

UNITÀ DIDATTICA 3. La critica religiosa e il suo valore

Capitolo 5°

La critica religiosa dal mondo greco-romano alla sua evoluzione fino all'illuminismo

5.1. Struttura e temi della seconda parte

Abbiamo già annotato quanto **la carenza di qualsiasi forma critica sia nociva per la religione**. La nostra riflessione ci ha portato anche a proporre un modello di critica rispettosa del rapporto religioso e utile alla stessa religione. Ci si può interrogare se ci sia effettivamente stata una correzione religiosa così lealmente *autocritica*, quanto serenamente *critica*. La storia della critica della religione può dimostrare notevoli esempi di autocorrezione, a partire da fenomeni quali la **profezia e i movimenti di riforma**. Può mostrare però anche casi di critica religiosa che sono venuti dal di fuori delle religioni, cioè da coloro che hanno sollevato le loro obiezioni e rese pubbliche le loro osservazioni, talora molto caustiche, nei confronti di ciò che le religioni pretendevano dagli uomini e che erano chiaramente contro l'uomo e contro la sua stessa coscienza. Ma, in questo modo, il campo di indagine della critica religiosa diventa molto vasto. Già il mondo delle religioni si presenta non solo complesso, ma, per la mole di informazioni che richiede, non abbracciabile. Se a ciò aggiungiamo autori, nozioni e contesti del mondo della letteratura e, in genere, del pensiero umano, siamo abbondantemente al di sotto di una qualsiasi possibilità di venirne a capo.

Cosa fare allora? Possiamo al più individuare **tendenze e casi esemplari, nei quali si rinvergono idee innovative sulla religione e sulle religioni**. **Non possiamo certamente parlare di “tutta la storia del pensiero”**, perché non la conosciamo in tutta la sua ricchezza e i suoi dettagli, né vogliamo commettere l'errore di identificarla con la storia del pensiero del mondo a noi più vicino. Dovremo più modestamente e più realisticamente limitare il nostro campo d'osservazione al nostro mondo occidentale. Partendo dalle affermazioni controcorrente della letteratura greco-romana, vedremo **la critica religiosa nel mondo greco-romano e la sua evoluzione fino all'illuminismo**, con un doveroso richiamo ad alcuni principi anti-ideologici del cristianesimo, alcune idee innovative del rinascimento, fino ad arrivare alla critica più sistematica, e metodologicamente più problematica, che si afferma in ambito europeo: l'illuminismo. La trattazione ci condurrà all'argomento *la religione al vaglio della psicologia* (cap. 6) per un confronto con alcuni suoi dati pregiudizialmente negativi e nel recupero del simbolico, particolarmente studiato da questa disciplina. Su questa strada sarà più agevole comprendere la *religione tra fenomenologia e strutturalismo* (cap. 7), per un successivo recupero di un tema intimamente collegato a quest'argomento che è *la religione e la sua dimensione sociale* (cap. 8). Qui faremo riferimento ad alcune posizioni classiche della critica sociologica e ad alcuni nuovi approcci, che tentano un recupero non solo della funzione sociale della religione, ma ne intravedono un valore ad essa eccedente.

5.2. La critica religiosa nel mondo greco

Possiamo indicare come luogo favorevole alla prima manifestazione di una critica religiosa la *polis greca*, dove il singolo era portato quasi naturalmente a confrontarsi con i cardini del vivere sociale. La religione costituiva certamente uno di questi e normalmente non era, né poteva essere messa in discussione. In effetti non sarà mai contestata come religione, ma piuttosto per le forme da essa assunte. Accade quando alcuni dati della sua mitologia entrano in collisione con i risultati della ricerca e dell'investigazione del pensiero, dati ai quali il mondo greco teneva particolarmente. La mitologia, della quale si alimentava, è nondimeno in uno stato magmatico, a motivo della sua contiguità con la poesia, al punto che da Omero in poi è difficile separare l'una dall'altra. Non poche idee mitologiche di base, tra le quali l'origine degli dei, della terra e degli uomini, subiscono cambiamenti di notevole importanza, a seconda del valore e della vastità dell'opera dei poeti, che spesso erano anche filosofi. Provoca una revisione radicale della mitologia l'opera di Esiodo¹, che tuttavia non arresta del tutto, anche se cerca di incanalarlo, quel mondo mitologico in continua evoluzione, connaturale all'animo greco, da risultare alla fine una selva, nella quale è difficile districarsi².

Questo rigoglioso universo, popolato da dèi, eroi, divinità marine, ninfe e satiri di ogni genere, non era solo il frutto di una fervida e instancabile fantasia. Era anche la base sulla quale si reggeva la società nella ripartizione delle sue diverse funzioni. Oltre alla poesia, che coglie la vita nella sua duplice faccia, ironica e tragica (commedia e tragedia) e che diventa cultura (con la sua filosofia, le scuole, le sue manifestazioni artistiche e ginniche), non va dimenticato ciò che si riferisce alla difesa militare e all'esercito. Ma tutti questi ambiti richiedono al di sopra di essi l'esercizio di un potere politico-sociale, che il mondo greco sviluppa in varie maniere (dall'oligarchia alla democrazia).

A riguardo, si potrebbe dimostrare che la religione si riferisce comunque ad alcune funzioni fondamentali del vivere sociale, che possono essere ricondotte alla *potenza*, il *mana* individuato già da van der Leeuw come la radice di ogni forma di religione. Nel mondo religioso greco (come anche, seppure con aggiustamenti, in quello romano) la *potenza* come *percezione religiosa di fondo* appare in primo luogo come potere generativo nella *fecondità*, che recepisce e trasmette la vita attraverso l'amore, la sessualità, la famiglia. Ad essa si collegano tutte le forme mitologiche a queste afferenti: le divinità associate alla fecondità (Gea, Rea, Era, Demetra e le antiche figure femminili della dea-madre), all'amore, alla rigenerazione della vita e in genere alla forza vitale (Afrodite, Eros, Dioniso).

La *potenza* appare però anche *forza fisica e morale*, che in qualche maniera tende a disporre anche della prima, senza potervi riuscire mai del tutto. Lo dimostrano i miti dove compaiono casi di seduzione e di violenza, camuffamenti e intrighi da parte di divinità che riescono solo in questo modo a congiungersi a creature mortali da loro amate. Inoltre, la forza fisica è anche *forza militare e coercitiva*, ed è all'origine degli eserciti e dell'organizzazione bellica. C'è un dio della guerra (*Ares*) ed una dea della guerra che la prepara (*Enio*). Entrambi sono accompagnati sui campi di battaglia da figure secondarie, ma la cui etimologia è significativa. Sono *Phobos*, «paura», *Deimos*, «spavento», ed *Eris*, «discordia». Ci sono guerre e discordie anche tra gli dei, oltre che tra i mortali. Dal primo al secondo livello sembra che la *potenza* germinale della fecondità diventi *potenza* che si afferma con la conquista ed il travaglio. Non di rado chi cerca di impadronirsi della forza, quella che dovrebbe renderlo invincibile e/o immortale, finisce con il morire, o è punito severamente proprio quando sta per raggiungere lo scopo. Alludono a qualcosa del genere i miti di *Prometeo* e *Sisifo*, ma anche di Achille e di altri. Le conquiste militari, poi, si ottengono attraverso la morte dei soldati. La forza conseguita con la violenza provoca un gran numero di morti, dei quali essa sempre si alimenta. Lo sgomento di questa constatazione dà luogo ad alcuni miti, che uniscono la vittoria al sacrificio, il trionfo alla *tragedia*. Così, ad esempio, *Egeo*, credendo morto il figlio *Teseo*, si annega nel mare che porta il suo nome. Nell'organizzazione

¹ Per le diversità delle concezioni mitiche, ad esempio tra quella omerica ed esiodea, cf. «Religioni della Grecia», in *Enciclopedia delle Religioni* 3, cit., 514 - 667; «miti cosmologici. Grecia», in Y. BONNEFOY, *Dizionario delle mitologie*, cit. 363-376. Per le varianti presenti in quasi tutti i miti più noti dell'antichità greca, basta confrontare un qualsiasi manuale di mitologia. Vedi, ad esempio, A. M. CARASSITI, *Dizionario di Mitologia greca e romana*, cit., miti di Adone, Orfeo e simili.

² Cf. «Grecia. Il problema mitologico», in Y. BONNEFOY, *Dizionario delle mitologie*, cit. 835-841.

della società l'uso della forza coercitiva significa anche carcerazione, ostracismo e condanna a morte dei dissidenti.

Il **terzo passaggio avviene dal piano militare a quello politico**. La forza è qui *comando* e *organizzazione*. Anche questo livello, che sembra essere il più alto della scala, richiede una sua fondazione mitologica. Ciò avverrà soprattutto nel mondo romano. Ma non è assente nella cultura greca, dove il potere militare si collega alle divinità supreme del dominio, tra i quali il re-padre Zeus e gli dei che esprimono stabilità e fedeltà³.

Intuiscono e rafforzano questo legame **Pisistrato e i suoi figli Ipparco ed Ippia** (che reggono Atene dal 560 al 510 a.C.). Essi operano una riforma religiosa nell'intento di un rafforzamento delle tradizioni patrie, ma proprio per questo, provocano il primo conflitto tra religione ufficiale e rappresentanti del mondo della ricerca di allora, in primo luogo i fisici pitagorici e gli altri amanti della *sofia*, i filosofi. I filosofi fisici sono i primi ad osare di mettere in dubbio la natura divina degli astri, cantata dagli antichi poeti **Omero e Esiodo**⁴. Dal punto di vista religioso era un colpo mortale per la mitologia greca, che identificava la luce degli astri con il divino, come del resto era successo nella religione egizia e nelle altre religioni antiche del bacino medio-orientale. Pisistrato aveva tentato una rivalutazione della mitologia, per dare motivazioni assolute ad elementi sociali quali il giuramento e la fedeltà. Il sole, *Helios*, ad esempio, non era solo una divinità, ma garantiva la fedeltà e il valore del giuramento. I fisici pitagorici, invece, partendo dalle loro premesse di carattere filosofico e soprattutto dal numero come base strutturale di tutto ciò che esiste (comprese le realtà celesti), mettevano in discussione i cardini della mitologia, indicando il sole una massa incandescente e la luna come massa terrosa. Sembrarono ricevere un'inoppugnabile conferma dall'osservazione **dell'areolito caduto dal cielo, ad Aigos-Potamos, intorno al 468**, che altri ritenevamo invece come oggetto sacro da venerare, perché mandato dagli dei del cielo⁵.

Le idee di questi e di altri filosofi del tempo sono, dal punto di vista religioso, sorprendenti. In alcuni dei loro pochi frammenti pervenutici, e che in genere sono versi o epigrammi, si coglie un tenore quasi profetico oltre che poetico. Al di là delle idee fisiche e cosmologiche, che, pur tra intuizioni di grande valore, restano legate ai limitati metodi dell'investigazione del tempo la loro critica religiosa assurge talvolta ai livelli della profezia biblica. **Parliamo dei cosiddetti «presocratici», filosofi vissuti prima di Socrate, che si spingono, soprattutto nella Magna Grecia (l'Italia Meridionale di quei secoli) fino a sfiorare nella loro intuizione l'unicità e la perfezione di Dio, la sua indescrivibilità e la sua bontà.**

Tra questi, **Senofane di Colofone**⁶ avanzò le prime vere obiezioni contro la mitologia tradizionale. Per questo fu considerato il primo pensatore che aveva smascherato le "menzogne" mitologiche di autori come Omero e Esiodo:

³ La triplice funzione sociale presente nella mitologia indoeuropea fu intuita e teorizzata da Georges Dumézil, come documenteremo in seguito. Qui abbiamo tentato di dare una nostra visione sintetica del multiforme olimpo greco.

