

UNITÀ DIDATTICA 5. La realtà umana “assediata” da Qualcosa che permane

Capitolo 7°

Approcci dalle Scienze umane e intuizioni del limite

7.1. L'approccio fenomenologico

L'approccio fenomenologico alla religione è apparso più volte quello per il quale propendiamo maggiormente anche noi, perché ci sembra il più corretto. Il suo concetto deriva direttamente dalla *fenomenologia*, metodo che in filosofia fu introdotto da E. Husserl¹.

L'applicazione sistematica alla scienza delle religioni fatta da G. van der Leeuw², è da lui stesso riassunta così:

«Quel che la scienza delle religioni chiama *oggetto* della religione, è il soggetto della religione stessa. L'uomo religioso considera sempre primario, fondamentale, determinante, ciò di cui tratta la sua religione; soltanto la riflessione lo prende per oggetto dell'esperienza vissuta che essa considera. Nella religione, Dio agisce nei riguardi degli uomini; la scienza invece conosce soltanto l'azione dell'uomo rispetto a Dio»³.

Infatti:

«Quando diciamo che Dio è l'oggetto dell'esperienza religiosa vissuta, dobbiamo tener presente che Dio è spesso una nozione assai poco precisa; molte volte questa nozione non si identifica affatto con quel che abitualmente intendiamo per Dio»⁴.

Ci viene in aiuto l'esperienza religiosa, contraddistinta così da qualunque altra:

¹ Edmund Husserl (1859-1938), filosofo tedesco, è riconosciuto come il maestro indiscusso della fenomenologia, un metodo filosofico particolare, che analizza l'essenza (*noema*) delle cose a partire dall'esperienza della coscienza trascendentale, e al seguito della *messa tra parentesi (epoché)* di ciò che riguarda le condizioni fisiche empiriche e psichiche tanto dell'oggetto intuito che del soggetto intuente. Per l'applicabilità da essa dimostrata nei più disparati campi dell'esperienza umana, la fenomenologia ha avuto notevoli influssi anche al di fuori della filosofia, come ad esempio nella psichiatria e nella psicologia, oltre che, come è ovvio, nella religione. Tra le opere di Husserl sono note: *Ricerche logiche* (1901), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (I volume, 1913, II e III volume, postumi, 1952), *Meditazioni cartesiane* (1931).

² Gerardus van der Leeuw, è noto come storico delle religioni e antropologo olandese (1890-1950). Ha saputo unire l'applicazione del metodo fenomenologico dello studio delle religioni alle ricerche sui popoli primitivi. L'opera fondamentale è *La fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975. L'edizione originale risale al 1956.

³ *Ivi*, pag. 2, § 1.

⁴ *Ivi*.

«L'esperienza religiosa vissuta **si riferisce a qualche cosa**: in molti casi è impossibile dire più di questo, e perché l'uomo possa attribuire a questo *qualche cosa* un qualsiasi predicato, è necessario che venga **costretto a rappresentarselo come qualche cosa di diverso**»⁵.

Sono queste le premesse dalle quali si deve sempre partire, per arrivare alla religione come fenomeno che, come abbiamo già rilevato, inizia e prosegue con lo *stupore*:

«Sull'oggetto della religione quindi si potrà dire anzi tutto questo: è **qualche cosa di diverso, che sorprende**»⁶.

Nella parte centrale del suo voluminoso studio, intitolato significativamente *la relazione tra oggetto e soggetto*, chiarisce:

«Ogni esteriore posa su di un interiore; reciprocamente, **non c'è interiore senza esteriore**; se esistesse, non si mostrerebbe. Una pietra sacra, un dio, un sacramento, sono sperimentati, vissuti, come il timore, l'amore, la devozione. Infatti, in ambedue i casi, si tratta per noi di qualche cosa che si mostra, si manifesta mediante segni»⁷.

Tutto ciò giustifica l'affermazione che la religione *istituzionale* non si deve contrapporre a quella personale, perché quella istituzionale e culturale riflette pur sempre un'esperienza vissuta ed è correlata a questa.

Da parte nostra, **aggiungiamo che è pur sempre necessaria la critica religiosa, intesa come salvaguardia della purezza della religione stessa e delle legittime pretese dell'Ulteriorità**. Infatti,

1) quando la ragione ritiene di poter scandagliare la religione in tutta la sua estensione e profondità, depaupera la religione del rapporto con il suo *Referente* ultimo e quindi della fede, in questa maniera elimina la religione;

2) quando la fede rifiuta in maniera pregiudiziale e per principio qualsiasi dialogo con la ragione, si espone al fanatismo e al rischio di giustificare qualsiasi atrocità ed assurdità, rende così la religione contraria non solo all'uomo ma alla sua intrinseca umanità.

Riteniamo che ciò valga **anche nel caso in cui la religione nasca dalla pretesa di qualcuno di essere detentore di una precisa rivelazione**. Non sempre e non in ogni caso chi si presenta come illuminato, mandato o ispirato da qualche divinità, ha a che fare con la religione. Può essere che sia solo condizionato da qualche irrefrenabile impulso della sua psiche, che potrebbe portarlo, **come talora succede, a predicare la violenza, la sottomissione degli altri, il loro sterminio o il suicidio di massa**.

Le condizioni di base, il contesto, il valore del "messaggio" hanno la loro importanza per la credibilità di quanto viene asserito. Anche in questo caso il dialogo del "fenomeno religioso" con l'elemento "razionale" dell'uomo, pur nel rispetto delle reciproche competenze, è della massima importanza. Solo la loro circolarità può condurre al giudizio di plausibilità, che non giudica la fede, ma verifica le condizioni per le quali essa possa darsi come tale.

Di per sé **neanche il profeta si sottrae a questa circolarità tra l'esperienza religiosa e la sua plausibilità**. Al contrario, come la storia delle religioni dimostra, proprio i profeti sono quelli che relativizzano i formalismi legati al culto e gli atti contrari alle esigenze della giustizia. Così facendo, devono tuttavia relativizzare l'*oggetto* religioso grazie alla loro **percezione soggettiva della religione**. **Possono farlo? Sembra che in alcuni casi debbano farlo**, in nome della stessa religione, visto che soprattutto essa si presta ad essere inquinata, deviata e strumentalizzata. E nel caso

⁵ *Ivi.*

⁶ *Ivi.*

⁷ *Ivi*, 357.

anche la profezia scadesse in forme aberranti? Vuol dire che essa non è veramente tale. D'altro canto, il ricorso all'esperienza personale e diretta non può nascere da un atto di arbitrio, o da una religione individualistica, ma solo da un collegamento storico e comunitario nello stesso tempo. In altre parole, il profeta si rapporta alla religione *degli* altri: di chi lo ha preceduto e di chi condivide o condividerà il suo stesso credo. Su questa strada, si potrà scoprire come **l'autentica profezia, in una maniera o in un'altra, si colleghi a ciò che noi chiamiamo antropologia.** Vale a dire: riafferma sempre il valore della religione a favore dell'uomo, ne vede la finalità ultima nella salvezza e non nella rovina dell'uomo. Anche quando minaccia, il profeta mira a correggere. Quando denuncia la vanità di culti divenuti ipocriti, dimostra di saper attingere *l'Ulteriorità*, anche al di là della religione medesima, riferendosi direttamente al suo *Referente*, ben oltre i suoi rivestimenti e travisamenti umani. Proprio per questo alla fine la trascendenza appare come il *Trascendente* e si mostra a favore dell'uomo e non contro di lui.

Un tassello importante per fenomenologia della religione è l'opera di **Max Scheler**⁸, che mette al primo posto l'esperienza diretta della religione come esperienza di Dio, anche per poterne parlare in maniera riflessiva. Nell'opera, che molto espressivamente s'intitola *Dell'eterno nell'uomo*⁹, l'autore asseriva che la fenomenologia religiosa deve studiare l'atto religioso nel suo carattere peculiare, cioè nell'intenzionalità con cui **il soggetto entra in rapporto con il trascendente.** La "comprensione" presuppone una comunione di essenza con l'oggetto, tanto da essere testimonianza e non solo classificazione tipologica di caratteri comuni alle religioni (sacrificio, rito, ecc.). Per Scheler **l'oggetto diventa parte del soggetto, entra nella sua storia.**

In questo contesto, tra coloro che affermano **l'indispensabilità dell'esperienza diretta e vissuta**, è da menzionare **R. Otto**¹⁰. L'autore chiama il *Referente* della religione **Numinoso** (dal latino *numen*, divinità). **Lo collega al senso dell'arcano e del sacro** e avverte che esso non si può definire razionalmente. Possiamo tuttavia coglierne l'attività nell'esperienza umana secondo tre aspetti: a) come «*mysterium tremendum*» (in riferimento alla percezione del divino come inaccessibile e misterioso); b) come «*mysterium fascinans*» (in rapporto all'attrazione esercitata dalla bontà e benevolenza del divino); c) come «*mysterium augustum*» (in relazione alla presa di coscienza che l'uomo ha dell'uomo come inadeguato e persino non-valore dinanzi a Dio). Per Otto si perviene ad un'esperienza così complessa e così intensa che è unica nel suo genere, in quanto avvertenza di essere di fronte al *numinoso*. Chi non ha conosciuto simili momenti è invitato dall'autore, fin dall'introduzione del suo studio, a non leggere oltre. L'esperienza religiosa è pertanto autoreferenziale ed insostituibile. Chi vuole "capirla" e quindi descriverla, non può ricorrere ad esperienze similari, nemmeno per tentare delle analogie.

Ci sembra una posizione esemplare per l'insostituibilità dell'esperienza, per le caratteristiche con le quali il mistero numinoso si annuncia e per la sottolineatura della tipicità del religioso.

⁸ **Max Scheler**, (1874-1928) fu un filosofo tedesco che partì dalla fenomenologia di E. Husserl, per applicare il metodo analitico alla logica e all'etica. Collocò i valori (sensibili, vitali, spirituali e religiosi) in forma gerarchica. Pubblicò, oltre all'opera citata sul sentimento religioso, *Il metodo trascendentale e il metodo psicologico* (1900) ed *Essenza e forme della simpatia* (1923).

⁹ L'opera originale era *Vom Ewigen im Menschen*, del 1926.

¹⁰ **Rudolf Otto** (1869-1937) si può definire filosofo e teologo tedesco. La sua analisi della religione come realtà specifica si trova nell'opera fondamentale *Il sacro* (1917). Del fenomeno religioso l'autore ha pensato di individuare l'origine in un'esperienza che va al di là del *razionale* e che è indicata con la categoria del *numinoso* (da *numen*, divino). Si tratta di un'esperienza autonoma da ogni altra esperienza spirituale. L'opera originale portava il titolo *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917, Monaco 1963, trad. it. presso Feltrinelli, Milano.

Per gli sviluppi della fenomenologia della religione riveste un'importanza particolare l'opera di **Mircea Eliade**, che tuttavia già nel titolo, più che come fenomenologia, si presenta come *Trattato di storia delle religioni*¹¹. Per l'autore i vari e molteplici fenomeni religiosi, manifestati dagli uomini e dai popoli e studiati scientificamente, sono da situare nel comportamento globale dell'uomo. **La religione va considerata secondo la sua natura e solo così potrà essere compresa.** Osservarla sotto altre angolazioni anche scientificamente più minuziose e accurate, trascurando la sua realtà, sarebbe come pretendere di capire che cos'è un elefante studiando al microscopio le sue cellule. Eliade pertanto conclude:

«Così, un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. **Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, la psicologia, l'economia, la linguistica, l'arte, ecc., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il *quid* unico e irripetibile che contiene: il suo carattere sacro**»¹².

L'autore intende partire proprio dal sacro, ma badando ai contesti vitali nei quali è vissuto come esperienza reale nelle *ierofanie*, che sono, etimologicamente parlando, le manifestazioni del divino e hanno il valore di **unificare l'esistenza umana con il cosmo colto come realtà di base indiscutibile e indubitabile.** Le ierofanie sono raggruppate pertanto a diversi livelli cosmici. **Riguardano** innanzi tutto **il cielo**, con gli dei che vi dimorano, i rispettivi simboli e riti («il sacro celeste») e tutto ciò che si riferisce al sole alla luna. Seguono **le ierofanie delle acque** e del loro simbolismo, **e successivamente quelle della terra**, collegate alle pietre sacre, alla madre terra e alla vegetazione e alla fecondità, fino ad arrivare alle ierofanie collegate allo spazio e al tempo. In questo modo Eliade coglie nelle varie espressioni del sacro anche la sua multiforme dimensione salvifica, analizzando come la sua comunicazione all'uomo abbia per scopo un intervento benefico nei suoi confronti. Infatti sebbene non manchi l'aspetto conoscitivo legato alle ierofanie, l'autore precisa:

«Tutte queste rivelazioni di carattere metafisico (origine del genere umano, storia sacra della divinità e degli antenati, metamorfosi, significato dei simboli, nomi segreti, ecc.), fatte entro la cornice delle cerimonie di iniziazione, non mirano esclusivamente a soddisfare la sete di conoscere del neofita, ma si propongono anzitutto di fortificare la sua esistenza totale, promuovere la continuità della vita e dell'abbondanza, assicurare un destino migliore dopo la morte, ecc.»¹³.

Il legame tra le diverse componenti della vita umana in riferimento al sacro è innegabile:

«Dimostra lo **stretto legame fra la teofania** (dato che nel rituale iniziatico si rivela la vera natura e il vero nome della divinità), **la soteriologia** (poiché la cerimonia iniziatica, per elementare che sia, garantisce la salvezza del neofita) **e la metafisica** (rivelazioni intorno al principio e all'origine dell'Universo, l'origine del genere umano, ecc.). Ma **al centro** della cerimonia segreta sta **la divinità uranica**, la stessa divinità che un tempo ha fatto l'universo, ha creato l'uomo ed è discesa sulla terra per instaurare la civiltà e i riti iniziatici»¹⁴.

La morfologia del sacro appare pertanto a **Eliade prevalentemente nella sua funzione salvifica, si da essere una vera soteriologia**¹⁵, come dimostrano non pochi esempi da lui addotti. Uno di questi è costituito **dall'albero cosmico**, che è legato all'idea della vita partecipata all'uomo e che si rinviene frequentemente in ogni tipo di religione. I frutti, le foglie, i semi e lo stesso tronco sono nelle diverse religioni espressioni e veicoli di salvezza, di guarigione, di fecondità e di

¹¹ **Mircea Eliade** (1907-1987) è uno storico delle religioni contemporaneo di nazionalità rumena. È noto per i suoi studi sul misticismo indù. Tra le sue opere sono notevoli *Tecniche dello yoga* (1948), *Il mito dell'eterno ritorno* (1949) e il già citato *Trattato di storia delle religioni* (1949), la cui edizione originale *Traité d'Histoire des Religions*, Parigi 1964, è nota in Italia per la traduzione presso Einaudi, Torino.

¹² M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1976, 1.

¹³ *Ivi*, 63.

¹⁴ *Ivi*, 64.

¹⁵ Termine proveniente dal greco *sotér*, salvatore.

immortalità. Eliade riferisce abbondantemente su questa diffusa simbologia nel mondo delle religioni, che spesso presentano l'albero in maniera a noi prospetticamente rovesciato. L'albero affonda le sue radici nel cielo e si protende con i suoi rami, le sue foglie e i suoi frutti verso la terra, cioè verso gli uomini. Così è dell'albero eterno, «le cui radici vanno in alto e i rami in basso, è il puro, il Brahman, ciò che chiamiamo la Non-Morte»¹⁶.

L'albero cosmico, spesso rovesciato, unitamente all'albero della vita, è un archetipo religioso. Gli esempi sono molti e vanno dall'albero capovolto della dottrina esoterica ebraica¹⁷ a quello della tradizione islamica dell'«Albero della felicità», con le radici piantate fino all'ultimo cielo e i rami estesi sulla terra; dall'albero della vita nella Bibbia (Genesi ed Apocalisse) alla pianta capace di dare l'immortalità nei miti sumeri, dall'albero della croce della liturgia cristiana a tutte le forme in cui l'albero compare nelle religioni nordiche.

Tutto ciò dimostra che la religione cerca di mediare la salvezza attraverso simboli e miti attinti dal mondo nel quale l'uomo vive, ma che sono investiti di una forza e di un potere che trascende il loro valore di partenza. La fenomenologia di Eliade ha, in conclusione, tratti avvincenti ed evidenzia l'interessante ed affascinante rapporto esistente tra cosmo e dimensione trascendente. Contiene, tuttavia, un aspetto che, se esasperato, risulta discutibile: l'identificazione tra sacro e profano, fino a dire che solo il sacro è reale, mentre il profano non è che illusione.

