stesso tempo, del male. È tuttavia solo nell'orizzonte della libertà che si manifesta la verità. Ecco in che senso Pareyson parla di una *ontologia della libertà*: la libertà, nella sua duplicità *tragica*, è l'unica chiave di accesso al vero, al reale, a sua volta dunque strutturalmente ambiguo nel suo rivelarsi.

Come accennato, anche la filosofia di Pareyson può essere definita, parimenti a quella di Caracciolo, una filosofia dell'esperienza religiosa. L'uomo fa sempre esperienza di un'eccedenza residuale, di una resistenza che non riesce a ricondurre a sé e che, proprio per ciò, non può concettualizzare pienamente. La filosofia è allora in grado di porre a tema il divino solamente ove si faccia interprete di questa eccedenza, ovvero ove si ponga nei termini di un'ermeneutica dell'esperienza religiosa: realizzandosi come arte dell'interpretazione e insieme interpretazione in atto (in quanto collocata essa stessa nell'orizzonte del religioso), la filosofia ha il compito di universalizzare i significati racchiusi nell'esperienza religiosa e di dar loro rivestimento concettuale, sì da renderli in grado di interessare *tutti* gli uomini in quanto uomini, a prescindere dalla loro adesione o meno a una specifica confessione religiosa.

Ciò non equivale tuttavia a sostenere che la filosofia debba ricondurre a *logos* ogni discorso sulla

trascendenza, appellandosi al linguaggio argomentativo per razionalizzare la simbolicità rivelativa del divino e demitizzandone i contenuti di verità per renderli significativi anche al di fuori dell'orizzonte di fede. Al contrario, è solo attraverso il *mito* che la strutturale eccedenza del religioso, nella sua costitutiva opacità e nella sua mai piena disponibilità al concetto, può manifestarsi. Solo interpretando il mito e tutelandolo da qualsiasi pretesa di riconduzione a *logos*, dunque, alla filosofia sarà possibile rendersi autentico veicolo espressivo del rapporto tra immanente e trascendente, tra disvelamento e occultamento del mistero divino.