⁴ La datazione su **Omero**, quando l'esistenza del grande poeta greco non è negata del tutto, è di solito fissata al IX sec. a. C. Il suo nome è associato all'Iliade ed Odissea e ad altri componenti intrinseci di poesia epica e mitologia. **Esiodo** invece è un poeta greco vissuto tra l'VIII e il VII sec. a. C. Ritenuto maestro e fondatore della poesia didascalica, è noto soprattutto per le sue opere maggiori: la *Teogonia* (sulle origini dell'universo e sugli dei) e le *Opere e i Giorni*.

⁵ Cf. MICHAEL W. FORD, *Fallen Angels: Watchers and the Witches Sabbath*, pp. 239-240, [citato da: https://books.google.it/books?id=Ky0yDwAAQBAJ&sitesec=buy&hl=it&source=gbs_vpt_read, 06/12/2021]

⁶ **Senofane di Colofone** (565-470 ca. a.C.) fu, come succedeva spesso con questi primi autori della filosofia occidentale, poeta e filosofo. Era nato a Colofone in Asia Minore, ma visse in Sicilia e ad Elea. Della sua opera ci sono rimasti frammenti, brevi ma interessanti per le sue concezioni riguardanti fenomeni fisici (fu autore di poema filosofico *Intorno alla natura*, oltre che di una raccolta di *Silli* di carattere satirico), sia per le sue idee religiose incredibilmente pure. Alcune sue osservazioni sono particolarmente interessanti e moderne. Sfatando le abituali spiegazioni mitologiche, questi ritenne che il mondo fosse formato da quattro elementi e facesse parte di una sorta di infinito fisico; comprese che le nuvole erano provocate dal vapore, e che l'iride era un riflesso di luce, mentre diede spiegazioni fisiche ai lampi (attribuiti di solito all'ira di Zeus) e all'effetto luminoso, attribuito all'intervento dei Dioscuri, oggi noto come fuoco di S. Elmo.

«Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, fare adulterio e ingannarsi reciprocamente»⁷.

La mitologia era arrivata al punto di narrare che Crono, proprio nella cosiddetta «età felice», aveva evirato il padre Urano e divorato i suoi figli, dei quali, grazie all'astuzia della madre Gea, era però scampato Zeus, che non fu da meno del padre. Lo privò infatti dello scettro e lo collocò nel Tartaro, al di sotto della terra.

Senofane si trovava di fronte a racconti del genere, quando in maniera satirica, con i suoi *Silli*, insorgeva contro antropomorfismi, che non solo presentavano il divino in forme umane, ma gli attribuivano il peggio che la mente umana potesse concepire.

La sua critica metteva in discussione il valore di certe pratiche rituali, quali i lamenti e i sacrifici. Plutarco racconta che egli apostrofò gli Egizi, che in alcune feste elevavano lamenti battendosi il petto, con questa osservazione critica:

«Se costoro sono dei - disse - non dovete elevare lamenti per loro: se sono uomini non dovete per loro sacrificare»⁸.

Condividendo l'idea della perfezione come immutabilità e assoluta permanenza (che fu anche di Parmenide, ritenuto da alcuni suo discepolo), affermò di Dio quanto segue:

«Uno, dio, tra gli dèi e tra gli uomini il più grande, né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza»⁹,

«tutto intero vede, tutto intiero pensa, tutto intiero ode»¹⁰,

«ma senza fatica con la forza del pensiero tutto scuote»¹¹,

«sempre nell'identico luogo permane senza muoversi per nulla, né gli si addice recarsi or qui or là»¹².

Ma perché allora gli uomini hanno avvertito il bisogno di attribuirgli forme e doti umane? Senofane non si tira indietro e spiega che

«... se i buoi <e i cavalli> e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come <ciascuno> è foggiate»¹³.

Qualcosa di simile succede anche agli uomini, sicché Senofane, rincarando la dose, afferma:

«Gli Etiopi <dicono che i loro dèi sono> camusi e neri, i Traci che sono cerulei di occhi e rossi di capelli»¹⁴.

Gioverà ricordare che qui affiora per la prima volta il valore del rapporto tra Dio e la sua immagine, l'*eikon*, (l'*icona*, appunto). Viene affermato con chiarezza che tale immagine non è assolutamente da confondersi con il divino, essendo solo una nostra rappresentazione di esso.

La critica è ripresa da Eraclito¹⁵, il quale prende posizione contro il cultualismo, affermando che non basta lasciarsi aspergere dal sangue delle vittime immolate agli dei. Aggiunge che non giova a nulla parlare con le statue. Suscitano la sua repulsione, oltre che la sua critica religiosa quelli che:

⁷ Frammento in SEXT. EMP., *Adv. math.* IX 193, citato, come gli altri frammenti, da I PRESOCRATICI, *Testimonianze e frammenti* 1, Laterza 1993, 171.

⁸ PLUTARCH. *De superst.*, in I PRESOCRATICI, cit., 151.

⁹ Frammento in CLEM. ALESS., *Strom.*, v 109, in I PRESOCRATICI, cit., 174.

¹⁰ SEXT. EMP., *Adv. Math.* IX 144, in I PRESOCRATICI, cit., 174.

¹¹ SIMPL. *Phys.*, 23,19, in I PRESOCRATICI, cit., 175.

¹² SIMPL. *Phys.*, 22,9, in I PRESOCRATICI, cit., 175.

¹³ CLEM. ALEX., *Strom.*, v 110, in I PRESOCRATICI, cit., 172.

¹⁴ CLEM. ALEX., *Strom.*, VII 22, in I PRESOCRATICI, cit., 172.

¹⁵ Eraclito (ca. 520-ca. 460 a. C.) era di Efeso, scrisse *Sulla natura*, affermando che il fuoco era principio di ogni cosa e che tutto è movimento, a differenza degli Eleati che negavano ogni divenire.

«si purificano contaminandosi con altro sangue, come se uno, immersosi nel fango, si lavasse con il fango. Chi osservasse un tale uomo far questo, lo riterrebbe pazzo. E si mettono a pregare siffatte immagini, come se uno si mettesse a chiacchierare con le mura di casa, ignorando chi sono gli dei e gli eroi»¹⁶.

Non ci sembra proprio ateismo, ma intuizione dell'ineffabilità di Dio. Tanto che Dio non ha nessuno dei nomi che noi gli attribuiamo. Può accettarne qualcuno, ma solo perché non siamo condannati a tacere. Se siamo in grado di ricostruirlo come da frammenti che ci restano di lui, secondo la dottrina di Eraclito, è da una totalità, in quanto sintesi dei contrari: «L'unico il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus»¹⁷.

Un altro autore, **Teagene di Reggio**, ritenuto all'incirca suo contemporaneo, aveva tentato un primo **approccio letterario dei miti omerici, pensando a ciascuno di essi come allegoria** e non come racconto realistico. Per questa ragione il fuoco poté essere chiamato Apollo, *Helios* ed Efesto, mentre l'acqua riceveva i nomi di Posidone e Scamandro, la luna quello di Artemide, l'aria quella di Era e così via¹⁸. Con lo stesso procedimento ebbero nomi di divinità anche le caratteristiche degli uomini: la saggezza fu chiamata Atena, l'insensatezza Ares, il desiderio amoroso Afrodite e la loquacità Hermes¹⁹.

La Magna Grecia sembra, insomma, offrire un terreno favorevole alla critica religiosa, concordando con alcune intuizioni, che, come abbiamo visto, vengono anche da altre parti del mondo greco. Certamente, per le ragioni politiche già accennate, la critica religiosa è meno tollerata ad Atene e in quelle città della madrepatria in cui le istituzioni sembravano poggiare sui miti. I primi filosofi che si occuparono della natura in modo non mitologico, arrivarono a concepire la realtà come costituita da una sola sostanza (ad esempio il fuoco), oppure da più elementi, fino alle quattro sostanze mescolate insieme (acqua, terra, aria fuoco). Tale concezione veniva inesorabilmente a contraddire la religione dei padri e la cosmogonia classica²⁰, al punto che fu giudicata blasfema ed empia²¹. Sicché **Anassagora di Clazomene**²², il maggiore rappresentante di tale corrente filosofica, **fu esiliato dalla città**.

La questione, per quanto possa a noi sembrare insignificante, era tanto grave, che, in seguito, lo stesso Socrate dovette difendersi dall'accusa di irreligione, dichiarandosi irreprensibile nella dottrina degli dei²³. Lo racconta il suo discepolo Platone, che ricorda come egli credesse, al pari di «tutti gli uomini», nelle divinità, negli oracoli, nei sacrifici e nella natura divina del sole e della luna. **Nell'Apologia di Socrate**, il filosofo esclama, di fronte a Melèto, che lo ha trascinato in tribunale con l'accusa di insegnare ai giovani l'ateismo:

«O Melèto, nel nome di queste stesse divinità delle quali ora si ragiona, più esplicito parla, e a me e a questi uomini qui: perché io non riesco a capire se tu sostieni ch'io insegno a credere che ci siano dei - e allora vuol dire che anch'io credo che ci siano dei e non sono ateo affatto, e da questa parte non sono colpevole - ma non quelli a cui crede la città [*polis*] bensì divinità diverse, è questa la colpa di cui mi accusi, che sono divinità diverse; oppure sostieni ch'io non credo ci siano dei assolutamente, e che insegno questo agli altri»²⁴.

Nel racconto di Platone, Socrate precisa meglio il suo pensiero, ripudiando la dottrina di quanti ritenevano che il sole e la luna fossero semplici elementi naturali:

¹⁶ Frammento 5, riportato da ARISTOCR. *Theosoph.* 68, in I PRESOCRATICI, cit., 196.

¹⁷ Frammento 32, in CLEM. ALESS., *Strom.*, v 116, in I PRESOCRATICI, cit., 303.

¹⁸ Cf. frammento 2, riportato da SHOL. HOM. *ad Il.* XX 67, citato da I PRESOCRATICI, cit., 60-61.

¹⁹ Così quasi testualmente nel frammento 2 già citato.

²⁰ Si intende per cosmogonia l'insieme di miti che raccontano le origini del mondo. Il termine viene da *kòsmos* (cosmo) e *goné* (origine).

²¹ Plutarco, racconta con scandalo di «fisici» che «mettendo tutto in relazione con delle cause sfornite di ragione, con delle forze irriflesse e delle ineluttabili rivoluzioni, facevano scempio della divinità». La citazione è riportata da M. MESLIN, *Per una scienza* cit., 20, ma purtroppo senza indicazione della fonte.

²² **Anassagora** visse tra il 499 e il 428 a. C. ed è considerato uno dei primi a coltivare la filosofia in Atene. Dai pochi frammenti pervenutici della sua opera *Della Natura*, possiamo appurare che sosteneva che il mondo è formato da particelle similari (omeomerie) che una *mente* aveva tratto e ordinato dal caos originario.

²³ Il filosofo **Socrate** visse tra il 469-399 a. C. prevalentemente ad Atene e fu maestro dei giovani. Accusato di irreligiosità e di plagio nei loro confronti, fu processato e condannato a morte. Bevve da solo il veleno (la cicuta), dopo essersi rifiutato di fuggire.

²⁴ PLATONE, *Apologia di Socrate*, Laterza, Bari 1996, 25 [14c].

«O meraviglioso Melèto, e perché dici questo? dunque neanche il Sole, neanche la Luna, io credo siano dei come gli altri uomini credono? - ma certo, o giudici, dal momento che il sole egli dice ch'è pietra e la luna terra. - O credi, buon Melèto, di accusare Anassagora? e hai così poca stima di costoro? E li reputi così inesperti di lettere da non sapere che i libri di Anassagora di Clazomene sono pieni di queste dottrine? E poi i giovani proprio da me le vengono ad imparare queste dottrine, mentre potrebbero, con una dracma a far molto, andarseli a comprare, quando vogliono, nell'orchestra, e ridersi di Socrate il quale le spacciasse per roba sua, tanto più così stravaganti come sono? Eh via, per Zeus, davvero a te pare così che io non creda a nessun dio? No, per Zeus, a nessuno sicuramente»²⁵.