Noi siamo del parere che sacro e profano sono pur sempre funzioni della religione. Ci sembra che si possano considerare reciprocamente compenetrati tra loro, ma non identici, al punto di ritenere inesistente ciò che è chiamato "profano". È vero, per un animo religioso tutto nasce, si evolve e si consuma nell'esperienza della *Realtà ultima*, e tuttavia occorre verificare quali spazi di libertà restino effettivamente a disposizione dell'uomo. Se non esiste la libertà, avviene di fatto una svalutazione della storia a vantaggio di una visione non più sacra ma sacrale, nella quale tempo ed eventi non sono possibili, né lineari. Restano sovrastati dal destino, come nel caso della mitologia greca o al più si arriva a pensare agli uomini e agli eventi come a moti circolari di un eterno ritorno.

Se una concezione simile affiora in molte religioni legate al mondo rurale e ai suoi ritmi, l'opposto avviene nella religione giudaico-cristiana, e in genere nelle religioni legate al nomadismo. Qui si riconosce il pieno valore del tempo e quindi della storia (attraverso l'idea teologica dell'escatologia). Ciò non vanifica il sacro, ma lo ricupera in un processo di linearità. A queste conclusioni si perviene non solo per via analitica, ma anche facendo un raffronto tra tipologie religiose differenti, che sono il frutto di una serie di studi condotti, contemporaneamente agli autori citati, da quanti hanno cercato di presentarli in maniera più sistematica, con il metodo della comparazione.

7.2. L'approccio della comparazione dei fenomeni umani

Accanto al metodo storico-fenomenologico e agli altri approcci alla religione sono da ricordare gli studi di *etimologia* comparata, che unitamente a quelli di *etnologia*¹⁸, hanno portato, già verso la seconda metà del 1800, alla scoperta della parentela tra le lingue indo-europee e l'origine

¹⁶ Il riferimento è a ciò che si trova nei libri dei Veda, come questo testo tratto da *Katha-Upanisad* (VI,1) citato da M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, cit. 282.

¹⁷ Cf. *ivi*, 284.

¹⁸ L'*etimologia* è la scienza che studia l'origine e la derivazione delle parole; l'*etnologia* è invece la scienza che inizialmente studiava le razze umane; oggi indica la disciplina che studia le società primitive nelle loro relazioni sociali e culturali. Risulta così più vicina alla storia, anziché all'antropologia, divenuta una disciplina biologica.

comune del sanscrito e del greco. Le somiglianze, che gli studiosi di etimologia avevano riscontrato, fecero affacciare l'idea di una **derivazione comune di tutte le lingue dell'area**, anche se apparve subito molto problematico determinare le modalità e il tempo in cui ciò fosse avvenuto. Da questi studi si passò ben presto ad un progetto di comparazione delle diverse mitologie dei ceppi linguistici in questione, per coglierne le somiglianze e individuare le radici comuni tanto ai miti che alle parole ad essi collegate.

Una *Mitologia comparata* era stata redatta nel 1856 dal **Max Müller** e muoveva **dall'idea che inizialmente esisteva una religione comune a tutti i popoli ariani**. Sorprendentemente comuni apparivano infatti sia alcuni basilari elementi di linguaggio idiomático sia altri dati di mitologia. Sembrava si potesse dar ragione al motto allora in voga: **«nomina fiunt numina» (i nomi diventano dei)**. Così, ad esempio, *Zeus* (greco) è *Juppiter* (romano), *Varuna* (indiano) è *Ahura-Mazda* (iraniano), *Thor* (scandinavo), *Dyauspitar* (sanscrito). Insomma se *Zeus pater* (genitivo *Diòs*) è uguale a *Juppiter*, all'origine della parola si poteva ravvisare l'idea dello splendore, del cielo luminoso, espressa da *dios, deus*. Lo studioso, alle cui fatiche si deve anche la monumentale storia delle religioni orientali¹⁹, motivò il suo già citato **concetto di enoteismo come concezione di base, seppure ancora vaga, dalla quale si sarebbero evolute sia forme di monoteismo che di politeismo**. In ogni caso, pur criticando il concetto di una rivelazione primitiva, evidenziò come le diverse religioni conservino idee religiose che le accomunano.

È vero ci sono somiglianze e parentele con dati linguistici, ma ad altri questi sembrano essere stati forzati partendo dal valore eccessivo attribuito agli studi linguistici²⁰.

Ma non si sono rivelate come risolutive le teorie evoluzioniste già accennate sul politeismo-monoteismo. Affacciatesi prepotentemente tra la fine del 1800 e gli inizi del 1900, queste sconfinarono dall'evoluzione della specie umana all'evoluzione della religione, ipotizzando poi un'evoluzione della religione da quelle «primitive» a quelle «superiori», attraverso stadi ricostruiti più o meno arbitrariamente²¹.

L'intento, di solito non dichiarato, era dimostrare l'inconsistenza metafisica di ciò che le religioni credono, accomunandole tutte sotto l'egida delle credenze frutto dell'affabulazione umana. Tali pregiudizi sono evidenziati e superati solo più tardi, quando qualcuno, come **Pinard**

¹⁹ La sua opera a riguardo è intitolata *Sacred Books of the East*.

²⁰ L'impianto teorico sottostante alle ricerche religiose di tipo linguistico comparativo è stato completamente criticato da Giovanni Semerano. Lo studioso, autore di una monumentale opera dal titolo *Le origini della cultura europea*, edita da Olschki, ritiene del tutto infondata la teoria dell'indo-europeo, avente come base linguistica il sanscrito e all'origine delle maggior parte delle lingue mediterranee ed europee. In alternativa, collegandosi agli esiti di più recenti ricerche, Semerano mostra come l'accadico-sumero sia stato già nel 2300 a.C. la lingua maggiormente diffusa. Il suo predominio si era imposto attraverso le conquiste di grandi sovrani, come il re Sargon, gli scambi commerciali e i grandi viaggi, estendendosi all'intero Mediterraneo, per giungere successivamente fino agli Sciti del Mar Nero, alla Russia, oltre che all'Europa centrale, arrivando inoltre in India. Quella lingua, scritta in caratteri cuneiformi, ha avuto uno sviluppo e una continuità attraverso i Siro-Fenici e successivamente attraverso gli spostamenti dei Greci. In questo contesto è da collocare la nascita del sanscrito indo-europeo, come effetto e non come origine di questo vasto movimento storico-culturale.

²¹ Cf. la sintesi sulle forme evoluzioniste di autori come A. Comte (che per il periodo teologico indica tre stadi: feticismo, politeismo, monoteismo, 1830); J. Lubbock (fautore dell'ateismo iniziale, 1865), E.B. Tylor (che ritiene l'animismo come forma elementare di religione, 1872); J. F. Mac Lennan (1886) e W. Robertson Smith (1895) (sostenitori del totemismo come forma religiosa primaria) ai quali sembrano vicine le posizioni di E. Durkheim (sociologismo totemico, 1902-1925) e le supposizioni di Freud; J.H. King (1892) e RR. Marett (1900) (per i quali all'origine della religione c'è il *mana*); Frazer (sostenitore della magia come stadio che precede la religione, 1900). Cf. G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit., 334.

de la Boullaye²², dichiarava fin dall'inizio che non tocca allo studioso delle religioni prendere posizione sulle implicanze metafisiche della ricerca, che invece deve restare nell'ambito dello studio del fenomeno, con un'indagine empirica che sappia piuttosto verificare la propria coerenza e la validità del proprio metodo, anziché sconfinare nel giudizio sul valore della religione²³. È certamente la soluzione migliore ed è attualmente riproposta, almeno come dichiarazione di intenti, da chi si occupa delle questioni metodologiche preliminari allo studio delle religioni²⁴. Tale posizione esclude che in sede storica si faccia riferimento alla religione come

«una categoria eterna dello spirito, una dimensione permanente dell'animo umano, un tratto universale in grado di manifestarsi nella storia e di condizionarla ma che in sé è sottratto alla storia, è prima della storia, nel senso che la sua genesi sarebbe fuori dalla storia»²⁵.

L'autore di questa premessa, accomunando tale presupposto metafisico a quello fenomenologico e psicologico, se ne distanzia, dicendo che ciò «non è concesso allo storico», e lo stigmatizza come una «ritirata nell'irrazionalismo metafisico o nel naturalismo psicologico» tuttavia sostiene quanto segue:

«Naturalmente nulla vieta a chi è mosso da altri interessi (filosofici, teologici, fenomenologici) di occuparsi della religione come se fosse una dimensione eterna dello Spirito o una dimensione permanente della mente o dell'animo dell'uomo ... Si tratta di interessi legittimi ai quali corrispondono metodi di indagine particolari e adeguati alle differenti prospettive»²⁶.

Senza entrare nel merito dei differenti e complessi aspetti toccati, alquanto in superficie, da dichiarazioni come queste, ci sembra importante notare il riconoscimento che la religione, in quanto «dimensione dello spirito», possa interessare non solo i teologi, ma anche i fenomenologi e gli psicologi. A noi sembra però necessario apportare ulteriori differenziazioni, anche per spiegare meglio la natura e il metodo del nostro personale modo di procedere.

A questo riguardo precisiamo ancora, a scanso di equivoci, che il nostro interesse si muove contemporaneamente sul piano della fenomenologia e della teologia, non per una mescolanza dei loro metodi d'indagine, che sono e devono restare distinti, ma per cogliere quelle convergenze che da un versante e dall'altro ci sembra legittimo evidenziare. Proprio queste vogliamo valutare, questa volta sì, su un piano teologico, come corrispondenze reali: l'andare dell'uomo verso Dio e l'andare di Dio verso l'uomo. Le religioni non sono solo una dimensione permanente dello spirito, come potrebbe rilevare la fenomenologia, o più in generale la filosofia, sono per noi testimonianza che l'uomo va alla ricerca del suo *Referente ultimo*, ci è sempre andato e continuerà ad andarci. Il suo muoversi alla volta di Dio riceve una simmetrica specularità nel fatto attestato dalla rivelazione cristiana (alla quale aderiamo certamente nella fede) che Dio stesso è andato e va tuttora alla ricerca dell'uomo.

²² Cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des Religions* 2 voll., Beauchesne, Paris 1922-1929.

²³ *Ivi*, vol. I, pp. X-XI, cit. secondo G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit., 338-339.

²⁴ A titolo d'esempio, cf. Internet www.sussidiario.it/religioni/storia, dove si trova: «La Storia delle religioni studia la religione come prodotto storico indipendentemente da ogni riferimento trascendentale rispetto alla storia (come ad esempio la verità oggettiva o la salvezza che il credente si aspetta dalla sua fede, aspetti questi che rientrano nella sfera di competenza della teologia). La religione non può essere vista come un fatto autonomo, separato dal resto del contesto storico e slegata rispetto al resto della cultura bensì va vista come un prodotto culturale umano, un fatto esclusivamente storico. L'ipotesi corretta da cui partire è che se un popolo non ha ritenuto di definire alcuni aspetti della vita come religiosi è perché non ha aspetti della vita che sono religiosi» (Autore: Marco Menicocci).

²⁵ *Ivi*, capitolo 1 - «La religione come problema storico definizione del campo di studio».

²⁶ *Ivi*.

Parimenti precisiamo che nel campo dello studio delle religioni la fenomenologia è per noi di fondamentale importanza, anche se siamo consapevoli che oggi essa più che una disciplina compatta e univoca, è un indirizzo metodologico, seguito in modi e con intensità diversa e talora con riferimenti più impliciti che espliciti in saggi e studi di natura polivalente. Riteniamo che il superamento del positivismo e delle preclusioni evoluzioniste si debba anche al metodo della fenomenologia.

Su questa strada, certamente più rispettosa della natura della religione, ci sembra di dover indicare un autore che ha contribuito notevolmente alla scoperta delle strutture fondamentali soggiacenti ad ogni religione e che sono distinte dalle strutture particolari che invece contraddistinguono la singola religione. Ci riferiamo a **G. Dumézil**²⁷, che già verso la **fine degli anni '30** del 1900 ha individuato le ricorrenti strutture socio-mitologiche delle religioni nell'intreccio di tre funzioni gerarchizzate, già applicate alla mitologia greco-romana. Le tre funzioni sono: a) **la sovranità magico-giuridica** (rivolta alla gerarchizzazione e gestione del potere); b) **la forza fisica** (rivolta alla guerra e alla gestione dei conflitti); c) **la fecondità** (rivolta alla perpetuazione di sé e alla gestione della sessualità). Pur nella inevitabile genericità, dovuta a concetti molto ampi quali essi sono, ci sembrano un'utile mappa di orientamento per muoversi nella selva dei miti.

L'autore ricercò tale tripartizione partendo dai popoli indo-europei e estese la sua presenza pervasiva anche agli altri. In ogni caso, la struttura è sembrata essere la rappresentazione logica delle realtà storico-sociali, nelle quali i popoli vivono e si esprimono. L'indicazione di questa struttura trifunzionale voleva offrire gli orientamenti di fondo intorno ai quali è organizzata tutta la vita sociale, sicché la mitologia è stata considerata nella sua circolarità con la vita sociale. Si potrebbe dire che ha caratteri esplicativi ed ermeneutici della prassi sociale. Così, ad esempio, ritornando al mondo romano, Giano rappresenta gli inizi della vita in tutte le sue manifestazioni: tempo (Gennaio=Ianuarius), spazio (porta=*ianua*), vita-natura (sementi).

Ciò significa non solo un innegabile legame tra le singole manifestazioni religiose e la società nel vivere storico e concreto, ma anche tra queste e la dimensione antropologica della religione. Ciò mette in crisi definitivamente le teorie dette «primitiviste» o «dinamiciste» sull'origine del sentimento religioso, **teorie che ritenevano che il sentimento religioso fosse del tutto sganciato dalla storia dei singoli uomini**. Al contrario, Dumézil ed altri fanno notare l'indubbio **entroterra umano-sociale che ha condizionato e condiziona ogni qualsivoglia espressione religiosa**²⁸. È una posizione che di per sé non vuole essere riduttiva della religione, ma solo **mostrare i contesti vitali attraverso i quali essa si esprime**. In altre forme e con spiegazioni differenti, è ripresa anche da parte di chi pensa al politeismo come «la forma delle culture superiori», nel senso che essa possiede insieme con la scrittura anche un'agricoltura sviluppata e un'organizzazione complessa²⁹.

La conseguenza è che le forme sociali, nei differenti ruoli e secondo i più disparati bisogni, influiscono sulle forme assunte da ogni singola religione³⁰. Tale influsso non significa

²⁷ **Georges Dumézil**, è uno storico delle religioni francese (1898-1986). Il suo campo di studio è soprattutto quello delle religioni degli indoeuropei e dei miti classici. Tra le opere sono note particolarmente *Gli dei degli Indoeuropei* (1952), *La religione romana arcaica* (1966).

²⁸ Cf. M. MESLIN, *Per una scienza ...*, cit., 166ss.

²⁹ Così in F.M. PACE, «La caduta degli dei», in *Focus Extra*, numero speciale dedicato a «La forza delle religioni» s. a. (2001) n. 5, pag. 32-33.

³⁰ Per approfondire questo aspetto si rimanda a studi più recenti, come quelli di A. BRELICH, *Storia delle religioni perché*, Liguori, Napoli 1979; ID., *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976; ID., *Introduzione alla Storia*

necessariamente che la religione sia originata dall'organizzazione sociale. Significa soltanto che, qualunque sia la sua origine, essa si modella secondo i più differenti contesti nei quali il sentimento religioso viene a trovarsi.

7.3. Le strutture della vita e del religioso

Possiamo affermare che l'intento degli studiosi che menzioniamo e di quelli chiamati esplicitamente **strutturalisti**, non è, in linea di principio, quello di ridurre il religioso alle "strutture" del vissuto.

Di primo acchito, sembra che il problema delle origini di ciò che chiamiamo **Ulteriorità e Trascendente** sia fuori degli interessi di autori che si sono dedicati ad analizzare le strutture che esprimono la vita associata soprattutto delle popolazioni arcaiche. È vero, talvolta qui e là tendenze al riduzionismo ancora compaiono, ma più di traverso che in linea retta o come argomento esplicito. Qualche singolo autore ancora pretende di esaurire il fenomeno religioso nella stessa costruzione dinamica delle strutture espressive, ma tale intento non è da attribuire a tutti.