L'appassionata autodifesa di Socrate non servì a salvargli la vita. Sotto l'accusa di irreligiosità, erano in gioco altri interessi. In particolar modo il suo insegnamento, che mirava ad aprire la mente dei giovani alla critica e all'autocritica. Tale sua opera formativa, ma rivoluzionaria, non fu tollerata. Il principio socratico, che inculcava che la vera conoscenza iniziava con l'ammettere di non sapere, sembrava condannare ogni forma di certezza, da quella dottrinale a quella artistica, a quella politica. Ciò lo rovinerà definitivamente, come egli stesso aveva già avvertito:

«Ma basta, o cittadini di Atene: a dimostrare ch'io non sono colpevole dell'accusa di Melèto non credo che sia necessaria una troppo lunga difesa. Quello però ch'io vi dicevo fin da principio, che un grande odio è insorto contro di me e da parte di molti, voi sapete bene che è vero; e se una cosa mi perderà, non saranno né Melèto né Anito, ma appunto quest'odio, e le calunnie e l'ira della gente. Le quali cose già molti altri e valorosi uomini hanno perduto, e altri ancora, credo, ne perderanno»²⁶.

5.3. Critica religiosa e mondo latino

Il mondo latino in parte affianca e in parte continua l'opera poetica e mitologica della Grecia. Sviluppa un particolare universo religioso, che è legato a miti e riti del proprio ambiente storico e culturale, ma è anche una rivisitazione della mitologia greca. Alcuni riprendono, approfondendola e talora radicalizzandola, la critica religiosa degli spiriti più aperti già accennati. Tra questi sono da ricordare due autori latini dei primi due secoli a. C., **Ennio**²⁷ e **Varrone**²⁸. La loro spiegazione della mitologia si avvale dell'opera di Evemero²⁹, autore greco, che aveva elaborato una teoria sulle origini delle divinità, poi chiamata "evemerismo". Continuando la sua opera interpretativa dei miti, i due scrittori latini affermarono che gli dei sono invenzioni umane, dovute al bisogno che l'uomo ha di esaltare i migliori e di additarli ad esempio. In questo contesto Ercole è interpretato come il riscontro ideale, appunto divino, di un re che si è dedicato a realizzare miglioramenti economici nell'agricoltura del tempo. Tale spiegazione, anche se ad alcuni contemporanei dei nostri autori appariva forzata come metodo, perché sembrava negare preliminarmente ogni senso dell'*Assoluto* e del Divino, era la traduzione letteraria di ciò che aveva sostenuto in maniera filosofica anche Aristotele in Grecia³⁰. Questo filosofo aveva infatti spiegato i miti con le «cause prime», in quanto cause eziologiche³¹.

²⁵ *Ivi*, 25-27 [14d].

²⁶ *Ivi*, 29-31 [17a].

²⁷ **Quinto Ennio** fu poeta latino (vissuto tra il 239 e il 169 a. C. , Taranto-Roma). Si interessò di mitologia greca, traducendo e riscrivendo molte opere di poeti greci e componendo il poema didattico *Epicharmus* sull'origine della mitologia stessa.

²⁸ **Publio Terenzio Varrone**, poeta latino vissuto nel I sec. a. C., fu studioso oltre che della lingua greca anche della mitologia e tradusse le *Argonautiche* di Apollonio Rodio.

²⁹ Si tratta di **Evemero** di Messina, filosofo e scrittore greco (IV-III sec. a. C.), che scrisse per la prima volta, nell'opera *Scrittura sacra*, sull'Utopia, isola immaginaria di Panchaia (oceano indiano), in cui si realizzava una società in forma di collettivismo comunitario e i cui primi re Urano, Cronos e Zeus erano stati divinizzati dopo la loro morte, tanto da essere venerati nel mondo intero. Due sono i punti principali legati all'*evemerismo*, l'ideale utopico sociale, che sarà ripreso da autori come Jambulo, Tommaso Moro e Tommaso Campanella e la spiegazione razionale dei miti.

³⁰ **Aristotele** fu uno dei più grandi filosofi greci. Visse tra il 384 e il -322 a.C. Fu discepolo di Platone ad Atene, ma visse successivamente a Mitilene, come precettore di Alessandro il Macedone. Ritornò ad Atene, con l'affermazione dell'impero macedone che si estese anche costì e vi fondò una scuola chiamata *Liceo* o *Scuola Peripatetica*.

³¹ L'*eziologia* è ricerca delle cause di un fatto. Nel nostro caso è lo studio dell'origine di miti e di riti particolari. La parola deriva da *aitia*, causa e *logos*, discorso, scienza.

A differenza di quanto succede nella magna Grecia, la critica religiosa non si sviluppa in modo così vasto e profondo nel mondo latino. Al contrario, l'ambiente romano sembra privilegiare una religione più rituale che dottrinale. I miti subiscono una storicizzazione, come dimostra l'*Eneide*, di Virgilio³², che compie una saldatura tra mito e realtà storica, tra la figura poetica di Enea e la *gens Julia*.

In questo ambito più generale, la *pax romana* è fondata sulla *pax deorum*, la pace degli dei, che si mostrano propizi agli uomini e li favoriscono, se sono opportunamente e piamente riveriti attraverso la *religio*. Pertanto la *pietà* (*pietas*), virtù fondamentale di ubbidienza e di venerazione verso le istituzioni patrie, sembra collegata all'adempimento di precise norme rituali e alla purezza di chi è schietto e limpido, tanto da risplendere, di "fiammeggiare"³³. Tale *pietas* è, anche per queste ragioni, l'unica via del benessere umano e costituisce la *felicitas*³⁴ degli uomini. In un mondo fortemente gerarchizzato, quale quello latino, l'autorità religiosa è di grande importanza. Finisce con il coincidere con l'autorità politica e legittima il potere assoluto di questa.

Solo le crisi istituzionali e politiche dell'impero cominciano a far vacillare una simile concezione integralista della religione. Le ipocrisie del potere subiscono non di rado uno smascheramento impietoso, mentre la filosofia epicurea, diffusasi a Roma, mette in dubbio i cardini dell'assolutismo politico-religioso e rievoca temi di critica religiosa che furono già di Senofane e di Eraclito. Epicuro³⁵ aveva del resto raccomandato di avere «sugli dei opinioni pie», perché «l'empio non è colui che distrugge la credenza della gente negli dei, ma colui che attribuisce agli dei le caratteristiche che le opinioni della gente danno loro»³⁶.

Una tale concezione, più spiritualizzata, degli dei si andava diffondendo a Roma attraverso circoli legati all'epicureismo e attraverso pensatori come Velleio e soprattutto Lucrezio. Contro questa corrente di pensiero insorgevano, invece, quanti ritenevano che le divinità erano pur sempre particolarmente attive nella storia e nella società romana. C. Aurelio Cotta, rappresentante della "Nuova Accademia", dileggiava gli dei dell'epicureismo, «sprovvisti di qualsiasi realtà, senza consistenza e senza rilievo» e nell'opera *Sulla natura degli dei* contestò quella religione, nella quale gli dei sembravano non darsi alcuna cura degli uomini. L'accademico, che era anche *pontifex* romano³⁷, accusò esplicitamente Epicuro di essere un «ateo travestito», uno che fingeva di credere negli dei spiritualizzati e immortali, ma solo per non farsi odiare dagli uomini³⁸.

In questo panorama culturale del I secolo a. C., appare a Roma anche lo stoicismo³⁹, soprattutto attraverso figure come Lucilio Balbo. Si tratta di un autore importante per la storia della critica religiosa. Come succede per il restante stoicismo, che vede il solo principio di ogni cosa nel fuoco, sembra che anche Balbo alla fine divinizzi il mondo, fino a ritenerlo una sola cosa con il fuoco, unico principio divino. Tuttavia egli denuncia le

³² **Publio Virgilio Marone**, grande poeta latino (vissuto tra Mantova, 70 a. C. e Brindisi 19 a. C.). La sua *Eneide*, poema epico in dodici libri, si ricollega ad Omero, ma con una concezione tutta sua che non idealizza gli eroi, ma sembra sollevarsi ad una sofferta e pensosa contemplazione del dolore umano. E tuttavia è un'opera finalizzata a giustificare il valore di Roma e della *gens Julia*.

³³ È interessante l'etimo al quale è ricondotto il termine di base latino *pius*. Pianigiani riporta il parere di chi lo fa derivare dalla radice *pu-* purificare, che di per sé indica l'adempimento dei doveri sacri, tra i quali i lavacri, particolarmente importanti per la ritualità indiana e orientale. A sua volta il termine *puro* è rimandato al significato *netto*, con riferimenti al sanscrito *pu-nya*, e *pav-ate*, fiammeggiante, oppure al latino *putus*, puro, schietto e al greco *pyr*, fuoco. Cf. rispettive voci in O. PIANIGIANI, *Vocabolario ...*, cit.

³⁴ L'etimo latino *felix* rimanda al verbo *feo* (in greco *phyo*) che significa produco, e quindi rendo fecondo. Cf. voce «felice» in PIANIGIANI, *Vocabolario...*, cit.

³⁵ **Epicuro** fu anche lui un filosofo greco (vissuto tra il 341 e il 270 a.C.). Diede inizio al cosiddetto *epicureismo*, una sorta di via che porta alla felicità attraverso l'indifferenza verso le contrarietà della vita.

³⁶ *Lettera a Meceneo*, 133, cit. in Y. BONNEFOY, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, cit., 738, voce «filosofia e religione».

³⁷ Si chiamavano *pontefici* nell'antica Roma i membri del collegio giuridico-sacerdotale responsabile del culto. Erano presieduti da un *pontefice massimo*, carica che con Augusto, dal 12 d. C. in poi, fu assunta dall'imperatore. Tale prassi durò fino al 328 d.C.

³⁸ Cf. art. citato «filosofia e religione», 738-739.

³⁹ Per **stoicismo** si intende la filosofia che si richiama alla scuola greca fondata in Atene da Zenone di Cizio (334-262 a. C.). Il nome deriva dal luogo ove egli teneva le sue lezioni: Portico o *Stoa*. Si caratterizza come dottrina eminentemente morale. Muove da una forma di monismo naturalistico e razionalistico e propugna un ideale di saggezza, attraverso la vita secondo natura. Ne sono strumenti indispensabili l'accettazione con distacco (*apatia*) e con rassegnazione di ciò che succede e che è regolato da un supremo ed immutabile ordine, quello del *Logos*, norma di tutti gli avvenimenti.

divinità tradizionali come invenzioni fantasiose e propone di vedervi solo dei nomi attraverso i quali l'unico soffio divino è stato pensato con varietà e difformità. Ritiene così di ricollegarsi a una religione romana primitiva più pura. Lo confermerà più tardi anche Agostino, che rimprovererà a Varrone di aver taciuto che, per oltre centosettanta anni, i romani avevano adorato gli dei, senza avere alcuna statua. E commenterà che se tale usanza si fosse mantenuta, gli dei del culto di certo sarebbero stati più puri (*castius dii observarentur*)⁴⁰.

In questo contesto di contrapposizione tra tradizionalismo religioso e nuove correnti filosofico-religiose di stampo innovatore e critico, aderisce all'epicureismo **Lucrezio**, spirito inquieto e sensibile, sagace e disperato. Il filosofo poeta si impegna a denunciare apertamente le connivenze tra potere religioso e potere civile, tra amministrazione sacrale di tipo cultuale-clericale e assolutismo politico.

Il suo grido è innanzitutto contro i crimini commessi nel nome della religione. Prende come esempio Ifigenia, figlia di Agamennone, sacrificata dal padre per placare l'ira di Artemide, offesa per l'uccisione di una cerva a lei sacra. La protesta di Lucrezio sembra echeggiare quella dei grandi profeti: **«tantum religio pouit suadere malorum! - Tanti misfatti ha potuto giustificare la religione!»**⁴¹.

Lucrezio non è solo un distruttore di miti. Il suo intento è, diremmo con parola moderna, *antropologico*. **Avverte l'ansia di liberare l'uomo, e in fondo anche se stesso, dall'angoscia** nella quale la contemplazione degli spazi infiniti butta sovente gli spiriti più sensibili. Ciò gli fa ritenere che le divinità, così come il mondo classico le ha pensate, siano frutto di superstizione e che la religione, in quanto superstizione, nasca fondamentalmente dalla paura:

«... ancora oggi è insito nei mortali il terrore / che erige nuovi santuari agli dei / sulla faccia della terra e costringe a celebrare con giorni di festa»⁴².

Gli dei della mitologia sono nati dall'attribuzione a potenze celesti di fenomeni dei quali si ignoravano le cause o dal fatto che gli uomini hanno *magnificato* aspetti della stessa natura. Per questo già i primitivi

«posero in cielo sedi e templi di dei / perché nel cielo vedono muoversi luna e notte, / luna giorno e notte e della notte gli aspetti inquietanti, / le luci notturne erranti nel cielo e le fiamme volanti / nubi, sole, tempeste, neve, venti, fulmini, grandine, / e repentini fragori e intensi tuoni minacciosi»⁴³.

Con intensa partecipazione emotiva, l'autore conclude:

«O genere umano infelice da allora, / da quando attribuì fatti simili agli dei, aggiungendovi ire funeste! / Quanti gemiti a se stesso, quante ferite a noi / quante lacrime ha prodotto per i nostri bambini!»⁴⁴.

Che cosa Lucrezio intenda esattamente è presto spiegato: **è la schiavitù di riti e di costumi che nulla hanno a che fare con la *pietas* (che è poi la vera religione), ma hanno solo a che fare con la superstizione:**

«In nessun modo la religione (*pietas*) significa mostrarsi coperti dal velo / aggirarsi intorno a un pietra, accostandosi a tutti gli altari, / né protrarsi a terra, alzando le palme / innanzi a santuari di dei, né cospargere a iosa sangue / di quadrupedi sopra gli altari, né appendere voti su voti»⁴⁵.

È una critica severa, ispirata dalla *pietà*, ma non è solo un'annotazione negativa di ciò che la *pietas* non è. **La vera religione è «*mage pacata posse omnia mente tueri*»⁴⁶**, cioè: «poter contemplare ogni cosa con mente più pacata».

⁴⁰ Cf. AGOSTINO, *De civ. Dei*, 4,31.

⁴¹ *De rerum natura*, I,101. È l'opera poetica in sei libri di **Lucrezio**, autore di cui si hanno poche notizie (forse campano, vissuto nella prima metà del I secolo a. C., morto, sembra, a 44 anni). Pur volendo insegnare come perseguire l'imperturbabilità nei confronti delle passioni, egli tradisce spesso il suo temperamento portato al dramma, con una visione che si colora di pessimismo, parlando dell'uomo e del suo destino sulla terra.

⁴² *De rerum natura*, V, 1165-1168. La traduzione è, per come si possa con la poesia, da noi ricavata dall'originale latino.

⁴³ *Ivi*, V, 1188-1193.

⁴⁴ *Ivi*, V, 1194-1197.

⁴⁵ *Ivi*, V, 1198-1202.

⁴⁶ *Ivi*, V, 1203.

Contemplare con pacatezza ogni cosa. Ciò è in fondo quanto lo stesso Lucrezio desidera per se stesso e per l'umanità, vittima non solo delle sue paure, ma, cosa più recondita e più profonda, di un'insaziabilità, di un vuoto incolmabile. Perciò egli si augura:

«Se potessero gli uomini allo stessa maniera con cui / sembrano avvertire il carico che preme pesante sull'animo, / conoscere anche donde ciò abbia origine e causa, / e da dove abbia inizio il male che come macina grava sul petto, / non condurrebbero la vita di adesso, / tanto che, come vediamo nei più, non sanno quello che vogliono, mentre anelano sempre / a cambiare di luogo, / come se fosse possibile, deporre il fardello»⁴⁷.

Il poeta descrive la vita spasmodica di chi esce annoiato dai sontuosi palazzi, per farvi ritorno subito dopo, non avendo trovato altrove nulla di meglio, o di chi corre con il cocchio verso la sua villa, sferzando i cavalli, come se la sua casa stesse andando a fuoco, ma che inizia a sbadigliare appena ne ha varcato la soglia. Lucrezio conclude affermando una grande verità, **quella dell'inquietudine del cuore umano**, un'inquietudine che però si tinge di dramma:

«In questa maniera ciascuno fugge se stesso, ma tuttavia, / come succede a chi non riesce a sfuggire qualcuno / ne resta avvinto a malincuore e si odia»⁴⁸.

Non c'è dunque nessuna speranza? Sembrerebbe proprio così. Tuttavia, **l'intento del poeta non è quello di cantare la disperazione, ma al contrario di indicare nella filosofia di Epicuro la via della conoscenza delle ragioni del male, per riuscire a debellarlo**. Ci riesce per davvero? Almeno egli tenta questa strada, anche se la sua biografia non sembra essere andata in questa direzione. Secondo la testimonianza di S. Girolamo, egli fu vittima di uno squilibrio psichico, provocatogli da una pozione d'amore, e si sarebbe tolta la vita a poco più di quarant'anni.

La sua critica religiosa rimane comunque di indubbio valore. Dimostra **un grande coraggio intellettuale** e, sebbene sia stata accomunata all'ateismo, di per sé non esclude mai l'esistenza del *Divino*. Al contrario, proprio Lucrezio **con il suo ricercare inquieto e implacabile sembra attestare la verità di quella intuizione che vede l'uomo sempre camminare verso lo stesso Dio che lo cerca**. La sintesi della sua dottrina sull'origine degli dèi sembra essere bene espressa dal verso latino «*primus in orbe deos fecit timor*» (**il timore ha creato per primo gli dei nel mondo**). Sebbene si faccia risalire a Lucrezio⁴⁹, quest'affermazione si rinviene tra gli autori latini Petronio⁵⁰ e Stazio. Quest'ultimo nell'opera la *Thebaide*, mette tali parole sulla bocca di Capaneo, in risposta all'esposizione di visioni terrificanti fatta dal sacerdote e veggente Oeclide⁵¹.

È nostra convinzione che le affermazioni di Lucrezio sulla natura terrificante della religione ridotta a superstizione, non siano una professione di ateismo. Lucrezio invoca esplicitamente gli dei, come fa nel suo solenne proemio, in cui si rivolge a Venere. Inoltre, conformemente alla dottrina di Epicuro, non rinnega gli dei, ma li pensa al di sopra delle vicende umane, situati in alcuni «spazi intermedi», tra cielo e terra, al riparo da ogni contaminazione superstiziosa e **lontano da qualsiasi atto di arbitrio e di crudeltà che gli uomini abbiano loro attribuito**. È vero che, come l'epicureismo, anch'egli **nega alcuni capisaldi di molte religioni: la creazione, la provvidenza e l'immortalità dell'anima**. Ma non è da dimenticare che simili dottrine erano, nel mondo greco-romano, frammiste a una serie di idee mitologiche contorte e aberranti, dalle quali non era facile discernere i dati più positivi e umanamente accettabili. Sicché la critica, che prima era stata di Epicuro, è anche in Lucrezio soprattutto critica alla *superstizione*, anche se questa, contrapposta alla *pietas*, è indicata in latino con il **termine di *religio*, sotto la cui denominazione passava del resto tutta la mitologia** alla quale aderiva il mondo romano.

⁴⁷ *Ivi*, III, 1053-1059.

⁴⁸ *Ivi*, III, 1068-1069.

⁴⁹ Così anche in M. MESLIN, *Per una scienza ...*, cit., 26.

⁵⁰ Cf. PETRONIO, *Frammento 27*.

⁵¹ STATIUS, *Thebaide* III, 657-662: «[...] Tua prorsus inani / verba polo causas abstrusaque nomina rerum / eliciunt? miseret superum, si carmina curae / humanaeque preces! quid inertia pectora terres? / primus in orbe deos fecit timor! et tibi tuto / nunc eat iste furor [...]».

L'indicazione delle concause psicologiche che danno luogo alle forme religiose aberranti, dalla paura al sacrificio di ciò che l'uomo ha di più caro, non comporta necessariamente l'eliminazione della dimensione dell'Assoluto e del mistero nella vita. Si può constatare che anche Lucrezio, che pur ha demitizzato fin in fondo le forme religiose a lui contemporanee, non per questo si è sottratto al fascino e al richiamo di quella dimensione di mistero che sempre palpita nella sua poesia. Del resto la *pietas* è per lui lucida e umile consapevolezza dell'uomo di fronte alla sua piccolezza. Tutto ciò sconfinava in un atto non lontano da quella che noi consideriamo "vera" religione, perché stupore e amore verso ciò che sta oltre e che non comprendiamo.

La filosofia epicurea, che dopo Lucrezio si affermò nel mondo romano, con l'acuirsi dello scetticismo, portò a un individualismo diffuso, del resto comprensibile di fronte all'assolutismo romano. Ma ciò era forse un'estrema risorsa, una più radicale protesta contro la strumentalizzazione della religione operata dal potere, come nel caso della riforma di Augusto, il quale la finalizzava a un'ultima e decisiva giustificazione del suo dominio. E tuttavia la critica toccava punti abbastanza pertinenti, data la rilevanza del culto nel mondo civile e sociale del tempo.

Si tratta di una critica che anche Varrone sottintende, quando cerca di mettere ordine al politeismo, individuando il cardine di una certa teologia mitica in *Juppiter* (Giove) e il fondamento di una teologia civile in *Janus* (Giano). In questo modo, quest'autore latino, al pari di Lucrezio e degli altri greci, cercava di darsi una spiegazione razionalmente valida delle forme mitiche che rivestivano la religione della sua epoca. Egli arriva a una demitizzazione del patrimonio religioso tradizionale, o almeno di una parte di esso, ma evidenzia anche, similmente agli autori più classici della romanità, il rapporto esistente tra gli inizi dell'ordinamento civile e la credenza nelle divinità. Si tratta di un rapporto che restò indiscutibile fino all'avvento delle religioni orientali che ben presto cominciarono a pullulare a Roma.

Il carattere esoterico e misterico di queste, unitamente alla loro natura che privilegiava il rapporto personale e mistico, spostò l'asse della religione dal piano politico e sociale a quello della scelta individuale e dell'interesse privato. Non è cosa da poco conto, se si pensa che in questo modo crollava uno dei cardini dell'assolutismo del potere religioso-civile. La religione ufficiale, pur restando ancora formalmente valida, di fatto fu prima affiancata e poi definitivamente rimpiazzata da ciò che arrivava a Roma dalle sue province.

Del resto, le premesse dell'individualismo erano già implicite nello stesso epicureismo e nelle filosofie, anch'esse importate, dalle quali i più coraggiosi muovevano le loro critiche alla religione tradizionale. Né poteva bastare a lungo una religione come quella romana di natura legalista e tutta protesa a giustificare gli ordinamenti esistenti. Il mondo romano aveva travasato dalla grecoità classica nomi e tratti mitologici considerevoli, ma non aveva saputo, né forse potuto, sempre attingere da questa l'afflato spirituale che la contrassegnava. Nel mondo greco, infatti, la religione sembra essere una sorta di legame con il divino e con il tutto, in una visione ontologica che vede la realtà umana immersa in quella divina e a questa si avvicinava con l'estasi. Nel mondo romano, invece, l'aspetto organizzativo e le giustificazioni legali ultime delle istituzioni, e in primo luogo quella del potere imperiale, prendono il primo posto. In questo modo privano la religione del suo mistero e anche della sua ultima ragion d'essere: l'anelito e il tentativo d'approccio verso l'Assoluto. Ciò può spiegare, almeno in parte, unitamente alla crisi dell'imponente e incontrollabile organizzazione imperiale, la ragione del crollo della religione romana ufficiale e la celerità con la quale si impiantarono e si diffusero a Roma le altre religioni. Tra queste, riveste un'importanza particolarissima il giudaismo-cristianesimo.