Senza poter entrare troppo nel merito, basti a noi aver individuato il pericolo di tale impropria commistione di piani di riflessione, per ribadire ancora che nemmeno la filosofia che pone a cardine della visione del mondo la struttura, come fa lo strutturalismo, può seriamente minacciare la religione, come alcuni hanno temuto, perché l'umano e solo l'umano non basta a produrre né l'Assoluto, né il bisogno di esso.

Gli autori ai quali ci riferiamo sono legati alcuni direttamente, altri solo tendenzialmente, al cosiddetto **strutturalismo**. Con questo nome ci si riferisce a quella particolare visione del mondo che si occupa espressamente delle forme espressive (*strutture*) assunte non solo dal pensiero, ma dall'intera creatività umana nell'organizzazione del reale. Nel nostro caso si tratta dell'individuazione delle strutture legate al mondo religioso.

Ci sembra comunque importante non dimenticare che lo strutturalismo è pur sempre legato a quella vasta corrente di pensiero che ha segnato buona parte della riflessione e della cultura contemporanea, anche se a diversi livelli e con sfumature molto differenti³¹. Per lo studio delle religioni, il punto di partenza può essere l'asserzione che **l'espressione dal sacro passa attraverso il linguaggio umano**. Il linguaggio, a sua volta, **si esprime in simboli** che sono ulteriormente analizzati sia nelle loro interconnessioni reciproche, sia negli elementi basilari, simili alle **tessere**

delle religioni, Roma, 1965. Sul politesimo cf. ancora D. Sabbatucci *Il politeismo*, Roma, 1989. Per un'introduzione alla prospettiva storica e i suoi problemi cf. Id., *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, 1990.

³¹ Per *strutturalismo* si intende una corrente culturale, a caratterizzazione prevalente linguistica, che, a partire dalla Francia, ha influenzato, tra il 1960-70, tutte le discipline riguardanti l'uomo e la sua vita di relazione (dall'antropologia, alla sociologia, dalla psicoanalisi allo studio delle religioni). Lo strutturalismo parte dalla premessa che i fenomeni siano sempre da contestualizzare in un rapporto che li rimanda gli uni agli altri. Ciò va al di là della stessa fenomenologia, perché mentre questa considera in maniera prevalente il rapporto tra il dato soggettivo e quello oggettivo, lo strutturalismo, invece, vede i fenomeni come elementi di una struttura, cioè nel loro dinamismo relazionale e nelle continue e reciproche relazioni all'interno di un sistema al quale essi appartengono. Mentre **G. Gurvitch** è considerato fondatore dello strutturalismo per la sociologia e **C. Lévi-Strauss**, invece, per l'antropologia, **F. de Saussure** è, dal suo canto, colui che analizza e approfondisce lo *strutturalismo linguistico*. Quest'ultimo considera il linguaggio all'interno di un sistema convenzionale codificato, nel quale ogni elemento ha valore per i rapporti che ha con gli altri elementi del suo sistema di appartenenza. Nonostante la base comune, dovuta al riconoscimento dell'importanza della struttura, si menzionano diversi indirizzi: dal quello *comportamentista* (americano, con a capo L. Bloomfield) a quello *glossematico* (scuola di Copenaghen, avente come caposcuola L. Hjelmslev) a quello *fonemico* (di Praga, che si è raccolto intorno a N. Trubetzkoy). Cf. art. «Strutturalismo» e la bibliografia ivi indicata, in: AA. VA., *Dizionario di filosofia contemporanea*, Cittadella, Assisi 1979, 562-571.

di un mosaico, dei quali constano. Lévi-Strauss³² e la sua scuola affermano che originariamente non c'è distinzione tra reale ed immaginario, tra vita vissuta e vita pensata o ritenuta tale. In questo terreno, dove tutto ciò che esiste è afferrato in unità simboliche e immaginative, è da collocarsi la *struttura*, che, in quanto tale, è la capacità di afferrare e di organizzare ogni parte della realtà come qualcosa.

La struttura appartiene pertanto all'inconscio e costituisce la base del pensiero e di tutto ciò che esprime la vita umana. È perciò strettamente connessa con il simbolismo, essendo *un insieme di valori simbolici che sono assunti in precise funzioni differenziali*³³. Gli elementi ultimi, infatti, sembrerebbe che non abbiano in sé un significato intrinseco, perché questo deriva solo dalla combinazione degli elementi tra di loro.

Il pensiero mitico appare così un modo di comunicazione, alla stessa stregua degli scambi economici e degli altri mezzi comunicativi, con i quali gli esseri umani entrano in contatto reciproco tra di loro³⁴. Il mito non è, come per Eliade, un veicolo attraverso cui l'uomo attinge la sua primordietà, né una proiezione sacra della triplice funzionalità di Dumézil. È invece un sistema comunicativo, i cui elementi minimali (*mitemi*) sono, come i fonemi per una lingua, scomponibili e intercambiabili fra di loro. «Non l'uomo pensa i miti, i miti si pensano tra di loro», afferma Lévi-Strauss, volendo dire che le strutture sfuggono al controllo logico e alla concettualizzazione in quanto tale. Se abbiamo ben capito, il loro funzionamento sarebbe paragonabile al gioco delle costruzioni. Con pezzi-base, che sono sempre gli stessi, si possono comporre e ricomporre sempre nuove forme e nuove figure, aventi ciascuna il senso che la creatività immaginativa, discorsiva e logica conferisce ad esse. Ciò significa che nei vari miti rinveniamo elementi basilari che variano non in sé, ma per la diversa collocazione che hanno nell'insieme. E ciò spiega perché molti miti si assomiglino e differiscano nello stesso tempo. Spiega anche la loro diffusione universale e le singole particolarità etniche e culturali.

Un esempio interessante è quello riguardante il mito di Edipo, da noi già menzionato, anche perché Lévi-Strauss lo ha scelto per illustrare la sua concezione strutturalistica del mito. Analizzandolo, diremmo, a nostra volta, che qui i mitemi sono le varie strutture elementari: il figlio, la madre, il padre, il rimorso, la punizione ecc. Nella mitologia greca sono combinati nella narrazione che conosciamo. Altrove compaiono in maniera diversa e ciò dà luogo a narrazioni differenti, che hanno però ingredienti simili. Sullo stesso caso Lévi-Strauss trascura i grandi temi espressi dal mito nella sua totalità, per concentrarsi sui dati elementari. Ne individua quattro gruppi, legati, come spesso è nello strutturalismo, a coppia: 1) quelli che esprimono la sopravvalutazione dei rapporti di parentela; 2) quelli che sottovalutano tali rapporti; c) quelli che affermano il legame originario con la terra-madre; d) quelli che lo negano. Questi ultimi sono indicati nella stessa denominazione dei personaggi: *Edipo*, cioè *piede gonfio*; *Labdaco*, cioè *claudicante*, zoppo; *Laio*, cioè *maldestro*. I primi sono espressivi di per se stessi, nel tragico rapporto di odio e di amore, di vita e di morte, tra parenti prossimi. L'autore può così concludere

³² Claude Lévi-Strauss, etnologo francese di origine belga, è nato nel 1908. Le sue ricerche di *antropologia culturale* in Amazonia, gli hanno fatto estendere i suoi studi alle relazioni sociali e parentali. Ha potuto così applicare in sociologia, e conseguentemente nelle religioni, i metodi dello strutturalismo linguistico. Tra le sue opere ricordiamo *Tristi tropici* (1955), *Antropologia strutturale* (I, 1958; II, 1973), *Il pensiero selvaggio* (1962), *Il crudo e il cotto* (1964), *L'uomo nudo* (1971), *Parole date* (1984), *Storia di Lince* (1991), *Guardare, leggere, ascoltare* (1994).

³³ Cf. M. MESLIN, *Per una scienza ...*, cit., 174.

³⁴ Cf. C. LEVI-STRAUSS, *Mitologiche* e il citato *Pensiero selvaggio*, trad. presso Il saggiatore, Milano.

che il mito esprime l'impossibilità pratica di affermare nello stesso tempo la nascita autoctona, spontanea, dell'uomo e la sua discendenza da altri³⁵.

In questo contesto è importante anche **F. Boas**³⁶, secondo il quale nuovi mondi mitologici vengono ad essere costruiti con i frammenti di altri mondi precedenti già smantellati. Non si tratta di miti che spieghino le origini (miti eziologici, come in Aristotele) ma di miti tendenti ad accentuare alcuni aspetti, nel momento in cui pongono delle differenze.

Le strutture fondamentali sono costituite, in questa concezione, da elementi che spesso appaiono in contrapposizione binaria, ma che rappresentano alcuni elementi base, quali, ad esempio: villaggio/foresta; giorno/notte, cielo/terra; uomo/donna; destra/sinistra.

In conclusione, lo strutturalismo analizza, con profusione di studio e di effettive ricerche sul campo, i mondi mitologici, dei quali cerca di cogliere gli elementi ultimi. Tutta la mole del lavoro svolto è preziosa per ogni studioso che si accosti al mondo delle religioni. È, parimenti, di grande valore l'analisi degli elementi basilari che danno luogo ai miti, una volta che siano stati mescolati e rimescolati tra loro. Tuttavia si può serenamente convenire con l'annotazione critica di chi asserisce che il mito non si può ridurre alla semplice mediazione dei contrasti accennati, essendo piuttosto espressione di una tendenza, cioè di una significanza più generale, in una visione dell'uomo che cerca di darsi una ragione della sua integrazione nella totalità. Tutto ciò non può essere ridotto a semplice dinamismo meccanico, a puro gioco dinamico di strutture intercambiabili.

³⁵ Cf. C. LEVI-STRAUSS, *Antropologia Strutturale*, pag. 239, così citata in "Edipo", in Y. BONNEFOY, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, cit., 555-558.

³⁶ **Franz Boas** (1858-1942) è stato un antropologo e linguista tedesco. Ha studiato le popolazioni indigene dell'America Settentrionale. È famoso per *La mente dell'uomo primitivo* (1911), *Razza, linguaggio, cultura* (1936).

7.4. Critica della religione dal versante sociologico

Nel dibattito sul valore e ruolo della religione nella società ha la sua importanza quella che è stata chiamata la *critica borghese*, che muove da una esasperata valorizzazione della ragione, come succedeva nell'illuminismo e nel razionalismo. È caratterizzata da una particolare attenzione all'uomo e ai suoi condizionamenti sociali, ritenuti ostacoli al suo affrancamento totale e al pieno sviluppo delle sue possibilità. In questa corrente, a partire da Feuerbach, il *Referente* della religione, il *Divino* con il quale l'uomo sempre si rapporta, viene cercato esclusivamente nell'uomo, sicché la ricerca dell'*Ulteriorità* resta nell'immanenza dell'umanità e si riduce ad essa.

L. Feuerbach³⁷, discepolo di Hegel, che aveva teorizzato che **la religione è una delle più alte espressioni dello Spirito, stadio comunque superato poi dalla Filosofia**, rovescia la posizione del maestro dall'idealismo al sensismo e dalla teologia all'antropologia. Espone la sua critica religiosa nell'opera *L'essenza del cristianesimo* e radicalizza la critica borghese, vedendo nella religione una falsa coscienza dell'essere nel mondo. Se la religione è la «coscienza dell'infinito», non è altro che il segno di una grandezza dell'uomo che con tale coscienza esprime l'infinitezza della propria essenza.

Per Feuerbach la religione nasce **attraverso il cosiddetto processo della proiezione**. L'uomo, che non trova in se stesso la sua realizzazione dell'*Assoluto*, proietta in Dio i suoi desideri, dando così origine alla religione. Così facendo, si estranea da sé e si impoverisce, per trasferire a Dio i contenuti di infinito della sua coscienza. Al fine di salvare l'uomo dall'alienazione, Feuerbach ritiene che occorra restituirgli l'originaria grandezza, superando Dio e la religione. La sua concezione appare, di conseguenza, atea, con un ateismo proclamato in nome della riaffermazione della grandezza dell'uomo. Si tratta però di un uomo che, a differenza di quanto accadeva nell'idealismo, non è chiuso nel suo solipsismo pensante, ma è integrato con la sua quotidianità ed è ritenuto un essere fondamentalmente in dialogo.

La valutazione religiosa dell'opera di Feuerbach è tradizionalmente negativa, in particolar modo per la sua professione di ateismo e le sue giustificazioni. A noi sembra particolarmente da criticare il fatto che egli veda Dio come concorrente dell'uomo. La sua riduzione della teologia ad antropologia e l'affermazione di questa come vera teologia tradiscono una concezione distorta non già dell'antropologia, ma proprio della teologia. Infatti, teologicamente parlando, è scorretto ritenere che l'uomo e Dio si contendano il campo, quasi come se la loro lotta fosse una lotta tra titani per la vita e per la morte, sicché l'affermazione di uno debba necessariamente significare la soppressione dell'altro.

Al contrario, proprio per la teologia Dio non sopprime l'uomo, ma lo eleva. Rispondendo agli appelli di Dio, l'uomo risponde alla sua **più vera vocazione che è quella di diventare pienamente uomo**. Feuerbach non prende in considerazione una simile ipotesi. La sua visione dialettica, mediata dall'idealismo, è esclusivista e massimalista. Egli afferma, nondimeno, il valore del dialogo, anzi dell'essere insieme. Proclama che la fusione relazionale, quella dell'uomo con la donna, in particolare, e più in generale, l'unità dell'*Io* con il *Tu*, costituiscono *l'essenza divina* dell'uomo. Peccato che l'autore non arrivi a estendere tale rapporto dialogale anche alla religione, in un dialogo che promuova e non schiacci l'uomo. Scambiando inoltre le immagini di Dio, le manifestazioni religiose, con l'esperienza stessa dell'*Assoluto*, che di per sé non è né descrivibile, né quantificabile, a noi sembra che restringa, fino a snaturarlo, lo stesso concetto di Assoluto.

³⁷ Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) fu filosofo e, per quanto possa apparire contraddittorio, teologo tedesco. Appartenne alla cosiddetta sinistra hegeliana. Oltre all'opera per noi fondamentale *L'essenza del cristianesimo* (1841), è da ricordare *Principi della filosofia dell'avvenire* (1843).

Superando Feuerbach, **K. Marx**³⁸ (1818-1883) considera la religione il progetto di essere di chi subisce la violenza di altri. La religione è per lui «il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo»³⁹.

Nello scritto *Per la critica della Filosofia del Diritto di Hegel*, dove tale espressione ben nota si trova, essa è preceduta da queste parole: «L'uomo fa la religione e non la religione l'uomo. Infatti la religione è la coscienza di sé, dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso (...) La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale»⁴⁰.

Per queste ragioni, il teologo W. Kasper afferma:

«Marx non valuta la religione solo in termini negativi. Non le riconosce solo una funzione che sanzionerebbe o legittimerebbe soltanto i rapporti, ma pure il carattere di protesta, il gemito della creatura oppressa. Si tratta comunque di una promessa di felicità illusoria, di "fiori immaginari sulla catena"»⁴¹.

L'alienazione religiosa non è il frutto dell'immaginazione, come in Feuerbach, ma è il risultato dell'oppressione di una classe sociale sull'altra. Si tratta di un'oppressione che ha luogo nella storia e dà origine alla religione come fatto sovrastrutturale. Questa pertanto cesserà nel momento in cui l'oppressione avrà termine, con l'instaurazione dell'uguaglianza tra tutte le classi sociali.

Per noi Marx resta ancora avviluppato nell'equivoco di fondo, già evidenziato in altri, della identificazione tra rappresentazione del divino e il divino stesso. Radicalizza i postulati illuministici ed evolucionistici che considerano la religione come uno stadio arcaico, superabile e da superare, della storia dell'umanità. Ci si può ulteriormente domandare se la critica religiosa condotta in nome dell'affrancamento storico dell'uomo non contenga dei presupposti non solo teologicamente, ma anche epistemologicamente errati. Affermata la non riducibilità del contenuto metafisico alle espressioni religiose, restano ancora in piedi alcune domande che non si possono estinguere volontaristicamente o per eliminazione preconcepita. Scrive F. Ferrarotti a questo riguardo: «Resta [...] un interrogativo inquietante: come mai certi contenuti, e non altri, assumono forma religiosa? E come mai le fedi religiose si incarnano in certi contenuti e non in altri? La riflessione speculativa, da sola rivela qui i suoi limiti»⁴².