5.4. Il cristianesimo: assolutezza di Dio e critica religiosa

Tra i grandi approcci critici al complesso fenomeno della religione, occorre menzionare il giudaismo-cristianesimo. Per quanto possa sembrare paradossale, proprio questa "religione", dalle caratteristiche sicuramente particolari, fino al punto da non poter essere considerata semplice religione, conduce la critica più radicale alle forme religiose tradizionali. Il senso dell'assolutezza di Dio, di cui è rigorosamente professata l'unicità, la sua incatturabilità da parte dell'uomo, nonostante tutte le sue espressioni cultuali, la carica profetica che la pervade e che coniuga il servizio a Dio con il servizio all'uomo, sono gli elementi basilari di una

critica religiosa e sociale che sarà bene considerare più da vicino. Tale critica investe innanzitutto le istituzioni umane e civili, ridimensionate a strumenti di governo e di organizzazione sociale. Ad esse non solo il cristianesimo, ma anche la tradizione più genuinamente profetica dell'ebraismo, sottraggono il terreno dell'assolutismo, perché affermano che Dio soltanto è Dio, e nessuno può pretendere di esserlo a nome suo: nessun potere terreno e nessuna istituzione umana.

Anche la religione, intesa come complesso culturale e teologico che organizza le espressioni rituali e le nozioni dottrinali, cade sotto una critica continua e radicale. Questa muove dal presupposto che il rapporto con Dio è primariamente un rapporto di fede (come fiducia e come obbedienza esistenziale a lui). Pertanto non è il *Divino* che deve uniformarsi ai bisogni e alle concezioni umane, ma è il contrario: è l'uomo, e tutto ciò che ne esprime la vita e i suoi compiti sulla terra, che deve rapportarsi a Dio e alla sua volontà.

Ciò implica due elementi fondamentali: 1) il valore determinante della rivelazione come principio e piattaforma critica della religione; 2) la fede come via dell'autorealizzazione umana.

La fede è un'adesione convinta alla rivelazione che si inverte nella prassi storica e nella testimonianza coerente della vita. La rivelazione è svelamento della volontà salvifica di Dio nei confronti di tutti gli uomini e di ogni uomo. Non è manifestazione di tipo puramente conoscitivo. Dio non rivela idee o costruzioni teoriche, ma agisce nella storia e per la storia. Attraverso il suo agire, rivela se stesso e il suo piano d'amore per gli uomini. Esige un consenso non solo intellettuale, ma storico e concreto, dinamicamente proteso alla salvezza di tutti gli esseri umani e dell'intero cosmo.

La salvezza passa così per alcune tappe storiche, che vanno dalla creazione alla parusia, nell'attesa fattiva del Cristo, che, venuto sulla terra, ha parlato in maniera definitiva all'umanità, promulgando il suo inequivocabile invito all'amore e alla comunione con sé.

La critica religiosa diventa critica della storia e della società, nel momento in cui individua le forme strutturalmente condizionanti l'uomo, perché ne impediscono il suo cammino salvifico. Sono l'emarginazione e la miseria, la povertà e l'oppressione. Il principio supremo, che asserisce che non si può amare Dio che non si vede se non si ama il prossimo che si vede⁵², è strettamente legato al dettame cardine della religione cristiana, ma che era già presente nel giudaismo: ama Dio con tutto te stesso, ama il prossimo come te stesso⁵³. In questo modo, la rivelazione diventa anche prassi di liberazione da parte di Dio e vocazione alla collaborazione con lui, affinché possa storicamente estendersi a tutti i popoli e all'intero cosmo. La rivelazione esige così un agire teso alla liberazione e al riscatto, non tanto e non semplicemente come impegno etico, ma come risposta all'amore preveniente di Dio e come partecipazione filiale alla sua opera di misericordia e di solidarietà.

In questo contesto, sarà facile comprendere perché il cristianesimo sia stato così fieramente avversato ai suoi esordi. Anche quando non appariva che una variante del puro e semplice giudaismo, ha rappresentato la forma più alta della demitizzazione di ogni potere umano, in un'epoca di feroce assolutismo, che si presentava ammantato di civiltà e impreziosito da indubbi meriti culturali e artistici. Ridimensionando Cesare al ruolo di governante, il cristianesimo ha restituito a Dio tutto il culto che spetta a lui soltanto⁵⁴. Proclamando e praticando la fraternità universale, ha negato la giustificazione ideologica ad ogni guerra e ad ogni invasione di altri popoli. Rifiutando l'obbedienza all'autorità, nel caso in cui le sue leggi fossero entrate in conflitto con

⁵² Cf. 1Gv 4,20-21: «Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami anche il suo fratello».

⁵³ La sintesi più efficace è in Gesù, come riferiscono i Vangeli. Cf. Mt 22, 37-40: «Gli rispose: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti"». Ha precisi riferimenti anche alla prima alleanza. Cf. Dt 6,5«Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» e Lv 19,18: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso. Io sono il Signore».

⁵⁴ È questa l'interpretazione più pertinente del celebre assunto di Gesù «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mt 22,21).

la volontà salvifica di Dio⁵⁵, ha minato il sistema rigidamente coercitivo sul quale lo stesso potere si reggeva. Proclamando l'unicità di Dio, ha dimostrato l'infondatezza di ogni elemento mitologico che era alla base delle religioni tradizionali. Ribadendo il valore primario dell'agire con amore sull'attività culturale, ha portato inesorabilmente alla critica e al superamento del sistema sacrale e sacerdotale.

Il cristianesimo è rimasto fedele a tale tensione ideale, che ha provocato persecuzioni e conflitti notevoli, fino a quando è stato minoritario e senza potere nell'impero. La situazione è cambiata, tanto da attutire di molto la sua capacità critica, allorché l'impero stesso, con Costantino e i suoi successori, si è proclamato "cristiano" e si sono operate nuove forme di giustificazione del potere imperiale, a partire, questa volta, dalla religione cristiana. Da allora, la sua carica critica, che per la verità non è mai venuta meno del tutto, si ritrova in espressioni e forme profetiche spesso minoritarie e talora anche ufficialmente invise. Talora queste si impongono da sé con l'evidenza che è loro conferita dallo stesso costante richiamo alla rivelazione e all'agire dello Spirito di Dio, dai quali il cristianesimo non può assolutamente prescindere.

Il Medioevo, che vive in questa sostanziale ambivalenza di una fede divenuta religione e che è presa a pretesto ideologico di un nuovo assolutismo, si presenta complesso e difficilmente sintetizzabile in poche formule. La critica religiosa passa in non pochi casi attraverso quelle minoranze accennate, spesso chiamate entusiastiche e idealiste, e attraverso la riflessione di alcuni attenti pensatori cristiani. Non tutti reagiscono allo stesso modo. L'interesse apologetico, nato già all'epoca del conflitto con l'autorità romana, non si è mai sopito completamente. In alcuni casi proprio esso porta ad una sottovalutazione degli apporti positivi di non pochi spiriti critici nei confronti delle immagini del sacro e della religione. La cultura romana produce anch'essa innegabili influssi sulla stessa concezione teologica cristiana e sulla organizzazione ecclesiale, mettendo in secondo piano l'elemento critico. Mette talora in sordina persino l'aspetto più spirituale, relegandolo ai "religiosi" e puntando in maniera più marcata sull'organizzazione interna. Gli aspetti presenti nel cristianesimo delle origini, legati ad una visione religiosa più contemplativa e pertanto maggiormente tesa alla conversione e all'autocritica, subiscono una sorta di specializzazione per alcuni eletti. Diventano per lo più irrilevanti nel tormentato panorama che oppone i soggetti ecclesiali a rappresentanti imperiali nell'esercizio e nella giustificazione del potere. Se nel cristianesimo orientale l'afflato mistico e spirituale sembra conservarsi meglio, non si può ignorare che ciò accade a prezzo di compromessi con le autorità civili, alle quali i cristiani lasciano una sorta di delega in bianco.

È nota la concezione teocentrica del medioevo, responsabile di non pochi fenomeni religiosi, che, alla luce della stessa critica religiosa della fede cristiana, sembrano essere aberranti: l'ostilità verso gli ebrei, la persecuzione ed eliminazione degli eretici, i processi alle streghe, le conversioni forzate di intere popolazioni, la sottomissione dei pagani e dei Saraceni, le crociate⁵⁶. A questo riguardo non sono da dimenticare le prese di posizione di Giovanni Paolo II, che nel contesto dell'anno giubilare del 2000, unitamente ai rappresentanti

⁵⁵ Cf. la risposta di Pietro e Giovanni alle somme autorità religiose ebraiche che volevano impedire loro di predicare: «Ma Pietro e Giovanni replicarono: "Se sia giusto innanzi a Dio obbedire a voi più che a lui, giudicatelo voi stessi; noi non possiamo tacere quello che abbiamo visto e ascoltato"» (At 4,19-20).

⁵⁶ Alcuni di questi fatti storici hanno avuto anche un certo sostegno dottrinale, come, ad esempio, la guerra contro i turchi e il rogo per gli eretici. La bolla *Exurge Domine* di Leone X, contro gli errori dottrinali di Lutero, contiene anche due punti che condannano due sue affermazioni. Sono l'aver detto «È contro la volontà dello Spirito che gli eretici siano bruciati» e «Combattere contro i Turchi è opporsi a Dio, che visita le nostre iniquità per mezzo loro» (H. DENZINGER, *Enchiridion*, cit., 1483-1484). Da qui si deduce che la recente richiesta di perdono di Giovanni Paolo II in questa materia non è solo un fatto liturgico o pastorale, ma è parte di un vero processo dottrinale. Per rendersene conto basterà inoltre citare la bolla papale di Niccolò V al re Afonso V re del Portogallo, nel 1452, dove tra l'altro si trova scritto: «La principale ansia che ci portiamo nel cuore è che i nemici del nome cristiano dovrebbero essere repressi e soggiogati alla religione cristiana, poiché nella loro furia violenta essi sono sempre ostili ai fedeli di Cristo e disprezzano la fede ortodossa. Perciò in nome dell'autorità apostolica e sulla base di questa lettera noi vi concediamo: la piena e libera facoltà di catturare e soggiogare saraceni e pagani e altri infedeli e nemici di Cristo dovunque si trovino; di invadere e conquistare i loro regni, paesi, principati e altri domini, terre, luoghi, villaggi, campi e possessi; di prendere possesso di ogni bene vi si trovi, sia mobile sia immobile, che sia posseduto da questi stessi saraceni, pagani, infedeli e nemici di Cristo; di ridurre in schiavitù i loro abitanti; di appropriarvi perpetuamente per voi e i vostri successori, i re del Portogallo, dei reami, dei ducati, dei paesi, dei principati e altri domini, possessi e beni di questa sorte, convertendoli al vostro uso e utilità e a quella dei vostri successori» (Cf. anche J. SOBRINO, «Il cristianesimo e la riconciliazione. Cammino verso un'utopia», in *Concilium* 4, 2003, 102-115 (848-861), qui 112 (858).

delle Congregazioni romane, ha chiesto esplicitamente perdono per simili comportamenti⁵⁷. La richiesta di perdono si è ripetuta quando Giovanni Paolo II ha incontrato ad Atene l'Arcivescovo della città il 4 maggio 2001⁵⁸. Questo modo insolito nella storia ufficiale della cristianità di giudicare contrari allo spirito del cristianesimo atti precedentemente compiuti in nome della religione costituisce una vera crescita non solo di stile, ma anche di consapevolezza teologica oltre che storica. Sottintende quella distinzione doverosa e mai da dimenticare tra una prassi mossa da una fede autenticamente protesa all'ascolto dello Spirito di Dio e l'agire in nome di interessi religiosi, che di per sé sono prevaricazione e patologia dell'autentica religione. È un'acquisizione notevole sul piano della stessa critica religiosa, che fa il suo doveroso rientro nella chiesa e dimostra la limitatezza di quella posizione, spesso solo apologetica, presente anche in alcuni storici della stessa chiesa. Questi sostengono una generalizzata quanto ingiustificata incensurabilità non già della storia, ma degli uomini di chiesa dell'epoca, i quali - si dice - non vanno giudicati con la «sensibilità» del presente. Non si rendono conto che ciò che è in gioco non è la sensibilità, ma i principi etici ed evangelici che erano ugualmente validi nel passato come lo sono nel presente. E che essi fossero ben vivi anche nel passato lo dimostrano gli esempi di santi e di uomini spiritualmente liberi, che si sono opposti nel medioevo e nei secoli successivi a quei comportamenti oggettivamente riprovevoli⁵⁹.

⁵⁷ Sebbene abbia avuto il suo apice nell'anno giubilare del 2000, il bisogno di una «riconciliazione della memoria», con la conseguente richiesta di perdono, ha avuto una lunga preparazione ed è passata attraverso momenti ben precisi. Cominciando dalla confessione dei peccati in «Terra Santa» da parte di Paolo VI già nel 1964, si può trovare una sintetica ricostruzione di tale processo in *Il Regno-Documenti* 45 (2000/7) 223-230. Il numero precedente, il 6, riporta integralmente il testo della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione*, reso noto in Italia il 7/03/2000, (*ivi*, 137-152), mentre il successivo, il 7, riferisce sulla liturgia penitenziale del 12 marzo con la confessione delle colpe e la richiesta di perdono. Per sette volte questi due momenti sono stati intrecciati tra loro attraverso un invitorio (proposto a turno da un capo dicastero di curia) e un'orazione del papa, con una successiva pausa di silenzio e il conseguente canto del Kyrie. Nel frattempo venivano accese, una per volta, le sette lampade del candelabro innanzi al crocifisso, che il papa ha abbracciato dopo l'ultima orazione. Le richieste di perdono, erano riassunte in maniera esemplare attraverso queste sette, riguardanti: 1) la confessione dei peccati in generale come deviazione dal Vangelo; 2) le colpe commesse nel servizio della stessa Chiesa, tra le quali le crociate e l'Inquisizione, altrove citate esplicitamente e «qui omesse all'ultimo momento, per non irritare ulteriormente più di un esponente di curia, contrario in particolare ad annoverare le crociate nella richiesta di perdono» (*Il regno* (2000/6), cit., 146; 3) i peccati contro l'unità del corpo di Cristo; 4) le colpe riguardanti Israele; 5) le colpe commesse contro valori fondamentali quali l'amore, la pace, i diritti dei popoli, il rispetto delle culture e delle religioni, comprese le conversioni forzate e il maltrattamento degli immigrati e degli zingari; 6) i peccati in rapporto alla dignità della donna e all'unità del genere umano, con riferimento a discriminazioni, offese contro la dignità e conseguente violazione dei diritti altrui; 7) i peccati relativi ai diritti fondamentali della persona, con la menzione dei poveri, nei quali tante volte i cristiani non hanno riconosciuto Cristo. Ha concluso la liturgia una dichiarazione di impegno di fedeltà al Vangelo: «Mai più contraddizioni alla carità nel servizio alla verità, mai più gesti contro la comunione della Chiesa, mai più offese verso qualsiasi popolo, mai più ricorsi alla logica della violenza, mai più discriminazioni, esclusioni, oppressioni, disprezzo dei poveri e degli ultimi».

⁵⁸ «Per le occasioni passate e presenti, nelle quali figli e figlie della Chiesa cattolica hanno peccato con azioni o omissioni contro i loro fratelli e loro sorelle ortodossi, che il Signore ci conceda il perdono che imploriamo da Lui! Alcuni ricordi sono particolarmente dolorosi e alcuni eventi del lontano passato hanno lasciato ferite profonde nella mente e nel cuore delle persone di oggi. Penso al saccheggio disastroso della città imperiale di Costantinopoli che è stata per tanto tempo bastione del cristianesimo in Oriente. È tragico che i saccheggiatori che avevano stabilito di garantire ai cristiani libero accesso alla Terra Santa, si siano poi rivoltati contro i propri fratelli nella fede. Il fatto che fossero cristiani latini riempie i cattolici di profondo rincrescimento» (Dal *Discorso di Giovanni Paolo II a sua beatitudine Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia*, venerdì, 4 maggio 2001. Testo attinto al sito www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents).

⁵⁹ Si pensi solo ad alcuni esempi noti, come quello di Francesco d'Assisi, ma anche dell'abate Gioacchino da Fiore contrari alle crociate, e di altri, che nella successiva epoca della conquista delle Americhe si sono opposti ai metodi di evangelizzazione forzata e alle forme di violenza praticate sugli indigeni. Tra questi brilla la figura di Bartolomeo de las Casas, ma non è da dimenticare il frate minino Bernardo Boyl, che si ritirò dall'America, al seguito della presa di coscienza dei metodi contrari al Vangelo adoperati verso gli indigeni e ne fece rapporto anche ai sovrani che finanziavano le spedizioni. La bolla di Alessandro VI *Piis Fidelium*, del 25/6/1493 indirizzata a Bernardo Boyl, dell'ordine dei Minimi, vicario dell'ordine per la Spagna, lo inviava a «predicare e seminare la parola di Dio» tra gli indigeni delle nuove terre. Arrivato a destinazione il 17/11/1493, con la seconda spedizione di Colombo, dopo pochi mesi, Boyl faceva presente le difficoltà incontrate in una sua prima lettera al Re di Spagna, pregando di poter tornare in patria. In realtà erano già emersi i suoi contrasti con il Vicerè e il governatore, tanto da comminarsi reciprocamente alcune pene (l'interdetto da parte del religioso, il tagliargli i viveri da parte di Colombo). Il rientro in Spagna avvenne con D. Pedro Margarit il 3/12/1494, anche «per poter relazionare, a viva voce, la brutta piega che stava prendendo la conquista di quelle terre e per evitare ulteriori mali a quelle popolazioni» (*Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi* 38 (1992) n. 1-4, pag. 100. Ovviamente Boyl venne al più presto

Riguardo al Medioevo ci resta da ribadire che anche dal punto di vista storico, letterario e teologico, non può essere trattato monoliticamente e rigidamente. In esso sono stati giustamente indicate nelle lettere e nell'arte, nel pensiero e nella stessa chiesa concezioni innovative che hanno preparato il vasto movimento culturale del Rinascimento, nel quale la religione non cessa di avere la sua rilevanza.

5.5. Antropocentrismo e religione dal Rinascimento in poi

È un'idea generalmente accolta quella che parte dall'antropocentrismo come chiave ermeneutica per comprendere il Rinascimento. L'uomo sembra essere messo al centro dell'universo sia dall'arte sia dalla riflessione. Non si tratta più dell'uomo in astratto, considerato come essenza, ma dell'uomo singolo che diventa soggetto tanto dell'investigare, quanto della stessa religione. Questo valore preminente del soggetto umano sembra confermato anche dal posto che egli riceve nella ricerca scientifica. Il soggetto insomma è centrale come tema da trattare e come soggetto indagante e che tratta ogni argomento. È determinante in ogni branca dello scibile, inclusa la religione, che viene annessa alle "realità" da esperire e da decodificare. A ciò sono da aggiungere i viaggi oltre le colonne d'Ercole dei navigatori dell'epoca, che mettono l'Europa a confronto con altre religioni finora sconosciute. Se, in alcuni casi, come quelli accennati, il colonialismo si manifesta in forme di intolleranza verso queste, ci sono anche spiriti più aperti, ai quali non sfugge il carattere propedeutico della religione indigena e il fondamentale valore del sentimento religioso di qualsiasi uomo e di qualunque popolo.

Così Padre Nicola Trigautius, missionario tra le regioni più lontane dell'Oriente, giunge ad affermare:

«Mi sono accorto che i cinesi hanno adorato il Dio supremo ed unico, che lo hanno chiamato Dio del cielo e della terra»,

mentre Padre Lafitau, altro missionario, che ha raggiunto l'America, dirà:

«Il fondamento della religione dei selvaggi d'America è lo stesso dei barbari che occuparono la Grecia e dilagarono in Asia, lo stesso che poi servì da fondamento a tutta la mitologia pagana e alle favole dei greci»⁶⁰.

Lo studioso missionario si spinge fino a cogliere non solo un «fondo comune», ma una sorta di «rivelazione primitiva», un'idea che, come vedremo, sarà successivamente ripresa nei termini di una *Uroffenbarung* da un altro missionario, W. Schmidt. Se nei termini storici in cui è stata intesa essa è risultata inconsistente⁶¹, ciò non esclude che in sede di teologia delle religioni possa essere ripresa, non già nei termini di una *rivelazione* storicamente documentabile, ma in quelli dei *semi del Verbo*, di cui parlarono alcuni padri greci. Vi ritorneremo nella teologia delle religioni. Qui annotiamo solo che ciò che accomuna la ricerca dell'*Ulteriorità* come cammino dell'uomo e dei popoli ha teologicamente un riscontro nel cammino di Dio verso di loro e in questo senso egli si manifesta come colui che deve essere cercato.

Ritornando al filo conduttore del nostro discorso, occorre registrare nel 1300 la decisa presa di posizione di Bonifacio VIII. La sua bolla *Unam Sanctam* enuncia il principio, che, come vedremo successivamente, era già presente in qualche padre della chiesa, sebbene nel contesto della lotta contro le eresie: «fuori della chiesa non c'è salvezza»⁶². Oggi, alla luce della migliore comprensione del dogma che abbiamo avuto grazie ai

rimpiazzato, con la comunicazione al Papa, da parte del re di Spagna, che il suo rientro era stato causato da motivi di salute. Il *Bollettino dell'Ordine dei Minimi* 47 (1999) n. 1-4, ritorna sulla figura del religioso con uno studio di Fr. J. M. PRUNÉS, O.M., alle pp. 105-129, dal titolo «Bernard Boil primo delegado apostolico nel nuovo mondo. Datos, interrogantes y documentos olvidados».

⁶⁰ Per il riferimento a Trigautius cf. M. MESLIN, *Per una scienza ...*, cit., 33, dove si trova la sua citazione, al pari di quella di Trigautius. Notizie su Lafitau, missionario tra gli Irochesi, autore di *Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premeris temps* (Parigi 1924) sono reperibili in G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit., 328-331.

⁶¹ Cf. questa critica in G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit., 330-331.

⁶² Il testo in cui compare il celebre assioma «*extra ecclesiam nulla salus*» è il seguente: «Noi siamo obbligati, spinti dalla fede, a credere e a considerare una sola chiesa, santa, cattolica e questa stessa apostolica, e noi questa con fermezza crediamo e con semplicità confessiamo, al di fuori della quale non c'è salvezza, né remissione dei peccati...». La bolla riporta anche la teoria delle due spade, quella spirituale e quella temporale con la sottomissione di questa a quella e si chiude con l'affermazione: «E dichiariamo, affermiamo, stabiliamo che l'essere sottomessi al romano pontefice è, per ogni umana creatura, necessario per la salvezza» (BONIFACIO VIII, «Bolla "Unam sanctam", 18/11/1302, in H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitiomm et declarationum de*

successivi pronunciamenti del Magistero, possiamo affermare che tale assioma non esclude negli appartenenti alle altre religioni un riferimento alla chiesa, anzi lo presuppone in quanti con cuore sincero assecondano l'azione della Grazia, che agisce nell'intimo della coscienza individuale. Per questa ragione non esclude dalla salvezza tutti i non cattolici, come sembrerebbe a prima vista, ma rimanda implicitamente a un legame tra la loro ricerca di Dio e l'essere «ordinati» verso la stessa chiesa, che è una ed unica.

Gli sviluppi successivi, che come abbiamo visto, grazie all'opera dei missionari, contengono valutazioni positive sulle altre religioni, sono affiancati anche da valutazioni negative, che in sede teologica fanno ricorso al concetto della «falsa religione» o a quello dell'errore. L'argomento sulle religioni appare collegato a quello della tolleranza dell'errore. A questo riguardo in alcuni documenti magisteriali ancora nel 1800, si rinviene la dottrina che possono essere attribuiti diritti solo «al vero e all'onesto», tuttavia si ammette, al fine di evitare mali maggiori, la tolleranza anche verso ciò che «non è conforme a verità e giustizia» e verso la cosiddetta «libertà di coscienza»⁶³. Verso «la falsa religione» e «gli erranti» si esprime il Vaticano I, a fronte dei quali evidenzia la condizione di quanti, guidati dalla Grazia, che non abbandona nessuno, «hanno aderito alla verità cattolica»⁶⁴.