Le risposte vengono, come vedremo, da parte di altri studiosi, che considerano la religione nel contesto più ampio della società. Anche in questo caso ci sono autori che ritengono la religione un fenomeno da archiviare al più presto, altri invece ammettono che sia un fenomeno da comprendere socialmente, ma della cui ultima

³⁸ **Karl Marx** (1818-1883) fu filosofo ed economista tedesco. Aveva studiato giurisprudenza e storia della filosofia a Bonn e a Berlino, ma continuò i suoi studi a Parigi, dedicandosi all'economia politica. Nacquero così i suoi *Manoscritti economico-filosofici*. Con F. Engels collaborò alla stesura de *La Sacra Famiglia* (1845) e *L'ideologia tedesca* (1846). A Bruxelles, dove si era rifugiato, al seguito della sua espulsione dalla Francia, pubblicò, in polemica con Proudhon, *Misera della filosofia* (1847). Con Engels pubblicò il *Manifesto del Partito comunista* (1848). Espulso anche dal Belgio, pubblicò in Germania la *Neue Rheinische Zeitung* (1848-1849). Dopo alterne vicende, si stabilì definitivamente a Londra, fino alla morte. A Londra si dedicò all'elaborazione della sua opera maggiore, *Il Capitale* (I libro, 1867; il II e il III libro, videro la luce dopo la sua morte, nel 1885 e 1894, a cura di F. Engels). Il suo pensiero ha avuto un peso determinante nella successiva filosofia e nelle dottrine politico-economiche. Di per sé egli non voleva costruire una mera teoria, come avevano fatto altri, ma si era concentrato su l'uomo situato nei suoi rapporti di vita, che sono socio-politici ed economici. Nella sua riflessione la storia umana non è regolata dalle idee, ma dai rapporti di natura economica. Il pensiero è solo il riflesso, che egli chiama *s sovrastruttura*, di quelle condizioni di vita, chiamate *strutture*. Per capirle, occorre lo studio delle modalità storiche attraverso le quali ha avuto luogo la produzione. Tale analisi mette in luce una fondamentale divisione tra chi fa lavorare gli altri, i *capitalisti*, e chi lavora per loro, i *proletari*. Questi ultimi sono privati del loro prodotto e estraniati da sé, alienati (come egli si esprime). La proposta di Marx è che i lavoratori aboliscano la divisione del lavoro, attraverso la lotta di classe, in modo da essere partecipi dello stesso processo produttivo, nel quale prima venivano sfruttati. È questa la via maestra, secondo Marx, per arrivare a una società senza classi, ciò che egli indica come *comunista*.

³⁹ K. MARX, "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel", in ID., *La questione ebraica ed altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1974, 91-92.

⁴⁰ Ivi, cf. anche: F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, Laterza, Bari 1983, sottolineature nell'originale.

⁴¹ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, cit. 5.

⁴² F. FERRAROTTI, *Una teologia per atei*, cit., 77.

natura nemmeno la sociologia può disporre. I primi sono fermi, come nei casi precedentemente menzionati, alla riduzione della religione a puro prodotto sociologico, altri invece aiutano la religione a capire meglio se stessa e i suoi condizionamenti sociali.

La credenza che la religione sarà presto superata dall'umanità, annovera nomi illustri, accomunati dallo stesso intento: rilevare e analizzare l'importanza della religione nei processi sociali. Alcuni di loro, come A. Comte e M. Weber, sebbene per vie diverse e con valutazioni contrapposte, sembrano arrivare a una conclusione opposta a quella di Ferrarotti: il sacro ed ogni conseguente religione sono destinate a scomparire, a causa di un'inevitabile evoluzione della società. È una posizione che ha solo il merito della chiarezza e che ripropone, sul versante più specificamente sociologico, ciò che L. Feuerbach e K. Marx avevano affermato sul piano storico-antropologico e Freud su quello meramente psicologico.

Tra coloro che preconizzavano la futura fine della religione è il già menzionato A. Comte⁴³, il quale partiva da una sua concezione tutta particolare, espressa nel quarto volume del *Corso di filosofia positiva*⁴⁴, del 1839. Qui sosteneva che la religione è una proiezione irrazionale in categorie di «causalità prima» di fenomeni non ancora spiegati razionalmente. Egli sostiene che essa finirà nel momento in cui si scopriranno le vere cause di ciò che oggi viene spiegato con la religione. Ciò avrà per effetto la demistificazione delle sue spiegazioni irrazionali.

Inquadrando il fenomeno religioso nel processo dei tre stadi dell'umanità, l'Autore vedeva il primo stadio nel pensiero primitivo, un pensiero religioso (detto teologico) che ha spiegato i fenomeni umani ricorrendo agli dei e in genere al divino; il secondo nelle categorie filosofiche, che hanno spiegato la realtà ricorrendo al principio della causalità, ricorrendo al pensiero metafisico, ma anch'esso provvisorio; per arrivare al terzo e definitivo stadio, quello delle vere spiegazioni scientifiche, lo stadio positivo⁴⁵.

In nome di questa ricostruzione teorica della storia e a motivo delle sue teorizzazioni sul metodo positivo, si fa risalire a Comte il positivismo o lo scientismo, che nelle sue forme più radicali, ha ritenuto completamente disprezzabile ogni forma religiosa. Attualmente, con una lettura più attenta delle opere di Comte, si perviene, però, a un giudizio più equilibrato riguardo al pensiero autentico sul fenomeno religioso di questo pioniere della sociologia. Il filosofo appare infatti ben consapevole del ruolo sociale della religione, il cui superamento operato dalla scienza positiva non implica disprezzo, ma, secondo la classica ideologia illuminista, è solo la tappa intermedia di un progresso inarrestabile dell'umanità nel suo insieme. L'autore arriva a riconoscimenti insoliti in questo contesto, ammettendo un certo valore della religione, rivalutata per la dedizione, per lo spirito di altruismo e di sacrificio e per il superamento del contingente, che essa inculca nell'uomo, attraverso i grandi ideali. Proprio questi ideali non sono da disprezzare, perché sono elementi indispensabili di coesione e di progresso sociale⁴⁶.

Di solito si afferma che Comte non è coerente con il suo programma di smascheramento e di superamento della religione attraverso il positivismo. Infatti arriva a proclamare una nuova religione, avente l'amore per principio, l'ordine per base e il progresso come scopo. Di questa forma ultima e definitiva della religione l'autore si sarebbe autopresentato come l'interprete più autorevole e il grande fondatore. Proprio una simile

⁴³ **Auguste Comte** (1798-1857) è un filosofo francese. Fu discepolo di Saint-Simon, teorizzò il positivismo e adoperò per primo la parola *sociologia* per l'analisi dei fenomeni sociali, alla quale applicò il modello *positivo* delle scienze naturali. Se l'evoluzione dell'umanità passa per la *legge dei tre stadi*, la religione nuova contraddistinguerà l'epoca industriale e scientifica. Tra le sue opere, oltre al *Corso di filosofia positiva* (1832-1842), si ricordano *Sistema di politica positiva* (1851-1854) e *Catechismo positivista* (1852).

⁴⁴ Il termine *positivo* non è qui da intendersi in correlazione a negativo, ma come studio di dati reali, affermati come tali. La *scuola positiva* (detta anche storica), rappresenta quella tendenza che si afferma soprattutto nella seconda metà del 1800 e che nelle sue ricerche storiche, letterarie, religiose, vuole attenersi a fatti accertati e accertabili, come monumenti, documenti e simili. Positivo, pertanto, finisce con l'indicare quanto è istituito dagli uomini o è effetto di un preciso sviluppo storico (è in contrapposizione a *naturale*). Le *religioni positive*, sono quelle che si sono storicamente espresse durante la storia attraverso determinate forme culturali.

⁴⁵ Già il titolo della sua opera suona programmaticamente: *Cours de philosophie positive. Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*.

⁴⁶ Cf. G. BAUM, "La sopravvivenza del sacro", in *Concilium* 9 (1973/1) 21-34, qui p. 22.

conclusione del suo itinerario concettuale dovrebbe dimostrare che egli riconosce ancora un valore alla religione, anche se questa sarebbe da rifondare secondo criteri, che pur essendo razionali, danno ampio spazio ai grandi valori che sia l'enciclopedismo, sia il socialismo utopico di Claude Henry de Saint-Simon⁴⁷ avevano già evidenziato.

La posizione di Comte tradisce una dose di ingenuità, del resto presente anche negli autori ai quali si ispira. È un'ingenuità che non è dovuta solo alla fede nel progresso scientifico come portatore di benessere per tutta l'umanità, ma anche a quella fede che ritiene che i detentori dei mezzi del progresso metteranno autonomamente e spontaneamente a disposizione di tutti i frutti dello stesso progresso, e quindi anche a vantaggio delle classi più povere.

È una visione utopistica che riguarda anche il nostro campo, perché Comte vuole rifondare una religione su basi prettamente razionali. In definitiva egli resta all'interno di una concezione della religione come risultato di un progetto umano, modificabile e quindi manipolabile secondo il proprio arbitrio. È una rappresentazione della religione, che sebbene sembri restare nell'ambito della società e dei suoi dinamismi, nondimeno se ne separa ed assurge a un valore a sé stante. L'alternativa è quella da noi più volte indicata come approccio alla religione partendo dai dinamismi suoi interni, per una comprensione del fenomeno religioso che non separi la ragione dalla fede, ma nemmeno cerchi di elidere l'una a vantaggio dell'altra. Dal versante di una sociologia più matura, con E. Durkheim si dovrà convenire che non la riflessione consapevole della ragione umana, ma la vita stessa nei suoi dinamismi interpersonali costituiscono la religione e ciò giustifica la sua insopprimibilità e, a quanto sembra, anche la sua persistenza nella storia.

Il rapporto tra l'economia, la religione e la sua funzione sociale è stato studiato in maniera abbastanza approfondita da Max Weber⁴⁸ (1864-1920), il quale prevedeva la fine della religione a motivo del pragmatismo imperante nella società moderna e a causa del livellamento generalizzato, cui egli riteneva irreversibilmente avviata la società contemporanea sempre più tecnocratica e tecnicizzata.

M. Weber riveste un'importanza particolare a causa dei suoi studi sugli intrecci tra economia e religione, analizzati soprattutto nell'opera: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905)⁴⁹, opera per la quale è maggiormente conosciuto dagli studiosi della religione. Egli però non si occupa solo del rapporto tra etica economica e storia protestante, ma conduce un'analisi più generale. Punto di partenza del suo pensiero è l'affermazione che la vita si esprime e si realizza attraverso processi di antagonismo (psicologici, culturali, religiosi) che l'uomo deve di volta in volta superare, modificando così le situazioni. Le religioni sono «attività di compromesso», che aiutano l'uomo a realizzarsi.

Le premesse metodologiche e il tentativo di disegnare tipologie socio-religiose universali si possono rinvenire nei suoi *Saggi sulla teoria delle scienze*, mentre un'applicazione diretta di questo metodo viene indicata nell'opera monumentale, anche se incompiuta, sull'*Antico Giudaismo*. Qui M. Weber, analizzando le grandi istituzioni giudaiche, tra le quali il sacerdozio levitico e il profetismo, mostra la funzionalità di entrambi a un'organizzazione sociale, tanto sul piano logico, che su quello storico-sociale. La sua spiegazione abbraccia

⁴⁷ Cf. C. H. DE SAINT-SIMON (1760-1825), *Le nouveau christianisme et les écrits sur la religion* (a cura di H. Desroche) Paris 1966. Il "nuovo cristianesimo" deve, secondo l'autore, tendere al miglioramento della classe più povera. Ciò sarà possibile integrando la forza iniziale del cristianesimo primitivo di Cristo, incolto, e di quello, ormai clericalizzato, di Paolo, con le opportune conoscenze scientifiche, che insieme con le "industrie" e le "classi", sono i fattori che determinano la storia.

⁴⁸ Max Weber (1864-1920), è uno dei più noti sociologi tedeschi. Non ha solo evidenziato, come diciamo nel testo, un fattore religioso come quello del pensiero etico calvinista, come uno dei fattori che hanno portato al capitalismo, ma ha anche teorizzato il metodo scientifico storico-sociale, basandolo sul concetto di tipo ideale (*Idealtypus*), per meglio intendere ciò che caratterizza la realtà. Infatti confrontando fatti reali e tipi ideali, questa appare in tutto il suo valore. Come diciamo anche altrove, la sua opera maggiore, *Economia e società* (postumo, 1922), tenta la strada di questa metodologia per analizzare anche la sociologia della religione, come pure del diritto e dello stesso potere.

⁴⁹ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1983 (4.a).

e giustifica non solo il presente, ma anche il passato e il futuro della storia del popolo giudaico. È un'applicazione di un metodo di indagine sociologica sviluppato in *Economia e società*⁵⁰.

Tra le espressioni religiose storiche che M. Weber ha studiato più compiutamente vi è certamente il puritanesimo calvinista, che egli considera in rapporto al capitalismo. All'interno del calvinismo l'autore individua una tensione costante tra *ascetismo morale* (contro la fruizione egoistica dei beni) e una sorta di *ideologia della ricchezza* (i beni sono il segno della benedizione di Dio). Il profitto è di conseguenza un servizio da rendere a Dio e agli altri, mentre il commercio assume il valore di una risposta a una vocazione divina. La relazione tra economia e religione non è tuttavia un fatto solo europeo, né nasce con il calvinismo. Weber nel suo saggio *Etica economica delle religioni mondiali* la vede presente nelle grandi religioni. Non le religioni in sé hanno una giustificazione prevalentemente etica dell'economia, ma piuttosto la prassi di quanti ad esse si appellano a da esse sono mossi.

Weber pensa di individuare i caratteri economici e gli interessi utilitaristici della religione, almeno in alcuni punti che qualificano la sua etica. Secondo la sua analisi, l'insegnamento morale della fraternità, agganciata alla dottrina della misericordia divina, ha lo scopo di reprimere la «rivolta degli schiavi». In questa logica i «sentimenti di vendetta» perdono il loro valore sovversivo e il loro potenziale di aggressione e sono trasformati in idee etico-religiose, capisaldi dell'insegnamento teologico, tanto che la sofferenza è segno dell'odio divino da placare e della colpa umana commessa. In questa concezione colui che è felice e vive nel benessere è benedetto da Dio mentre l'infelicità porta le stigmate della maledizione.

La sofferenza è inoltre sublimata nella vita di alcuni personaggi particolari, ai quali si attribuiscono poteri magici o salvifici da parte di movimenti di «plebei». La considerazione della sofferenza del giusto darebbe infine origine alla dottrina della ricompensa nell'altra vita attraverso dei processi di accettazione e di «risentimento». Secondo M. Weber, la maggior parte delle religioni vede la ricompensa all'agire morale soprattutto nei beni terreni (salute, longevità, ricchezza). Tra queste religioni sono menzionate i Veda, le religioni della Cina, dell'Egitto, dell'antico Israele.

In altre religioni, come l'islamismo, religioni affini e lo stesso cristianesimo, prevale, per l'autore, l'etica della vocazione e della missione, nel senso che l'uomo è ritenuto strumento di un Dio personale e trascendente per trasformare il mondo. Di tale missione si sentirebbero particolarmente investite le classi borghesi. In altre religioni di tipo contemplativo, Weber coglie la prevalenza dell'idea dell'uomo come ricettacolo di una divinità impersonale e accessibile solo attraverso un processo di esperienza interiore (induismo e religioni orientali)⁵¹.

In una sintetica valutazione delle affermazioni di Weber, si può mettere in luce lo sforzo dell'autore di affrontare con categorie razionali e classificazioni scientifiche le idee portanti di religioni pur molto diversificate tra loro. Si pensi soprattutto al protestantesimo studiato nell'interconnessione storica tra impulsi etici e realizzazioni effettive. Anche se molti aggiungono che, a livello di analisi storica, non poche affermazioni di Weber, tanto sulla religione in generale, quanto sulle singole religioni in particolare, vanno verificate ulteriormente. Ma ciò che non convince è la concezione di fondo, che sembra essere viziata da un pregiudizio negativo e immotivato rispetto all'uomo (considerato sostanzialmente come fascio di bisogni economici) e rispetto alla religione cattolica, della quale Weber pensa di cogliere (anche qui pregiudizialmente e non scientificamente) solo il valore della giustificazione della povertà e della miseria.

Non sembrano approfonditi elementi essenziali dell'etica cristiana quali la gratuità, la solidarietà, la condivisione e la giustizia sociale, come pure il valore teologico non già della povertà, ma dei poveri, dei malati e degli oppressi. Costoro, in quanto poveri, già nella concezione profetica vetero-testamentaria, non sono i maledetti, ma i benedetti da Dio (gli *anawim Jahvè*) e nel cristianesimo diventano coloro nei quali Cristo si

⁵⁰ M. WEBER, *Economia e società*, Ed. di Comunità, Milano 1980; cf. Id., *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976; Id., *Sociologia della religione*, 2 voll., Ed. di Comunità, Milano 1982.

⁵¹ Il volume sull'antico giudaismo completa la trilogia di Weber sulla sociologia religiosa, in cui l'autore aveva dedicato un volume al confucianesimo e al taoismo e poi un ulteriore volume all'induismo e al buddhismo. Il piano dell'opera era intitolato *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

identifica. Si può replicare che quei valori non sono che valori derivati dalla stessa concezione teologica e che Weber si limita ad analizzarne l'origine. Ma proprio qui sta il punto: il pregiudizio sostanzialmente negativo espresso sull'uomo che non può fare altro che utilizzare la religione per i propri scopi. Ciò ovviamente non esonera la religione dal dover condurre, storicamente e socialmente parlando, la doverosa critica del potere statale e clericale, ogni qualvolta venga utilizzato il sentimento religioso come sedativo o come strumento per addomesticare le coscienze.

Inoltre, non basta appellarsi alla letteratura biblica sapienziale. Qui Weber ha avuto il torto di voler fare l'esegeta, senza averne la sufficiente competenza. Le poche frasi presenti nella letteratura biblica sapienziale, che inneggerebbero al benessere materiale come segno della benedizione divina, non dimostrano che Dio maledice i poveri e benedice i ricchi. Sono solo l'espressione di una concezione biblica olistica, che considera l'unità materiale-spirituale dell'uomo e vede in Dio l'origine di ogni cosa buona e quindi anche del benessere, che è uno star bene e in pace; è appunto lo *shalòm*. Alcuni passi della letteratura biblica sapienziale mettono in rapporto la laboriosità con la ricchezza e vedono la povertà come effetto della incuria e della pigrizia individuale⁵². Altre volte, come si diceva, la ricchezza sembra essere dono di Dio, segno della sua benedizione⁵³; non mancano passi biblici nei quali la situazione oggettiva in cui versano i poveri, viene realisticamente descritta con l'affermazione che la società riconosce il ricco e disprezza il povero. Ma è sempre da precisare che si tratta del disprezzo degli uomini e non certamente di Dio⁵⁴.

D'altra parte, sono testi sempre da controbilanciare con la costante tradizione profetica, che invita a rendere culto a Dio attraverso la condivisione dei beni e la pratica della giustizia. Lo dimostrano i testi profetici e gli stessi testi sapienziali. Nel libro del Profeta Amos si afferma: «Così dice il Signore: "Per tre misfatti d'Israele e per quattro non revocherò il mio decreto, perché hanno venduto il giusto per denaro e il povero per un paio di sandali; essi che calpestano come la polvere della terra la testa dei poveri e fanno deviare il cammino dei miseri"» (Am 2,6ss).

La povertà non è sempre frutto di pigrizia, come dimostra anche il libro del Siracide, che pure appartiene alla tradizione sapienziale, nel quale si trovano sentenze come questa: «Un povero fatica nelle privazioni della vita e se smette, cade nell'indigenza» (Sir 31,4). Il testo ha sullo sfondo l'idea che Dio ha a cuore la sofferenza del misero e talora rovescia la sua situazione, come dice chiaramente Isaia: «[...] egli ha abbattuto coloro che abitavano in alto; la città eccelsa l'ha rovesciata, rovesciata fino a terra, l'ha rasa al suolo. I piedi la calpestano, i piedi degli oppressi, i passi dei poveri» (Is 26,5ss).

Il Dio di Israele non maledice il misero, ma ascolta il grido dei poveri perché li ama: «I miseri e i poveri cercano acqua ma non ce n'è, la loro lingua è riarsa per la sete; io, il Signore, li ascolterò; io, Dio di Israele, non li abbandonerò» (Is 41,17).

Insomma Dio prende a cuore la sorte del povero. In questa idea convergono tanto la tradizione profetica, quanto quella sapienziale. C'è un passo che rievoca il superamento dell'idea del sacrificio del figlio, e associa il dolore del padre che perde il figlio con quello di Dio che si vede offrire qualcosa che appartiene ai poveri: «Sacrifica un figlio davanti al proprio padre chi offre un sacrificio con i beni dei poveri» (Sir 34,20).

Si potrebbe continuare con una serie di citazioni che dimostrano l'amore intenso di Dio per i suoi miseri, e il suo conseguente appello etico non all'arricchimento, ma alla condivisione:

⁵² Così, ad esempio: Pr 10,4: «La mano pigra fa impoverire, la mano operosa arricchisce»; e Pr 20,13: «Non amare il sonno per non diventare povero, tieni gli occhi aperti e avrai pane a sazietà».

⁵³ Così, per esempio in Pr 10,22: «La benedizione del Signore arricchisce, non le aggiunge nulla la fatica»; Qo 5,18: «Ogni uomo, a cui Dio concede ricchezze e beni, ha anche facoltà di goderli e prendersene la sua parte e di godere delle sue fatiche: anche questo è dono di Dio».

⁵⁴ Così in Pr 10,15: «I beni del ricco sono la sua roccaforte, la rovina dei poveri è la loro miseria»; Pr 14,20: «Il povero è odioso anche al suo amico, numerosi sono gli amici del ricco»; Pr 19,7: «Il povero è disprezzato dai suoi stessi fratelli, tanto più si allontanano da lui i suoi amici»; Pr 22,7: «Il ricco domina sul povero e chi riceve prestiti è schiavo del suo creditore»; Sir 13,22: «Se cade il ricco, molti lo aiutano; dice cose insulse? Eppure lo si felicitava. Se cade il povero, lo si rimprovera; se dice cose assennate, non ci si bada».

«Chi opprime il povero offende il suo creatore, chi ha pietà del misero lo onora» (Pr 14,31);

«Chi deride il povero offende il suo creatore, chi gioisce della sciagura altrui non resterà impunito» (Pr 17,5);

«Ma egli libera il povero con l'afflizione, gli apre l'udito con la sventura» (Gb 36,15)⁵⁵.

L'etica religiosa giudaica è contrassegnata da una denuncia profetica vigorosa contro ogni sorta di oppressione dei più deboli. Bastano a dimostrarlo ancora alcuni esempi:

«Perfino sugli orli delle tue vesti si trova il sangue di poveri innocenti, da te non sorpresi nell'atto di scassinare, ma presso ogni quercia» (Ger 2,34);

«Ascoltate queste parole, o vacche di Basàn, che siete sul monte di Samaria, che opprimete i deboli, schiacciate i poveri e dite ai vostri mariti: Porta qua, beviamo!» (Am 4,1);

«Ascoltate questo, voi che calpestate il povero e sterminate gli umili del paese» (Am 8,4).

Sono parole che non si possono intendere spiritualisticamente, perché contengono una vera e propria critica della società. Ciò smentisce vistosamente la tesi di fondo di Weber, che affronta il tema della profezia nei termini storico-sociali della «demagogia», simile a quella esercitata nella *polis* paleo-ellenica e non nei termini storicamente corretti della critica all'accumulo e all'oppressione delle classi ricche sui poveri⁵⁶.

Per restare fedeli all'autentico contesto biblico bisogna, invece, ribadire l'idea che Dio è al fianco dei poveri e degli oppressi e reca loro giustizia, perché essi sono vittime dell'ingiustizia dei potenti. Solo così si comprenderà come i poveri (secondo le variazioni lessicali *ani*, *'anaw*, *dal*, *'ebyon*) non sono preferiti per le loro virtù spirituali, ma perché il Regno di Dio porta con sé la giustizia e il diritto violati dai potenti della terra⁵⁷. Si sfata così quella tesi, sostenuta ancora oggi⁵⁸, ma già presente in alcuni studi biblici consultati da Weber, che ritiene i poveri preferiti da Dio perché moralmente migliori degli altri.

A questa base teologica, che ha insieme valore di critica religiosa e sociale, si ispira il movimento degli *anawim Jahvé*, che ha lasciato testimonianze anche nel Nuovo Testamento, come, ad esempio:

«ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (Lc 1,52),

che riprende quasi di peso:

«Il Signore ha abbattuto il trono dei potenti, al loro posto ha fatto sedere gli umili» (Sir 10, 14);

«Tu salvi la gente umile, mentre abbassi gli occhi dei superbo» (2Sam 22,28)⁵⁹.

Il favore di Dio per i poveri pervade tutto il Nuovo Testamento. Nel Vangelo di Matteo la povertà può apparire spiritualizzata⁶⁰, ma tale impressione viene fugata dalla concretezza cui allude il passo relativo alla missione di Gesù: «I ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è predicata la buona novella» (Mt 11,5).

⁵⁵ L'idea ritorna diffusamente nei Salmi. Ne citiamo alcuni: Sal 72,4: «Ai miseri del suo popolo renderà giustizia, salverà i figli dei poveri e abatterà l'oppressore»; Sal 72,13: «avrà pietà del debole e del povero e salverà la vita dei suoi miseri»; Sal 107,41 «Ma risollevò il povero dalla miseria e rese le famiglie numerose come greggi»; Sal 109,31: «poiché si è messo alla destra del povero per salvare dai giudici la sua vita»; Sal 113,7: «Solleva l'indigente dalla polvere, dall'immondizia rialza il povero»; Sal 132,15: «Benedirò tutti i suoi raccolti, sazierò di pane i suoi poveri»; Sal 140,13: «So che il Signore difende la causa dei miseri, il diritto dei poveri».

⁵⁶ Cf. M. WEBER, *Sociologia della religione. L'antico giudaismo*, Newton Compton, 1980, 271ss.

⁵⁷ Cf. J. DUPONT, *Les Béatitudes II*, Paris 1969, 15; 54-88; 145-530.

⁵⁸ Cfr A. GELIN, *Die Armen sein Volk*, Mainz 1957 [testo originale francese dal titolo *Les pauvres de Jahvé*]; cf. anche, per le applicazioni al Nuovo Testamento: K. v. TRUHLER, "Das irdische Antlitz der Seligpreisungen", in *Concilium* 4 (1968) 658-663; R. BULTMANN, art. *Penthos*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel) VI (1959), 40-43. Cf. inoltre: L. GOPPELT, *Theologie des Nuen Testaments*, Göttingen, 1981, 130ss.

⁵⁹ Ma cf. anche Gb 5,11: «Colloca gli umili in alto e gli afflitti solleva a prosperità»; Sal 147,6: «Il Signore sostiene gli umili ma abbassa fino a terra gli empi» e Is 29,19: «Gli umili si rallegreranno di nuovo nel Signore, i più poveri gioiranno nel Santo di Israele».

⁶⁰ Mt 5,3: «Beati i poveri in spirito, perché di essi il regno dei cieli», ma cf. il parallelo di Lc 6,20-22.

È un passo che del resto attinge a una tradizione precedente alla redazione dei vangeli, se altrove troviamo: «Lo Spirito del Signore è sopra di me; per questo mi ha consacrato con l'unzione, e mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio, per proclamare ai prigionieri la liberazione e ai ciechi la vista; per rimettere in libertà gli oppressi» (Lc 4,18)⁶¹.

La religione giudaico-cristiana, lungi dall'essere una religione del compresso, è insomma originariamente una religione della profezia contro l'ingiustizia sociale. Ciò spiega l'amore preferenziale di Dio per il suo popolo di poveri⁶² e il suo impegno per la liberazione⁶³.

In conclusione, la posizione di Weber è apparsa a problematica, non essendo più, nemmeno come in Marx, protesta della creatura oppressa contro la miseria. Al contrario, la religione è solo e semplicemente un forte sedativo psico-sociale perché i più forti e più furbi continuino a prosperare nei loro affari e i più deboli e sprovveduti possano sopportare la loro indegna situazione con il conforto e la benedizione di Dio. Anche se l'autore proclama di voler scientificamente restare ancorato all'espressione storica della religione e di non voler entrare nel merito dell'origine della religione in quanto tale, i suoi giudizi tradiscono un pregiudizio sostanzialmente negativo e un'idea borghese del concetto di religione. Questa, infine, è considerata provvisoria e destinata all'estinzione, perché la società attuale provvederà presto a sbarazzarsene, eliminando con il tecnocratismo ogni residuo di esperienza gratuita e spirituale, come pure l'elemento fantastico, l'immaginazione poetica, ogni sentimento eroico e la stessa esperienza religiosa⁶⁴.

Per motivi che sono completamente agli antipodi di quelli di Comte, anche Weber è convinto della provvisorietà della religione. Ciò che però in entrambi non convince è, oltre al resto, la fragilità della previsione di dati sociali futuri (sempre rischiosa e controproducente in un'analisi che si ritiene, e per alcuni versi è, scientifica). Così come non convince soprattutto l'aver trattato la religione alla stessa stregua di una qualsiasi risultante di progetti umani e di una razionalità che ne sarebbero all'origine, senza prendere in considerazione la sua particolarissima natura. Ciò avviene mentre la religione è riscoperta da altri, come già accennato, come una realtà che giustifica se stessa, ha una sua vita autonoma e pertanto sfugge a determinismi meramente razionali. Proprio perché tale, è destinata alla persistenza o per lo meno non se ne può impunemente preconizzare la fine.

Ritualità e mitologia sono un binomio inscindibile nell'opera di **E. Durkheim**⁶⁵ (1858-1917), muovendo dalla tesi di una vita autonoma della religione, come troviamo nella sua opera fondamentale *Le forme elementari della vita religiosa*, nel 1912. Egli ne afferma l'origine come sistema di credenze (miti) e di conseguenze

⁶¹ Questa idea ritorna altrove, come nella Lettera di Giacomo (Gc 4,6: «Ciò dà anzi una grazia più grande; per questo dice: Dio resiste ai superbi; agli umili invece dà la sua grazia») e anche nell'epistolario paolino in 2Cor 6,10: «(siamo) afflitti, ma sempre lieti; poveri, ma facciamo ricchi molti; gente che non ha nulla e invece possediamo tutto!» e 2Cor 9,9: «come sta scritto: ha largheggiato, ha dato ai poveri; la sua giustizia dura in eterno». Ma ciò che è importante sottolineare è che ovunque si mette in risalto l'amore di Dio con la sua prassi di giustizia.

⁶² Era una linea di condotta molto chiara anche nell'Antico Testamento, quando si affermava in Sof 3,12: «Farò restare in mezzo a te un popolo umile e povero»; in Is 25,4: «Perché tu sei sostegno al misero, sostegno al povero nella sua angoscia, riparo dalla tempesta, ombra contro il caldo; poiché lo sbuffare dei tiranni è come pioggia d'inverno»; Is 29,19: «Gli umili si rallegreranno di nuovo nel Signore, i più poveri gioiranno nel Santo di Israele» e in Is 55,1: «O voi tutti assetati venite all'acqua, chi non ha denaro venga ugualmente; comprate e mangiate senza denaro e, senza spesa, vino e latte».

⁶³ La gioia dei poveri è collegata al tema della loro liberazione, che Dio vuole e che egli *effettua*, così, ad esempio, in Ger 20,13: «Cantate inni al Signore, lodate il Signore, perché ha liberato la vita del povero dalle mani dei malfattori». La potenza di Dio sconfiggerà i violenti e premierà i suoi poveri, come cantava Giuditta, in Gdt 9,11: «Perché la tua forza non sta nel numero, né sugli armati si regge il tuo regno: tu sei invece il Dio degli umili, sei il soccorritore dei derelitti, il rifugio dei deboli, il protettore degli sfiduciati, il salvatore dei disperati».

⁶⁴ Cf. G. BAUM, *La sopravvivenza del sacro*, in *Concilium* 9 (1973/1) 21-34, qui p.23.