Se questo avviene per le chiese tradizionali, incluse quelle riformate, la valutazione delle religioni da parte del movimento storico-culturale del razionalismo e dell'illuminismo è piuttosto complessa. In sintesi si può affermare che la sopravvalutazione della ragione, della quale è frutto una nuova «religione naturale», fa sì che convivano queste convinzioni di fondo: le manifestazioni religiose sono originate dalla superstizione e dalla paura; esiste un'unica e assoluta religione fondata sulla ragione.

A partire da questa sintesi menzioneremo alcuni autori, scelti come esempi, che si sono occupati esplicitamente del problema. Sono gli illuministi, che hanno difeso soprattutto le pretese della ragione umana, ai quali sono accomunati spesso anche i razionalisti, alcuni dei quali sono menzionati sotto entrambe le accezioni. Schematicamente, possiamo fare i nomi degli autori aventi una tale concezione di base della religione, ricordando alcune aree geografiche e culturali. All'area dell'illuminismo francese appartengono tra gli altri: Rousseau, Diderot, D'Alambert, Voltaire; all'empirismo inglese: Locke e Hume, al razionalismo e all'idealismo tedesco, rispettivamente, Kant ed Hegel, oltre gli autori già citati nei capitoli precedenti. Contro di essi, altri muovendo dal nuovo clima culturale del romanticismo, hanno invece ricondotto l'esperienza religiosa alla globalità dell'uomo e hanno recuperato il valore del sentimento e dell'affettività.

rebus fidei et morum, edizione bilingue [a cura di P. HÜNERMANN], Dehoniane, Bologna 1995 493). Il commento informa che l'innegabile rigidità dottrinale qui presente fu già attenuata da Clemente V nel breve *Meruit* (1/2/1306), che la sua definizione ebbe conferma dal Laterano V, sessione 11, del 19/12/1516, ma che la definizione, che conclude la bolla sulla sottomissione da parte di ogni creatura umana al romano pontefice, «è da spiegare alla luce della dottrina antecedente e susseguente della chiesa» (ivi). Ritorniamo sul significato teologico più complessivo da attribuire alla chiesa in ordine alla salvezza, come era già in Tommaso d'Aquino, e come avverrà nel Concilio di Trento, nei testi relativi al desiderio implicito della chiesa (*votum implicitum*) e soprattutto in quelli del Vaticano II.

⁶³ «Non meno celebrata delle altre [libertà] è la cosiddetta libertà di coscienza; se la si prende nel senso che ognuno sia libero di onorare Dio o di non onorarlo, è confutata abbastanza dagli argomenti riportati sopra. Ma può avere anche questo significato, che l'uomo abbia nel civile consorzio diritto di compiere tutti i suoi doveri verso Dio senza impedimento alcuno. Questa libertà vera e degna dei figli di Dio, che mantiene alta la dignità dell'uomo, è più forte di qualunque violenza e ingiuria, e la chiesa la reclamò e l'ebbe carissima sempre. Siffatta libertà usarono con intrepida costanza gli apostoli. [La chiesa] senza attribuire diritti fuorché al vero e all'onesto, ella non vieta che per evitare un male più grande o conseguire e conservare un più gran bene il pubblico potere tolleri qualche cosa non conforme a verità e giustizia. Nella sua provvidenza Dio stesso, infinitamente buono e potente, lascia pure che ci siano mali nel mondo, o perché a beni maggiori non si chiuda la via, o perché non si apra a mali maggiori» (Leone XIII, «Libertatis praestantissimum», 20/6/1888, in H. DENZINGER, *Enchiridion* cit., 1123).

⁶⁴ «Il benignissimo Signore, infatti con la sua grazia, incita e aiuta gli erranti, perché possano giungere alla conoscenza della verità e conferma con essa quelli che ha fatto passare dalle tenebre alla luce meravigliosa, perché perseverino in questa luce, non abbandonando alcuno, se non è abbandonato (probabilmente il senso è «tranne chi si abbandona da solo»: «non deserans nisi deseratur» nostra annotazione). Per cui, non è affatto uguale la condizione di quelli che grazie al celeste dono della fede hanno aderito alla verità cattolica e di quelli che, guidati da opinioni umane, seguono una falsa religione» (CONCILIO VATICANO I, sessione III, *Costituzione sulla fede cattolica*, cap. III, citato da *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* [a cura di G. Alberico - G. L. Dossetti e a.], Dehoniane, Bologna Bologna 1991, 808).

5.6. Alcuni esempi di razionalismo illuminista

Abbiamo già accennato all'opera e all'intento di I. Kant⁶⁵ per ciò che riguarda la religione. La sua posizione non supera le premesse illuministe di una religione al di qua dell'effettiva comunicazione autonoma di Dio. L'opera *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793)⁶⁶ va intesa pertanto all'interno di queste premesse di metodo. Certamente ha il suo valore nell'additare l'importanza di conciliare la religione con le esigenze della ragione, nel senso che è un'ulteriore testimonianza del bisogno dell'animo umano della critica religiosa. E ciò proprio al fine di evitare superstizioni, esagerazioni e fanatismi, che sono invece tristemente noti dalla storia dell'umanità. Kant si applica anche a studiare le condizioni per le quali lo stesso cristianesimo si presenta non contro la ragione, ma in sintonia con essa. Nell'opera *La disputa delle facoltà* parla pertanto della «ragionevolezza» e «amabilità» del cristianesimo. Si propone di dimostrarne la dimensione antropocentrica, pur restando ancora nei limiti di un certo umanesimo di stampo razionalista. Non sempre però vi riesce, perché, come ha osservato il teologo evangelico Karl Barth, si possono individuare nella sua opera non poche smentite «quasi soprannaturalistiche» di questo suo particolare intento⁶⁷.

Kant comunque giustificava il suo progetto con l'argomento che nemmeno la religione si può sottrarre al tribunale della ragione, intendendo per «ragione» non quella complessa e macchinosa della sua teoria critica, ma la ragione comune, partecipata a tutti gli uomini. Tale ragione non annienta la religione, ma ne è per così dire il "veicolo" ed è uno strumento indispensabile perché questa non cada in forme deviate.

Le valutazioni sull'opera di Kant non sono concordi. Alcuni si soffermano soprattutto sulle conclusioni della *Critica della ragion pura* e gli rimproverano una pesante limitazione della ragione stessa rispetto all'accessibilità di Dio. Affermano che Kant ha spianato la strada al soggettivismo e al fideismo. Altri, al contrario, vedono nella sua opera un tentativo di immunizzazione della religione dalle malformazioni dovute all'intervento umano. Paul Ricoeur sottolinea la situazione di povertà della mente umana, e della conseguente esigenza di Dio che Kant avrebbe risvegliato, mettendosi decisamente contro le tradizionali pretese metafisiche⁶⁸. In tal modo ravvisa nella sua opera una sorta di preparazione di una «struttura di accoglimento» per la parola di Dio. A noi sembra che la filosofia di questo grande maestro raccolga l'eredità di molteplici e importanti segmenti di pensiero e di crescita culturale e spirituale. La sua opposizione al dato religioso come completamente indipendente dalla ragione ricorda gli sforzi dei pensatori greci e di Lucrezio, tesi a mantenere la religione a favore e non contro l'uomo. Anche questo è un dato dell'illuminismo, e lo ritroviamo anche in altri. Ma l'ammissione di questi meriti non nega, anzi ribadisce tutto il limite di una preclusione spesso preconcepita non solo rispetto agli aspetti devianti della religione, ma anche - e qui l'errore è davvero grave - rispetto alla rivelazione, liquidata come un sistema di dogmi e di verità espresse in maniera ancora primitiva.

A questo proposito ricordiamo che I. Kant, riassumeva il pensiero degli spiriti *illuminati* dell'epoca scrivendo apertamente ne *Il conflitto delle facoltà*:

«La religione non è il contenuto di certi dogmi, considerati come rivelazione divina (questa è la teologia), ma il contenuto di tutti i nostri doveri, considerati come comandi divini»⁶⁹.

⁶⁵Il filosofo tedesco Immanuel Kant (1724-1804) è meritatamente famoso. Qui basti aggiungere che ebbe il merito di accostare contemporaneamente studi di fisica, come la teoria newtoniana e studi di filosofia generale. Partendo dalla critica di Hume, che metteva in discussione uno dei cardini della metafisica tradizionale, cioè il principio di causalità, si applicò a cercare fondamenti della conoscenza che resistessero a qualsiasi ulteriore critica. Nacque così la sua *Critica della ragion pura* (1781, 1787). Con questa escludeva l'accessibilità a Dio per via razionale, accessibilità che recuperava nella *Critica della ragion pratica* (1788) attraverso la categoria etica dell'imperativo categorico, cioè quell'impulso innato a compiere il bene strettamente correlato alla libertà dell'uomo e all'immortalità dell'anima, da un lato, e all'esistenza di Dio all'altro.

⁶⁶ Ed. italiana presso Laterza, Bari, 1980.

⁶⁷ Cf. I. MANCINI, «Filosofia della religione», in «Concilium» 16 (1980/6) 127-135 [1061-1069]

⁶⁸ Così in M. NEUSCH, «Kant», in P. POUPARD (diretto da), *Grande dizionario delle religioni*, cit., 1082-1085.

⁶⁹ Citato in F. GRASSI, «La riduzione illuministico-liberale», in *Religione e scuola* 7 (1985) 317-320.

Uno dei più noti rappresentanti dell'illuminismo francese, ma che si può considerare **espressione dell'illuminista in genere è Voltaire**⁷⁰. L'autore, che in realtà si chiamava François Marie Arouet, ebbe una vita travagliata. In seguito alle sue vicende personali e grazie all'incontro con i maggiori rappresentanti della cultura del tempo, maturò le sue idee sulla religione, contrassegnate da tolleranza e rispetto da un lato e da intransigenza e critica feroce dall'altro. La sua opera *Dizionario filosofico* costituisce una sorta di prontuario delle sue concezioni soprattutto in materia religiosa. In esso rivisita i classici e ne tenta una attualizzazione in chiave moderna. Così, ad esempio **la voce ateismo**, inizia con queste parole:

«Un tempo chiunque avesse un segreto in qualche parte correva il rischio di passare per stregone; ogni nuova setta era accusata di sgozzare bambini nei propri misteri; e ogni filosofo che si allontanava dal gergo della scuola era accusato di ateismo dai fanatici e dai furfanti, e condannato dagli sciocchi»⁷¹.

A Voltaire **non mancano di certo gli esempi storici**, alcuni dei quali a noi già noti:

«Anassagora osa sostenere che il sole non è guidato da Apollo su una quadriga; lo si chiama ateo, ed è costretto a fuggire. Aristotele è accusato di ateismo da un sacerdote; e non potendo far punire il suo accusatore, si ritira a Calcide. Ma la morte di Socrate è quanto la storia della Grecia ha di più odioso»⁷².

Il filosofo francese fa riferimento a successivi esempi storici:

«Non appena l'imperatore Federico II ha motivi di lite con i papi, lo si accusa di essere ateo. [...] Il nostro gran cancelliere dell'Hospital si dichiara contro le persecuzioni? Lo si accusa subito di ateismo, *Homo doctus, sed vere atheos*. [...] Il gesuita Hardouin [...] accusa di ateismo, nel suo libro *Athei detecti*, i Descartes, gli Arnauld, i Pascal, i Nicole, i Malebranche...»⁷³.

Ma che cos'è dunque l'ateismo, se è così facile essere tacciati di tale misfatto? Voltaire indica l'ateismo pratico di uomini di potere e quello ritenuto tale degli uomini di scienza, dicendo di questi ultimi:

«Gli atei sono nella maggior parte dei casi degli studiosi audaci e smarriti che ragionano male, e che, non potendo comprendere la creazione, l'origine del male, e altre difficoltà, fanno ricorso all'ipotesi dell'eternità delle cose e della necessità»⁷⁴.

In **un'ulteriore edizione del suo *Dizionario***, il filosofo attacca a fondo **«gli uomini ingrassati con i nostri averi»** che vorrebbero far credere ad alcune **assurdità, riscontrate nella Bibbia** (che ovviamente non conosceva ancora la critica storico-letteraria), per chiudere anche lui con un brano che ricorda la critica di Senofane di Colofone e di Lucrezio:

«Queste inconcepibili sciocchezze sollevano gli spiriti deboli e temerari quanto quelli fermi e saggi. Dicono: "Se i nostri maestri ci dipingono Dio come il più insensato e barbaro di tutti gli esseri, non c'è dunque alcun Dio"; **ma dovrebbero dire: "I nostri maestri attribuiscono a Dio le loro assurdità e i loro furori, dunque Dio è il contrario di ciò che essi annunciano**, Dio è tanto saggio e buono quanto essi lo dicono pazzo e malvagio". Così argomentano i saggi. Ma se un fanatico li sente, li denuncia a un magistrato servo di preti; e quell'aguzzino li fa bruciare a fuoco lento credendo di vendicare e imitare la maestà divina che oltraggia»⁷⁵.

In tutto traspare una **critica religiosa veemente. Ma c'è anche una legittima denuncia** di tutti gli abusi contro quanti miravano più a una purificazione dell'idea di Dio che a una sua negazione. Il filosofo francese muove

⁷⁰ **Voltaire** (1694-1778) fu uno dei maggiori rappresentanti della cultura del settecento francese. Fu letterato, filosofo e storico, ma conobbe anche il carcere e l'esilio. In Inghilterra venne a contatto con la filosofia di Locke (sostenitore dell'empirismo, cioè del ruolo centrale dell'esperienza per conoscere la verità). Conobbe anche le teorie di Newton e sviluppò le sue idee sulla tolleranza politica e religiosa. Le espresse nelle *Lettere sugli Inglesi*, meritandosi una condanna, da aggiungere alle altre. La sua riabilitazione passò attraverso la sua elezione all'Académie Française e la celebrità che conquistò anche al di fuori della Francia. Dalla sua sede adottiva di Ginevra (1755), dove scrisse *Candido* (romanzo filosofico che attaccava l'ottimismo del filosofo Leibniz), condusse una lotta implacabile contro ciò che ritenne superstizione e fanatismo, sempre sostenendo la necessità di una religione naturale, basata sulla ragione. Da qui nacque il progetto del suo *Dizionario filosofico* (1764).

⁷¹ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Newton, Roma 1991, 31.

⁷² *Ivi*.

⁷³ *Ivi*, 31-32.34.

⁷⁴ *Ivi* 36.

⁷⁵ *Ivi*, 37.

dall'idea tipicamente illuminista che la religione non può essere altro che il culto del Dio supremo, creatore e remuneratore, così come è stato ritenuto «fra tutti i saggi, in Asia, in Europa e in Africa» ed è stato praticato dal primitivo cristianesimo. Tale religione non ha niente a che vedere - sostiene - con le formulazioni di miti o di dogmi e con le diverse organizzazioni religiose ed ecclesiastiche che gli uomini e non Dio hanno imposto, sfruttando il sentimento religioso di tutti⁷⁶.

Non sono pochi gli illuministi che ammettono la realtà di Dio, della creazione e dell'anima, confluendo in quelli che per ragioni didattiche sono stati chiamati *deisti*, come vedremo meglio in seguito. Tutti però, insieme con quanti sono stati chiamati anche razionalisti e che in qualche caso rifiutano espressamente qualsiasi concetto di Dio, sono convinti che la religione sia inadeguata a rispondere ai bisogni di affrancamento e di progresso della soggettività dell'uomo. Anzi ritengono che le forme tradizionali di religione non possano possedere carattere né oggettivo, né universale. Si esclude anche che possano contribuire alla realizzazione degli ideali libertari ed egualitari della società illuminata, perché si basano su rapporti di sudditanza, che negano per principio il valore supremo della libertà dell'individuo.

Una base illuminista contraddistingue anche **G. E. Lessing**⁷⁷. Si tratta di un autore che ha una notevole importanza per la concezione della religione e del suo rapporto con la storia universale. La sua opera specifica sull'argomento è *L'educazione divina dell'umanità*, nella quale egli rivaluta le molteplici e imperfette espressioni religiose, come immagini inadeguate delle verità eterne, ritenendo che l'essenza di queste costituisca un'unica religione. Lessing vede nelle tante religioni un movimento evolutivo verso forme sempre più razionali e considera come punto d'arrivo la «religio naturalis». In questo modo dimostra la sua dipendenza dall'illuminismo, anche se è capace di cogliere un disegno superiore, provvidenziale, nelle differenti tipologie religiose, evidenziando i loro aspetti positivi.

5.7. La rivincita dell'elemento non razionale dell'uomo

Di contro, ci sono altri autori che rivalutano l'elemento "non razionale" della religione, in quanto non dedotto, né deducibile dalla sfera puramente conoscitiva e critica dell'uomo. Tra questi ne ricordiamo tre: Herder, Constant e Schleiermacher.

J. C. Herder⁷⁸. Anche per quest'autore, l'evoluzione storica costituisce un'educazione progressiva del genere umano, come per Lessing. Ciò avviene attraverso le forme culturali della lingua, dell'arte e della poesia, mezzi con i quali l'umanità è stata educata a recepire il Divino. Il sentimento religioso, che non è propriamente irrazionale, è tuttavia un mezzo di conoscenza della realtà, che è la vita nelle sue molteplici manifestazioni. Di conseguenza, la conoscenza del fenomeno religioso non può essere raggiunta dalla fredda razionalità, ma solo dalla percezione, dall'intuizione. Si può conoscere scientificamente il sacro, dice Herder, solo partendo dall'individuale e dal particolare.

⁷⁶ Cf. voce «Religione», soprattutto la IV questione, (*ivi*, 255-261).

⁷⁷ **Gotthold Ephraïm Lessing** (1729-1781) fu una personalità poliedrica del mondo tedesco e coltivò filosofia, letteratura e teatro. È noto come uno dei più importanti esponenti dell'illuminismo in Germania. Scrisse anche sull'estetica, segnando una svolta nelle ricerche in questo senso. L'opera che a noi maggiormente interessa, *L'educazione del genere umano*, è del 1780.

⁷⁸ **Johann Gottfried von Herder** (1744-1803), scrittore e filosofo tedesco, è noto come l'iniziatore dello *Sturm und Drang* (letteralmente, *tempesta e assalto*, dal nome di un dramma composto da F. M. Klinger nel 1777). Questo movimento preromantico si sviluppò in Germania tra il 1760 e il 1785 e influì in maniera determinante sulla cultura e e sull'arte del tempo. Herder mosse dalla filosofia attaccando la concezione della conoscenza di Kant. Contro quell'impostazione, che sdoppiava la ragione teorica da quella pratica, la natura dallo spirito, l'autore difese strenuamente l'unità del reale con l'opera *Metacritica alla critica della ragion pura* del 1799. Diede anche impulso agli studi sulle lingue nazionali e compì ricerche storico-critiche tanto sulla Genesi che sui Vangeli. La sua concezione della religione è espressa in *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791) e in *Lettere riguardanti lo studio della teologia* (1780).

B. Constant⁷⁹. L'autore parte dall'idea che il sentimento religioso è principio creatore e dinamico della religione, e questa è elemento costitutivo dell'uomo, anche se le sue manifestazioni storiche sono diverse e molteplici. Con questa tesi di fondo, Constant può affermare che l'uomo è per sua natura «religiosus», oltre che «politicus». L'attività creatrice del sentimento religioso dà luogo a formulazioni di dogmi sempre nuovi, andando dal politeismo al monoteismo. L'autore ipotizza un progresso della stessa rivelazione, la quale si realizza procedendo di pari passo con il progresso culturale dell'uomo. Secondo Constant, se il cristianesimo appare la forma migliore della religione, è solo perché al presente è quella più progredita. Ma anche il teismo è ritenuto suscettibile di progresso e di superamento. Con queste sue idee, Constant riesce a motivare la tolleranza e la difesa della libertà religiosa, ma rischia di cadere, come si sarà notato, nel relativismo religioso, se non proprio nell'indifferenza nei confronti della religione. Nondimeno può effettuare un tentativo sistematico di storia comparata delle religioni.

F. Schleiermacher⁸⁰. Punto di partenza è in questo autore il problema di come poter parlare della religione all'uomo moderno, che la disprezza. Nei suoi *Discorsi sulla religione*, egli afferma che il principio della religione è nella stessa coscienza umana: non è un elemento organizzatore del cosmo (contro l'interpretazione metafisica) e nemmeno un principio morale (contro la riduzione della religione ad etica). È piuttosto sentimento e intuizione (*Gefühl*) che attinge con stupore l'infinito. Alla base c'è un principio gnoseologico originale: la conoscenza avviene per una fondamentale capacità del finito a cogliere la presenza dell'infinito. La religione è pertanto stupore e trasalimento di fronte ad esso.

Con ciò sembra si possa chiudere il cerchio di questo capitolo, in cui abbiamo analizzato i tratti fondamentali della critica religiosa nell'alveo del pensiero occidentale, dalle origini conosciute fino al romanticismo. Possiamo ancora annotare il carattere antropologico della religione più volte emerso. Il valore dell'uomo appare evidente sia per la critica, condotta proprio a partire dalla ragionevolezza, oltre che dalla ragione umana, sia per la stessa concezione della religione, che di volta in volta ha come base di partenza o la razionalità oppure il sentimento, oppure la complessità umana. Per noi è ulteriore motivo di conferma della nostra scelta a favore di una *scienza delle religioni*, piuttosto che di una *storia delle religioni*, data l'impostazione di fondo della materia come una disciplina che non è semplice comparazione ragionata e cronologica delle manifestazioni religiose, ma scienza che tocca alcuni fondamentali problemi dell'uomo relativamente al suo innegabile bisogno religioso.

Il nostro *excursus* ha messo infatti in evidenza che gli aspetti antropologici non sono separabili dalla religione. Perché questa possa avere una sua credibilità, in nome della critica religiosa, legittima e doverosa, deve far ricorso a una nozione di Dio non desunta né desumibile dal pensato umano. Ma deve contemporaneamente mostrarne la rilevanza esistenziale (che non contraddice le più profonde aspirazioni umane) e la non assurdità su un piano più generale. Deve inoltre essere compatibile con l'esperienza universale dell'uomo che non rinnega, ma integra ciò che gli viene dalla sua innata sensibilità e dalla percezione del cosmo. Una tale complementarità di elementi, pur molto diversificati tra loro, rende ancora sostenibile il valore della religione come realtà di mediazione tra l'umano e ciò che lo trascende. Più problematica è invece la posizione di chi vuole limitare l'orizzonte della trascendenza al puro e semplice dato intramondano. Quando la religione viene ridotta a pura attività conoscitiva, sebbene di ordine superiore, come nell'illuminismo, e quando la trascendenza è negata per motivi di principio, la critica eccede il suo ambito e la sua competenza. Assurge a un valore metafisico, mentre nega una tale pretesa ad ogni altra realtà, inclusa quella contemplata dalla religione. Le ragioni possono essere tante e possono venire da molteplici approcci. Esamineremo i più importanti nei capitoli successivi.

⁷⁹ **Henri Benjamin Constant de Rebecque** (1767-1830) è conosciuto come scrittore francese. Pubblicò anche opere a sfondo politico e storico. Interessante è la sua analisi sul tema *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione* (1813). Per ciò che ci riguarda scrisse anche *Della religione* (1824-1831).

⁸⁰ **Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher** (1769-1834) fu uno degli spiriti più aperti del protestantesimo tedesco della sua epoca. Seppe unire filosofia e teologia ed espresse nelle sue opere la reazione all'illuminismo razionalista, ricorrendo ai temi profondi del romanticismo. Mise al centro della sua ricerca la religione, scrivendo esplicitamente su di essa nei *Discorsi sulla religione* (1799).