⁶⁵ **Émile Durkheim** (1858-1917), sociologo francese, è noto per i suoi studi sul rapporto tra individuo e collettività e per lo studio delle cause sociali del suicidio. Oltre ad essere stato direttore de *l'Année sociologique* (1896-1912), ha pubblicato molte opere, tra le quali: *Il suicidio* (1897), *Le regole del metodo sociologico* (postumo, 1922), *La determinazione dei fatti morali* (1907), *L'educazione morale* (postumo, 1925). *Le forme elementari della vita religiosa* è stato tradotto in italiano per le edizioni di Comunità, Milano 1963. Come si comprende anche dai titoli, egli perseguiva anche un intento etico, ritenendo la religione essenziale per la società e volendo indicare alcuni valori di solidarietà sociale, senza dei quali la vita associata non sarebbe possibile.

pratiche culturali (riti). Entrambi derivano da un processo di sacralizzazione di fatti o di oggetti, ai quali vengono applicate le categorie del **numinosum e dell'orrendum** e si rinsaldano attraverso una loro perpetuazione. Come per **H. Spencer**⁶⁶, anche per Durkheim la società è una realtà contenente in sé, costitutivamente, una sua coscienza collettiva, alla quale appartengono le credenze religiose e il corrispettivo patrimonio rituale. Tale coscienza sociale costituisce anche l'origine dell'intelaiatura concettuale, la quale è, insieme con la morale, il frutto di quel compendio complessivo recepito dalla società come realtà sacra. Una particolare importanza ha per il sociologo il *totem*, visto come la concretizzazione socio-sacrale della comune appartenenza di tutti i membri della società.

Il lavoro di Durkheim ha il merito, secondo alcuni, di aver posto mano a uno studio positivo e sistematico in un'area circoscritta di osservazione, quale il *totemismo australiano*, e di aver proposto una interpretazione complessiva che evita il riduzionismo psicologico, razionalistico e sociologico. **Egli ricondurrebbe, però, secondo altri, il dato religioso al mero fatto socio-sacrale, escludendo il "soprannaturale".** D. Davies ha annotato: «In un certo senso la concezione di Durkheim è simile a quella di Feuerbach: in apparenza l'uomo crede in Dio e parla di lui, ma in realtà parla del proprio gruppo sociale senza rendersene conto»⁶⁷.

Un giudizio meno drastico è forse possibile, considerando l'opera di Durkheim in un più vasto contesto e tenendo presente la non esclusione del principio nel mistero in sé, volendo egli limitarsi a vederne solo le sue espressioni nel suo impatto sociale, le cosiddette «rappresentazioni collettive».

Sulla stessa scia di Durkheim, **Lévy-Bruhl**⁶⁸ esamina il rapporto tra mentalità primitiva e religione⁶⁹, affermando, nella prima fase delle sue ricerche, che il pensiero primitivo è pre-logico: è tutto intriso del senso di partecipazione e di identificazione dell'uomo con gli altri esseri viventi. L'oggettivizzazione di tale senso mistico *partecipativo* ha luogo quando si affievolisce come sentimento ed ha bisogno di essere mediato attraverso rappresentazioni culturali e concettuali. L'attività mentale logica che ne consegue non sopprime tuttavia quella pre-logica, la quale convive con essa e costituisce la ragione della credenza nel divino. La credenza religiosa è collegata alla tendenza delle culture primitive ad attribuire le causalità ultime a ciò che non sarebbe nell'ordine delle cause razionali. In questo contesto lo studioso parla di «cause mistiche», che prevalgono sulle vere cause e sono identificate con il soprannaturale. Insomma la religione nascerebbe così con la oggettivizzazione della partecipazione non colta più direttamente e nella esperienza personale, attraverso il passaggio da una struttura ad un'altra.

L'autore sembrerebbe per alcuni versi un precorritore dello strutturalismo e, almeno in questa fase del suo pensiero, un dei rappresentanti di coloro che riducono la religione a un fenomeno indotto. Tuttavia Lévy-Bruhl corregge alcune sue affermazioni, come attestano i suoi *Quaderni postumi (Carnets)*, ed insiste particolarmente sul senso di partecipazione affettiva che il primitivo ha sui diversi piani della sua esperienza. La partecipazione (detta ancora «mistica») è tra l'individuo con il suo totem, con i suoi antenati, con il suo territorio e con tutto ciò che è rilevante per la sua esistenza.

La religione stessa rientra in questa sfera. Tale recupero di una maggiore oggettività del procedimento primitivo non basta ai commentatori di Lévy-Bruhl, per assolverlo da un'accusa che gli viene rivolta: l'aver lasciato irrisolto il problema del divario tra pensiero simbolico e pensiero razionale, che, anche dopo le

⁶⁶ **Herbert Spencer** (1820-1903) fu un filosofo inglese ed è ritenuto il maggiore esponente del positivismo evoluzionistico. Generalizzò l'evoluzione a legge fondamentale per spiegare non solo i fenomeni naturali, ma anche quelli psichici e sociali. Una tale legge funzionerebbe, secondo l'autore, evolvendo la realtà dall'omogeneo verso l'eterogeneo e dall'indistinto verso il distinto. Tra le opere si menzionano *Primi principi* (1862), *Principi di biologia* (1864-1867), *Principi di psicologia* (1870-1872), *Principi di sociologia* (1876-1896).

⁶⁷ D. DAVIES, Lo studio della religione, in AA. VV. *Le religioni del mondo*, cit., 18.

⁶⁸ **Lucien Lévy-Bruhl** (1857-1939) fu un etnologo francese che si applicò a studiare nell'ambito della storia delle religioni e delle culture primitive la teoria del *prelogismo*. Si tratta di quella teoria che ritiene che la mentalità primitiva non sia capace di formulare concetti come la causalità e l'identità. Le opere principali sono *La mentalità primitiva* (1923) e *L'anima primitiva* (1927).

⁶⁹ Cf. soprattutto le sue opere: *Les Fonctions mentales des sociétés inférieures*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, *La mythologie primitive*.

correzioni dei *Carnets*, sarebbero accostati ma non interamente riconciliati tra loro. La stessa nozione di una «categoria *affettiva* del soprannaturale» sembra ad alcuni una presa di distanza da una conoscenza *effettiva* di ciò che la religione attinge, ma non produce da sola. Insomma l'autore avrebbe condiviso, secondo questa conclusione, una posizione se non atea, alla pari di Marx e di Durheim, almeno razionalista⁷⁰. L'interconnessione delle due sfere, quella affettiva e universalizzante e quella razionale e analitica, presente anche nel pensiero arcaico, è stata successivamente affermata e dimostrata da altri autori, tra i quali **Marcel Mauss**⁷¹ (1872-1950), che ha evidenziato l'importanza dei simboli religiosi per la vita sociale in maniera meno prevenuta, pur riprendendo alcuni capisaldi concettuali di Durkheim. Il superamento della ricerca storica con le sue residuali resistenze, talora supposte, talora reali, verso il valore dell'esperienza religiosa, avvenne attraverso autori successivi, come Lang, Tylor, da noi già ricordati a proposito del problema sull'origine del monoteismo, ed altri. Costoro, confrontandosi con i risultati dell'opera dei missionari in Australia e altrove, scoprirono il procedimento logico dei «primitivi» e l'importanza dell'Essere o dello Spirito Supremo⁷² presso molti popoli troppo frettolosamente etichettati come animisti e ritenuti sottosviluppati.

7.5. La critica sociologica della religione: i suoi limiti e i suoi pregi

A conclusione di questa sezione, che ha affrontato l'approccio prevalentemente sociologico della religione, si può concludere che gli esempi addotti sembrerebbero, almeno nella prima parte, dimostrare una sorta di accanimento contro il fenomeno religioso, considerato ancora, sulla scia dell'illuminismo razionalista, come il risultato di uno stadio non logico o il frutto di meccanismi psico-sociologici, economici e strutturali. Abbiamo visto come in realtà molte teorie elaborate tra la fine dell'800 e gli inizi del '900 avanzino interpretazioni che il più delle volte ubbidiscono a principi di natura ideologica. Sicché la stessa intuizione del valore del fatto sociale per la comprensione del sacro non di rado è condizionata dall'idea dell'evoluzione, oppure dall'idea del progresso come effettivo avanzamento umano nella storia mondiale, mentre la religione apparirebbe a uno stadio primitivo dell'umanità. Tuttavia, non è sempre e per tutti così. Nel confronto con quanto abbiamo recensito nella seconda parte del presente capitolo e da ciò che è emerso nei precedenti, alcuni dei giudizi devono essere più sfumati e solo così potranno essere più obbiettivi.

Intanto è da notare che ciò che la critica della religione si prefiggeva prima della scuola psicologica francese (Charcot ed altri) era la purificazione della religione, ciò che invece sembra che voglia perseguire a partire dalla fine del 1800 fino ai primi decenni del 1900, è, nei casi più radicali, la purificazione dell'umanità dall'elemento religioso. A tale intento reagiscono quegli studiosi che dichiarano espressamente di voler restare nel proprio ambito e, coinvolti come sono nella loro indagine, pur suscitando talora l'impressione di voler liquidare la religione, in realtà tentano solo di capirla più da vicino.

La nostra carrellata storica, per quanto sintetica possa essere stata, conferma però inequivocabilmente che la critica religiosa può e deve toccare le forme espressive della religione, con tutti i suoi immancabili risvolti irrazionali, psichici, mitici ed economici. In genere la critica evidenzia tali aspetti e spesso le loro forme peggiori. Non ci sembra che riesca a scalfire ciò da cui ha origine l'esperienza religiosa, come insopprimibile bisogno dell'uomo a ritualizzare e formulare il riferimento a una realtà ultima, intuita, vissuta e comunque sperimentata, che è alla base di ogni successiva manifestazione religiosa. Si tratta di quella Realtà che non è possibile separare da una contestualità di esistenza ed è anteriore a qualsiasi altro genere di considerazione sul sacro. Ciò che ne segue è solo il complesso umano socio-psicologico con il quale la stessa *Ulteriorità* viene

⁷⁰ Cf. la critica abbastanza diffusa, pur nella problematicità di alcune espressioni, in G. MAGNANI, *Storia comparata delle religioni*, cit., 440-449.

⁷¹ **Marcel Mauss** (1872-1950) fu anch'egli un sociologo ed etnologo francese. Proseguì gli studi sulle società primitive e le religioni primitive, riprendendo le orme delle tesi di Durkheim. Tra le sue opere, sono spesso citate: *Saggio sul dono* (1926), *Manuale di etnologia* (1947), *Sociologia e antropologia* (1950).

⁷² A. Lang smontò così le diverse varianti della teoria della «religione elementare», ad indicare come dappertutto nelle religioni appariva presente la figura di un *All-Father*, cioè di un Padre universale.

attinta. La difficoltà a registrare tale distinzione di fondo nasce dalla nostra mediazione concettuale e linguistica ma è colta dalla critica religiosa più attenta e non preconçetta.

7.6. La religione e i problemi relativi a una sua legittimazione sociologica

Si apre qui un campo di riflessione molto vasto. Le scienze umane potrebbero tutte avanzare delle pretese giustificative per spiegare, in via derivata, la religione. Ricorrendo alle tesi antropologiche, economiche e sociologiche dei bisogni dell'uomo, delle sue proiezioni e del complesso mondo in cui egli è coinvolto e che lo condiziona, possono pretendere di legittimare o delegittimare la religione come fenomeno umano, almeno per ciò che riguarda la sua vita simbolica e sociale.

Ma scartata la posizione preconçetta che l'uomo ricorra alla religione solo come ripiego per accettare all'assurdità della vita e per coltivare sogni e illusioni, appare chiaro che il problema interessa più il concetto di Dio e la filosofia della religione che l'oggetto della religione in quanto tale. Tocca infatti il delicato rapporto tra antropologia e teologia, che dovrebbe essere maggiormente presente anche nella disciplina che si chiama appunto «antropologia teologica» e, per ciò che riguarda il concetto di Dio e la sua non derivabilità dal bisogno umano, meriterebbe di essere approfondito tanto dalla Scienza delle religioni che dalla riflessione teologica.

In sintesi, si può qui affermare che se la spiegazione di Dio come dato derivato (meramente psicologico, mitologico o simbolico o di altro genere) mira ad inficiare l'originalità del concetto di Dio, essa è di per sé sufficiente a indicare di volta in volta le commistioni psicologiche, simboliche e sociologiche che si insinuano nel rapporto che l'uomo intenta con ciò che lo supera e che è l'oggetto-soggetto della religione stessa. Ci si può chiedere di quale entità siano tali commistioni e fino a che punto sia ancora possibile che la religione resti ancora religione. In questo caso non sono più il concetto di Dio e della religione ad essere messi in discussione, quanto piuttosto quello della plausibilità della religione e della teologia.

Siamo davanti a un dilemma. O si ammette che la sociologia, e in genere le «scienze umane» si limitino ad esplorare strutture, meccanismi, statistiche e dinamismi delle realtà associate, oppure che possano tentare qualcosa di più, esaminando le stesse modalità che rendono possibile la conoscenza e la dipendenza di questa da fattori storico-sociologici complessivi. In questo secondo caso, la conoscenza perderebbe la sua originalità e la sua precedenza sulla stessa sociologia, come sulla scienza in generale, finendo con l'avere lo stesso destino attribuito da alcuni alla religione: fenomeno indotto, e quindi rilevante fin tanto che rimane plausibile.

È immediatamente evidente che in tal caso ogni scienza, compresa la sociologia, viene ad essere consegnata alla fluttuazione di variabili e strutture che la precedono e che per essere provvisorie, relative e sempre mutevoli, rischiano di elidersi in un gioco le cui regole non sono immutabili, ma variano con il variare di contesti più complessi. Al punto in cui siamo, è d'altronde utile prendere in considerazione questa problematica, ricorrendo ad un sociologo, che ha tra gli altri meriti, anche quello di aver osservato e sostenuto non solo la persistenza della religione, al di là di ogni tentativo del suo superamento, ma anche di aver fornito alcune ragioni di questo fenomeno. Si tratta di P. B. Berger, che ci offre un esempio attuale di come si possa se non fondare (non spetta alla sociologia farlo) almeno attestare la legittimità non solo della religione, ma anche della teologia.

Capitolo 8

L'ammissione della possibilità di una trascendenza

8.1. Possibilità e plausibilità di una trascendenza

Con il sottotitolo «*La società moderna e la riscoperta della trascendenza*», P. Berger indicava il tema del suo libro, pubblicato a New York il 1969, e che fu ben presto tradotto in molte lingue⁷³. Annotava che la religione, della quale era stata preconizzata la fine, non solo non era morta, ma sembrava rifiorire in mille forme, da quelle più negative di carattere magico e superstizioso a quelle più evolute di nuovi fermenti aggregativi, all'interno delle grandi chiese tradizionali o ai margini di esse. Il fenomeno religioso gli sembrava aver dimostrato una sua intima forza di resistenza, rispetto alle analisi pessimistiche o ai rimedi effimeri della teologia protestante e alle previsioni frettolose e azzardate del secolarismo.

Ugualmente inadeguate gli apparivano le reazioni della *teologia dialettica* e della *teologia liberale* che si erano contese il campo nel mondo protestante. La prima aveva insistito eccessivamente sul primato della risposta personale che l'uomo deve dare alla Parola di Dio, la seconda aveva voluto *demitizzarla*, indicando nella Bibbia le forme letterarie, simboliche e mitiche attraverso le quali essa si esprime. Secondo l'autore, sfuggiva ad entrambe il carattere sociale dell'espressione della fede, perché esse avevano dato ormai per definitivamente tramontato il suo carattere pubblico, quello che si chiama «religione». Proprio questa era stata nettamente superata a vantaggio della «fede». Una tale distinzione aveva significato, in campo protestante, l'affermazione del carattere assoluto della fede, in quanto rapporto con la *storia della salvezza*, ma anche la svalutazione del «mondo» e della sua storia in quanto sganciata dall'autentica storia salvifica del mondo.

Barth, come si è già visto precedentemente, collegava alla storia salvifica la fede e collegava alla storia del mondo la religione. Bultmann vedeva la decisionalità della fede nel contesto della storicità esistenziale aperta a Dio (*Geschichte*). Riteneva superata la religione ed era convinto della sua insufficienza nel contesto della storia, vista come storiografia (*Historie*). Berger conclude che con questa distinzione si cercava di salvare il carattere "trascendente", irriducibile della fede, da sottrarre agli attacchi di una certa critica sociologica. Infatti, cominciando da Mannheim, con la sua teorizzazione dell'imprendibile rapporto tra ciò che pensa l'individuo e ciò che si trova nelle strutture sociali, la *sociologia della conoscenza* aveva costituito una sfida per la religione. Questa nuova interpretazione sociologica tentava di spiegare (e di esaurire) la religione all'interno dei sistemi di "plausibilità", i quali sono sistemi di significato relativi a determinate epoche e a determinati luoghi. La relativizzazione di essi significava però la relativizzazione di ogni religione e di ogni corrispondente teologia. L'una e l'altra perdono consistenza, non potendo più riferirsi alla *realtà ultima* come immutabile e trascendente.

Secondo Berger, si tratta di una relativizzazione che però non va molto lontano. Sarebbe il caso di dire che, come sempre spesso succede nella scienza, chi di relativismo ferisce, di relativismo perisce. Le strutture di plausibilità, se valgono per la religione e per la teologia, valgono anche per tutte le scienze. Se relativizzano quelle, rendono inaffidabili anche queste. La sociologia stessa ne rimane coinvolta fino a relativizzare se stessa. Berger può così intravedere un esito nella «relativizzazione del relativizzare»⁷⁴ e su questa via riconquistare il terreno perduto.

⁷³ P. B. BERGER, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, N.Y. 1969. Trad. it. *Il brusio degli angeli*, il Mulino, Bologna 1970.

⁷⁴Cf. il II capitolo del suo libro già citato.

Berger critica, pertanto, l'inadeguatezza della risposta della demitizzazione ed ha ragione, quando afferma che c'è un sottinteso di fondo del tutto gratuito in essa. Demitizzare significa riconoscere valido ed assoluto solo ciò che oggi appare al di sotto della crosta dei miti. Se ci sono demitizzazioni, che potremmo chiamare parziali e provvisorie, perché frutto di effettivi chiarimenti culturali linguistici, una demitizzazione assoluta significa la professione di un ulteriore, insuperabile mito: tutto il passato è espresso in forme mitiche e solo oggi ne possediamo la verità ivi soggiacente. Ma non può essere, ci chiediamo con Berger, che proprio ciò che oggi appare vero, come un affresco originario finalmente scrostato dalle pennellate successive, non sia a sua volta rivestimento di qualcosa di antecedente, che continuamente ci sfugge? Non può essere che il domani smaschererà come mitico ciò che oggi crediamo il significato autentico del mito con la stessa spietatezza con cui oggi smascheriamo i miti del passato? Cosa rende l'oggi infallibilmente migliore non solo di ieri, ma anche di domani?

Sono domande critiche verso una demitizzazione ad oltranza, anche se non significano una ricaduta in un relativismo di metodo, corrosivo e, alla fine, peggiore della stessa demitizzazione. L'autore citato non infierisce sulla teologia. Il suo intento è, al contrario, di additare elementi di validità e, sembrerebbe, di perennità, oltre il mutevole panorama delle plausibilità storicamente condizionate. Contro la totale paralisi dello stesso pensiero, cui ci consegnerebbe un processo di relativizzazione senza fine, P. L. Berger sostiene che la sociologia della conoscenza è in grado di arrecare nuova libertà e inedita disponibilità alla ricerca della verità e pertanto anche della religione e della teologia.

Rispetto alle religioni storiche, Berger addita alcuni motivi della loro crisi, una crisi che è ugualmente innegabile come la persistenza della religione in quanto fenomeno generale⁷⁵. Essi sono un malinteso pluralismo, scaturente dalla molteplicità dei ruoli e delle infinite informazioni della società industriale e la parcellizzazione delle esperienze religiose, vissute troppo soggettivamente e spesso narcisisticamente⁷⁶. Ciò comporterebbe il rischio di livellare tutte le certezze e di eliminare pregiudizialmente qualsiasi riscontro comunitario oggettivo, rischiando un generale approdo alla più radicale indifferenza verso tutti e verso tutto⁷⁷.

In altre parole, per P. L. Berger non c'è un progredire illimitato del conoscere verso forme sempre più demitizzate. Ciò che accomuna, invece, la ricerca della verità, che percorre in filigrana tutte le epoche storiche, è il suo diretto riferimento a Dio. La immediatezza di Dio è di ogni epoca storica; non è relativa, né relativizzabile. È un pensiero che egli riprende da Ranke e che consente di impostare in termini inediti anche il problema della proiezione introdotta da Feuerbach. Infatti si può dare il caso che anche la teoria della proiezione possa essere una proiezione umana, storicamente determinata e culturalmente dipendente, sicché, alla fine, risulta anch'essa relativa. Nasce infatti dall'idea che sia il soggetto a produrre l'oggetto (qui la religione), in continuità di intenti con l'idealismo.

Al contrario di quanto affermato dal razionalismo e da ogni forma di riduzionismo, Berger si chiede, a ragione, se non potrebbe essere che il "soggetto" (ritenuto produttore della religione) non mostri invece, attraverso il suo bisogno di proiettarsi al di fuori di sé (in Dio), una sua costitutiva natura oggettuale, cioè creaturale. Come il teoretizzare dei matematici non è mai stato una proiezione mitica, senza significato, ma piuttosto l'aspetto più appariscente di una fondamentale struttura matematica che, dall'atomo alle lontane costellazioni, troviamo iscritta in tutta la natura, non potrebbe essere che ciò che noi proiettiamo in un Dio, dimostri che siamo impregnati di lui e perciò costitutivamente e direttamente orientati a lui?

⁷⁵ Nonostante la sua persistenza, la religione assume oggi forme nuove e spesso sorprendenti. Ne abbiamo già parlato nella prima parte del nostro lavoro e riprenderemo l'argomento a proposito dei nuovi movimenti religiosi.

⁷⁶ Cf. M. MARTY, «Persistenza del misticismo», in *Concilium* 9 (1973/1) 49-60, qui p. 57ss.

⁷⁷ Non dovrà sembrare contraddittoria la riconosciuta tendenza a una sorta di indifferenza religiosa, che pure si rinviene nella nostra società contemporanea, accanto alle nuove forme con le quali la religione viene espressa. Cf., a riguardo gli studi sull'argomento specifico «l'indifferenza religiosa», in *Concilium* 19 (1983/5).

8.2. Dalla immediatezza di Dio alle sue tracce nel mondo

Le domande aperte di Berger sembrano interessanti e condivisibili. Lasciano aperta l'ipotesi che **la realtà** possa essere **intrisa di caratteristiche creaturali**. Per esprimerci in categorie sociologiche, le strutture di plausibilità dell'ipotesi religiosa non solo non contraddicono, ma rendono plausibile l'ipotesi Dio. Ma asserito questo, vale la pena chiedersi, insieme con P. L. Berger, se esistano anche dei riscontri oggettivi, o almeno dei segnali, che confermino la validità di tale supposizione.

Ci domandiamo, in altre parole, se esistano quelle **tracce dell'Ulteriorità**, delle quali ci siamo occupati fin dall'inizio. Ci sono gli indizi di una plausibilità della religione? La domanda è se l'uomo, nell'esplicazione della sua vita e della sua storia, della sua cultura e dei suoi sentimenti, abbia mostrato o possa mostrare le vestigia di ciò che Berger chiama "trascendenza". Ciò significa che noi dovremmo potere intercettare *nelle* e *al di là* delle mediazioni contingenti, *l'immediatezza* per eccellenza, il riferimento primario a Dio come dato originario e come spiegazione ed origine non solo delle altre strutture di plausibilità, ma della stessa possibilità del plausibile. È possibile, per esprimersi con l'immagine del titolo del libro citato, sentire, anche se appena percettibilmente, il brusio degli angeli, dei quali non si vedrebbe la presenza, ma si ammetterebbe l'esistenza? Ci sono intorno a noi tracce che testimoniano la nostra costitutiva natura immediatamente in rapporto con Dio, considerato come *trascendenza*?

Berger risponde positivamente a questa domanda. Assecondando le sue osservazioni, potremmo dire che nella realtà c'è quel trasalimento dell'anima di cui parlavamo all'inizio del nostro studio. C'è un intuire oltre il fuggire degli eventi e oltre la contingenza del vissuto. Esiste un afferrare, anche se per pochi attimi, presenze non viste, ma che tuttavia ci guardano. Nelle parole degli uomini e nel mormorare della natura **c'è come l'eco di un richiamo più lontano e pertanto sempre incatturabile**. In questo protendersi dell'uomo verso questi echi e nel suo allungarsi verso ciò che avverte, ma che non gli è noto, c'è il suo uscire da sé e il suo emigrare verso la Trascendenza.

Le tracce che Berger menziona come espressive della riscoperta della trascendenza sono alcune esperienze **prototipicamente comportamentali** dell'uomo. Sono, ad esempio, la tendenza all'ordine, come unità dell'essere; l'esperienza del gioco e della gioia come superamento delle strettoie di situazioni limitate (spazio-tempo); l'esperienza della speranza come superamento delle situazioni senza via d'uscita; la condanna morale del male, al di là delle singole contingenze; l'umorismo come capacità di attingere alla discrepanza uomo-cosmo. Sono per noi comunque tracce del passaggio del divino e contemporaneamente della nostra instancabile ricerca di Dio.

Lo stesso sociologo è tornato successivamente sull'argomento della religione in un contesto pluralista⁷⁸. Le sue precedenti considerazioni sui segnali della trascendenza si sono approfondite e arricchite in un confronto più diretto con le diverse fedi religiose che nel frattempo si sono imposte sempre più decisamente anche nel mondo. La ricerca della *Trascendenza* ha assunto i connotati di una ricerca di quell'«Uno in cui si crede». Il punto di partenza è l'approdo della precedente ricerca, quello di chi riesce a scorgere un'alterità e non solo le sue tracce:

«La realtà è assediata dall'alterità che si cela dietro le fragili strutture della vita quotidiana. Gran parte del tempo riusciamo a tenerla a bada, apparentemente addomesticandola o anche ignorandola, quel tanto che basta per poter svolgere la nostra consueta attività. Talvolta, quando la nostra attività si interrompe o viene messa in discussione per una ragione o per l'altra, riusciamo a intravedere la realtà trascendente. E una volta ogni tanto, raramente, l'altro irrompe nel nostro mondo manifestandosi in tutto il suo irresistibile splendore»⁷⁹.

Che cosa succede allora? Qualcosa di simile a ciò che è stato già individuato nell'esperienza religiosa:

«In queste ierofanie, come le ha chiamate Eliade, **l'altra realtà si rivela temporaneamente nella forma di quelle che sembrano essere vere e proprie figure**. In quei momenti, almeno così sembra, gli uomini entrano in contatto con gli dèi. Di solito, però, **i contorni di quest'altra realtà sono tutt'altro che chiari**. Questo significa che, spessissimo, la categoria della

⁷⁸ L. P. BERGER, *Una gloria remota*. Avere fede nell'epoca del pluralismo, il Mulino, Bologna 1994.

⁷⁹ *Ivi*, 139.

trascendenza è una categoria negativa. Essa si riferisce a ciò che *non* è una realtà comune. Ma dire che la trascendenza è normalmente **una categoria negativa non implica che sia vuota o inutile**. Essa si riferisce a un'esperienza precisa e almeno in parte descrivibile, la quale può essere oggetto di una proficua riflessione»⁸⁰.

L'autore affronta a questo punto il problema che si può riassumere nella **ricerca che da religioni diverse si indirizza verso quell'Uno, che pur creduto in modalità differenti, è sempre il medesimo Referente** dell'esperienza religiosa. Come vedremo, l'impostazione corretta di questi rapporti a più strati è tra le più difficili. Non per nulla impegna la ricerca teologica e la vigilanza dottrinale del magistero ecclesiale cattolico. Riguarda infatti una rete di rapporti. Investe il rapporto tra la propria esperienza religiosa e la Trascendenza, tra essa e le altre esperienze religiose, tra le diverse esperienze nella reciproca ricerca di ciò che le unifica. Evitando le soluzioni di comodo (tra un concordismo che rinuncia alla verità e un esclusivismo che demonizza la religione altrui), si dovrà comunque cercare una via che resti fedele non solo all'esperienza religiosa, ma anche a quell'*Ulteriore*, dal quale essa parte e dalla quale è sorretta.

In ogni caso, ci sembra interessante accogliere la proposta con la quale Berger si congeda e che ci sembra vicina a quella da noi fin qui seguita: continuare a cercare, interrogandosi ancora. Se **«il silenzio di Dio»**, segno umanamente interpretabile come una sua sconfitta, come presto vedremo, è pesante, occorre continuare a interrogare le sentinelle del mattino, per sapere quanto ancora manchi alla fine della notte. La risposta non sarà scontata, sarà l'invito a continuare a domandare⁸¹. In questo processo che non ferma, ma avvia sempre di nuovo la ricerca, riteniamo anche noi che sia il motore segreto dell'esperienza religiosa.

Le riflessioni di P. L. Berger sembrano di notevole importanza sia per l'apertura che l'autore dimostra verso problemi che stanno a metà strada tra teologia e sociologia, sia perché in sede di valutazione storica egli mantiene una posizione equilibrata. Ciò gli evita di ricadere in forme già preconfezionate di secolarismo da un versante, o di tradizionalismo, dal versante opposto. Le sue considerazioni andrebbero ulteriormente approfondite, per non incorrere in quella critica, abbastanza sensata ed intellettualmente onesta, che **G. Barbiellini Amidei** muove a quanti vorrebbero cercare le tracce di Dio non tanto nel mondo antropologico e sociologico, come fa Berger, ma in quello della fisica e della matematica, della biologia e della genetica.

La critica dell'autore del pregevole libro *La riscoperta di Dio*, riguarda infatti non il tentativo di Berger, ma propriamente quanti cercano tali tracce nei punti ancora oscuri della scienza, in quel confine indistinto e affascinante dove la stessa consistenza del concetto diventa labile e, pertanto, poco affidabile. Qui, in realtà, si rischia spesso non solo la contaminazione di diversi linguaggi (quello delle scienze sperimentali e quello teologico), ma una vera confusione logica, scambiando l'*indefinito* con l'*Infinito* e il non ponderato o l'*imponderabile* con l'*Ineffabile*.

Contro una tale maniera di procedere, G. Barbiellini Amidei preferisce soffermarsi a considerare la *ragionevolezza* non irrisoria, né *irrilevante* dell'ipotesi Dio. Può così approdare a quelle esperienze umane che attestano ciò che noi altrove chiamiamo, con K. Rahner, "esperienza trascendentale".

Con Barbiellini Amidei si può senza dubbio convenire quando, in un bilancio sullo stato della ricerca su tale ipotesi, egli prende le distanze da alcune strade che non portano da nessuna parte:

«Diventa impossibile discutere dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio come se si discutesse di un soggetto modellato sui canoni della nostra vita, delle nostre dimensioni sperimentali, come se si discutesse di un soggetto capace di muoversi e di pensare come noi ci muoviamo e pensiamo, soltanto più in grande nel tempo e nello spazio, proiettando su un ipotetico Dio creatore e su un auspicato ordine cosmico della materia le nostre aspettative o il nostro rifiuto di un ordine e di un Dio»⁸².

⁸⁰ *Ivi*.

⁸¹ Is. 21,11-12 «Mi gridano da Seir: "Sentinella, quanto resta della notte? Sentinella, quanto resta della notte?". La sentinella risponde: "Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare, domandate, convertitevi, venite!". Il brano che reca il titolo «Oracolo sull'Idumea», luogo sconosciuto, è interpretato suggestivamente come «Oracolo del silenzio», traducendo Idumea con il suo significato letterale. Cf. *ivi*, 203-205.

⁸² G. BARBIELLINI AMIDEI, *La riscoperta di Dio*, Rizzoli, Milano 1984 (3.a), 65.

L'alternativa è quella di imparare a guardare e non soltanto vedere, con l'invito a sostare davanti a ciò che «costituisce la realtà di cui siamo fatti noi, e il mondo, e tutto l'universo»⁸³.

Su questa strada si potranno rinvenire, con le tracce di Dio, anche quelle della «interiore vocazione umana verso Dio», con la consapevolezza che i due soggetti in questione, Dio e l'uomo sono come i due amanti, di cui parlava Simon Weil, che hanno sbagliato il luogo dell'appuntamento⁸⁴.

Sono le tracce della trascendenza, di cui offriva alcuni esempi Berger, e che Barbiellini Amidei invita a voler cercare ancora, perché la situazione dei nostri contemporanei gli sembra simile a quella lamentata da Maria di Magdala: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto»⁸⁵.

È anche il nostro invito a cercare ancora, non soffermandosi più di tanto a quegli argomenti limite dove la scienza può solo indicare le sue ultime frontiere, ma non rimandare al di là, perché i suoi argomenti sono parte di «nessi logici chiusi». Su questa via, le argomentazioni su Dio non possono colmare i vuoti di sistemi a concatenazione causale, non possono tappare dei buchi, come aveva capito Bonhoeffer, né quelli epistemologici, né i buchi neri degli astrofisici. Guardando, però più in profondità e cogliendo la realtà da un'altra prospettiva, si va vicino a quella «quarta dimensione», che è quella della Maddalena e del discepolo dell'amore. Saranno essi i primi a trovare Gesù, perché solo nei pressi di quella quarta dimensione l'uomo potrà accorgersi che il luogo dell'appuntamento non era sbagliato, piuttosto è sbagliato l'approccio, perché Colui che cerca è proprio lì. Soltanto succede che egli non lo vede, perché non guarda a sufficienza.

La riflessione di Berger e quella di Barbiellini Amidei, ciascuno per la sua parte, vogliono restare su questo terreno antropologico, di un'antropologia che riscopre la globalità del conoscere in tutta la sua estensione e non si limiti solo a quella puramente intellettuale. Su questo terreno e, per così dire, nella profondità di esso, si possono scoprire le vestigia di Dio. Quanti, come loro, partono dalla inesauribile ricchezza umana, attestano che la ricerca non può essere soddisfatta dai «tombaroli di Dio», cioè da quanti espongono sul vuoto delle lacune scientifiche i pezzi di un indefinito mistero, quasi a sottrarli all'ineffabile ed indicibile Dio. Piuttosto ne indicano le tracce, o almeno la direzione dalla quale provengono e verso la quale esse vanno. Talvolta non bisognerà andare molto lontano. Scavando nello spessore della sofferenza, della gioia e del sorriso che ci fanno uomini, si possono intravedere le tracce di un mistero che sempre ci oltrepassa e nondimeno è dentro di noi.

Sono doverose, anche se succinte precisazioni, a partire dalle testimonianze di due «sociologi della conoscenza» che alla fine concordano nel non ritenere superata l'ipotesi Dio e propongono alcune suggestioni per restituirle oggi più credibilità. È chiaro che tutto ciò più che essere legittimazione della religione è legittimazione della domanda fondamentale che ad essa soggiace. È abbastanza, e, del resto, di più dalla sociologia non si può pretendere.

8.3. «La sconfitta di Dio» come nuovo spazio per la religione del futuro

Siamo così arrivati all'ultima domanda di questo capitolo. Essa tocca la difficoltà che caratterizza la nostra ricerca e il mostrarsi di Dio. A questo riguardo non manca chi ritiene che la crisi della religione sia causata principalmente dalla presa di coscienza dell'uomo moderno della sconfitta di Dio⁸⁶. Parlando del Dio della Bibbia, in realtà non è difficile documentare i molti casi in cui le promesse di Dio non sono state mantenute,

⁸³ *Ivi*, 122, cf. l'intero capitolo conclusivo, il IX, pp. 119-129, intitolato.

⁸⁴ «Dio e l'umanità sono come due amanti che hanno sbagliato il luogo dell'appuntamento. Tutti e due arrivano in anticipo sull'ora fissata, ma in due luoghi diversi. E aspettano, aspettano, aspettano. Uno è in piedi, inchiodato sul posto per l'eternità dei tempi. L'altra è distratta e impaziente. Guai a lei se si stanca e se ne va! Perché i due punti in cui si trovano sono il medesimo punto della quarta dimensione» (S. Weil, *Pensieri disordinati sull'amore di Dio*, cit., La Locusta, Vicenza 1983, 27).

⁸⁵ Il riferimento è a Gv 20,2-4: «Corse allora [Maddalena] e andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava, e disse loro: "Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!". Uscì allora Simon Pietro insieme all'altro discepolo, e si recarono al sepolcro. Correivano insieme tutti e due, ma l'altro discepolo corse più veloce di Pietro e giunse per primo al sepolcro».

⁸⁶ Cf. S. QUINZIO. *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano 1992.

quelle stesse che originariamente riguardavano il benessere materiale e l'appagamento spirituale, in un'unità inscindibile che solo l'evoluzione cristiana, influenzata dal platonismo, ha tanto distinto da separarli.

Sergio Quinzio afferma che dal Rinascimento in poi è divenuta chiara ed esplicita la protesta umana contro i continui fallimenti di Dio ed è gradualmente subentrato un allontanamento da lui e dalla religione. È una protesta dell'uomo moderno che potrebbe esprimersi con queste parole: «Noi non possiamo più credere nel Dio che esige un infinito prezzo di sangue e di lacrime per dare una salvezza che nessuno ha ancora visto con i suoi terrestri occhi. Noi siamo ormai costretti a pensare il cristianesimo, che ha costituito il riferimento più alto e compiuto dell'Occidente, come un ambito particolare»⁸⁷.

La conseguenza è stato una disaffezione sempre più generalizzata verso la religione, che così ha perso la sua pretesa universale, trionfalistica, di spiegare tutto a tutti. Siamo arrivati alla fine della religione o c'è un'alternativa? L'autore, che aveva affrontato questo problema in una pubblicazione del 1962, dal titolo *Religione e futuro*⁸⁸, ribadisce la sua convinzione che l'uomo moderno ha in effetti combattuto ciò che la religione propriamente non è:

«In verità la religione è qualcosa che il mondo moderno non ha combattuto né vinto, perché non l'ha conosciuta. Il mondo moderno ha ucciso una religione agonizzante, ridotta ormai ad essere tutto ciò che la religione sostanzialmente non è. Il mondo moderno non subentra al culmine della parabola ascendente della religione, come un gradino ulteriore, ma subentra piuttosto al fondo della parabola discendente della religione»⁸⁹.

Con un'esemplificazione, che a noi è parsa eccessiva, l'autore sostiene che fa parte della vera natura della religione porsi come «negazione della storia»⁹⁰. Considerando meglio il contesto, ci sembra tuttavia di capire che la storia qui intesa è la storia della tecnica, che, alla luce dei suoi risultati, non è meno deludente:

«Né le conquiste della tecnica alleviano l'angoscia e la disperazione dell'uomo, né l'angoscia e la disperazione spingono consciamente alle conquiste della tecnica. La macchina della tecnica va da sola, la disperazione dell'uomo va da sola. Nella religione l'uomo fa la realtà che sogna, ma oggi l'uomo fa della tecnica quel che non sogna, e sogna nell'umano quel che non fa nella tecnica»⁹¹.

D'altra parte, il mondo della tecnica non può promettere la gioia, ma solo il benessere e la prosperità. Solo la religione può assicurare il vero appagamento del cuore umano. Basta però la sua promessa, soprattutto a fronte delle innumerevoli delusioni? E soprattutto: la religione ha un futuro? Secondo Quinzio il suo futuro è nell'abbandono di ogni commistione con le promesse di ordine storico e nell'accoglienza di ciò che invece il progresso rifiuta e combatte per principio: il dolore e la sconfitta. La religione è recuperata quando la sconfitta non è rigettata ma accolta:

«Questo istante è vicino al regno, che è la sperimentazione non diluita di tutto lo sperimentabile, atto sintetico. Se è sperimentabile una gioia più intensa di ogni dolore, nel regno c'è più gioia che dolore, ma c'è anche tutto il dolore. Tutta la miseria, tutto l'obbrobrio, la visione di chi muore torturato. Insieme ad una gioia ancora più grande»⁹².

Come si sarà notato, l'asse dell'analisi di Quinzio si sposta sempre più dalla religione alla fede. L'alternativa al tracollo della religione gli sembra debba ripartire da Abramo e dal suo *sperare contro ogni speranza*. Egli riprende la via di grandi testimoni, tra i quali menziona Pascal, Kierkegaard, Dostoevskij. Sembrano anche a noi autori significativi, che hanno contribuito notevolmente all'approfondimento del rapporto tra religione e fede. Ad essi vorremmo aggiungerne altri, che sebbene non siano sempre altrettanto noti, sono ugualmente da ricordare come campioni di una religione che non si è messa contro la modernità, ma, pur apprezzandone i progressi, ne ha capito gli equivoci di fondo e ha alzato la posta fino a cogliere l'*Ulteriore* come riferimento dell'intera storia umana e non solo della propria interiorità. Essi hanno saputo coniugare la fedeltà alla

⁸⁷ *Ivi*, 76-77.

⁸⁸ L'ultima edizione da noi consultata fa riferimento a S. QUINZIO, *Religione e futuro*, Adelphi, Milano 2001.

⁸⁹ *Ivi*, 32-33.

⁹⁰ *Ivi*, 34.

⁹¹ *Ivi*, 54.

⁹² Con queste affermazioni Quinzio chiude la sua riflessione su *Religione e futuro*, *ivi*, 168.

Trascendenza con la fedeltà all'immanenza della storia. Ne abbiamo ricordato alcuni, la cui esperienza si è protratta oltre la conoscenza razionale e al di sopra della propria vita. Sono voci e storie per una *religione del nostro tempo*⁹³, pur sempre con la consapevolezza della parzialità di ogni linguaggio e di ogni categoria applicata alla fede.

Anche per i testimoni di tale religione la debolezza dell'uomo si deve religiosamente accostare alla debolezza di Dio, sì da cercare la via d'uscita non *nonostante* la debolezza, ma *attraverso* di essa. È vero: i primi decenni del Novecento sono stati caratterizzati dalla teorizzata debolezza dell'uomo (vedi esistenzialismo) e gli ultimi sono stati segnati dalla proclamata debolezza del pensiero umano (vedi il «pensiero debole»). A quest'ultimo non di rado anche i rappresentanti delle religioni contrappongono un «pensiero forte», che però a molti non risulta convincente. Se non altro perché ad alcuni non sembra portare lontano l'affermazione di un pensiero forte come unica via per la verità, visto che la verità è quella della croce ed essa è scacco e debolezza, è follia e insipienza. In quest'ottica, Gianni Vattimo ha parlato di una rinuncia al pensiero forte in nome e come riverbero della stessa scelta di Dio, il quale non ha percorso la via dell'onnipotenza, ma della sua rinuncia e pertanto ha optato per la debolezza, come annichilamento, come *kenosi*⁹⁴.

La religione si trova pertanto per **Vattimo**, come abbiamo già visto nella prima parte del nostro libro, davanti alla possibilità di aprirsi a una plausibile rivelazione di Dio come rinuncia all'onnipotenza e come incarnazione dell'amore. Su questa via diventa coerente la rivelazione di Gesù che recide radicalmente e definitivamente quel nesso che sovente le religioni danno come inscindibile tra il sacro e la violenza e che non ci è apparso del tutto superato nell'analisi di Quinzio, né definitivamente chiarito dalle pur interessanti considerazioni di **Cacciari**. Quest'ultimo pone l'accento sul valore della morte di Cristo, che mette a morte la morte stessa, assumendo il morire nel «pleroma della vita intradivina» e quindi rendendo vita ciò che era morte. **Ricorre non di meno a molte citazioni bibliche, tra le quali quelle del Servo di YHWH**, richiamando sovente al valore sacrificale dell'ubbidienza di Cristo, per annotare che il sacrificio è in generale in Dio, al fine di produrre la salvezza⁹⁵. Conveniamo con lui sulla contemporanea presenza nei testi scritturistici tanto del carattere volontario della morte di Gesù che del valore sacrificale e cruento della sua morte, ma non ci sembra necessaria un'insistenza tale su quest'ultimo, fino a dire che senza la morte violenta non ci sarebbe stata salvezza. Attribuendo a quella morte, infatti, un carattere metafisico, ci sembra che non si possa sfuggire al pericolo di considerarla come un atto fatalisticamente necessario e quindi non libero. Con buona parte della tradizione teologica, riteniamo invece che la morte violenta di Gesù non era indispensabile alla salvezza, perché nella sua incarnazione il *Logos*, assumendo la realtà dell'uomo, ne aveva assunto già in precedenza la morte e ciò sarebbe bastato a riconciliare l'uomo con Dio e a restituire la vita immortale all'uomo.

La morte di cui narrano i vangeli è progettata non da Cristo e nemmeno da suo Padre, ma dalle macchinazioni di uomini di potere, civile quanto religioso, che vogliono sbarazzarsi al più presto di colui che, mettendo in crisi il nesso tra sacrificio cruento e religione, sovvertiva radicalmente i presupposti di quel potere.

⁹³ Rimandiamo ancora a G. GAETA, *Religione del nostro tempo*, cit., e alle sue sintesi riguardanti i *testimoni della catastrofe del 1900*: Dietrich Bonhoeffer, Simone Weil, Walter Benjamin, Ety Hillesum.

⁹⁴ Tra le numerose opere di quest'autore, che sebbene in maniera problematica, non ha mai rinunciato ad espliciti riferimenti cristiani, cf. il testo in cui sintetizza l'evoluzione del suo pensiero e la sua vicenda personale: G. VATTIMO, *Credere di credere*. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?, Garzanti, Milano 1998. Egli scrive: «Sta di fatto che, a un certo punto, mi sono trovato a pensare che la lettura debolista di Heidegger e l'idea che la storia dell'essere avesse come suo filo conduttore l'indebolimento delle strutture forti, della pretesa perentorietà del reale dato "là fuori" come un muro contro il quale si va a sbattere e che così si fa riconoscere come effettivamente reale [...] non fossero altro che la trascrizione della dottrina cristiana dell'incarnazione di Dio» (*ivi*, 27).

⁹⁵ Cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, Adelphi, Milano 2001², pp. 558-579. A questo riguardo tuttavia precisa: «Occorre questo sacrificio di sé, da parte di Dio per poter pensare salvezza. Non sarebbe altrimenti possibile pensare come *ultimo* tale sacrificio; se si trattasse soltanto del fatto che il Figlio muore perché fa la volontà del Padre (e non: fa la volontà del Padre perché muore; il Padre non esige alcun risarcimento, alcuna vendetta, è perfetta Caritas), l'esemplarità del suo atto non potrebbe rivestire alcun significato conclusivo (mentre proprio su questo aspetto insiste l'intera tradizione, all'unisono). Saranno infatti sacrificati *tutti* coloro che dicono la Verità. Il Figlio non è, dunque, semplicemente testimone della Verità e perciò vittima del sacrificio, ma è la vita divina che si dona, che realmente e sanguinosamente *si sacrifica*, e in questo senso non può concepirsi sacrificio ulteriore» (*ivi*, pag. 563).

A ragione, Vattimo scrive a questo proposito: «Gesù non si incarna per fornire al Padre una vittima adeguata alla sua ira: ma viene al mondo proprio per svelare e perciò anche liquidare il nesso tra violenza e sacro. Viene messo a morte perché una tale rivelazione risulta troppo intollerabile all'orecchio di un'umanità radicata nella tradizione violenta delle religioni sacrificali»⁹⁶.

È una concezione rivoluzionaria che, secondo il filosofo, non è stata recepita in pieno nemmeno dalle chiese cristiane, le quali continuano a parlare di Gesù come «vittima sacrificale», attestando «la sopravvivenza di potenti residui di religione naturale nel cuore stesso del cristianesimo»⁹⁷.

Sembra anche a noi che la vicenda di amore e di dolore di Cristo segni effettivamente una svolta decisiva nell'interpretazione dell'*Ulteriore* come assoluta onnipotenza. Se, come affermava Schelling, la massima onnipotenza divina si è espressa nella rinuncia ad essa⁹⁸, la via cristiana non è una via tra le tante per accedere a Dio, quanto piuttosto la via scelta e percorsa da Dio stesso. In essa possiamo rinvenire anche noi, con la nostra ritrovata umanità, il fondamento religioso più autentico per una scelta di fragilità e povertà.

Partecipando alla debolezza di Dio, la debolezza della religione diventa così la forza segreta della stessa religione, mentre, per riprendere l'espressione di Quinzio, la «sconfitta di Dio» richiede che essa sia rivisitata come scelta volontaria di povertà. In quanto tale, proprio la religione apre possibilità inedite per la serie innumerevole delle sconfitte umane: «La fede cristiana, per quanto sconfitta, e anzi proprio perché sconfitta, ha ancora quel briciolo di forza residuale che rende possibile una lettura della storia di sconfitte e di delusioni alla quale apparteniamo»⁹⁹.

La conseguenza è che solo ammettendo la sconfitta di Dio come scelta coerente di un amore indomabile, ci è permesso di scoprire l'orrore, senza distoglierne lo sguardo. È un andare controcorrente a quanto invece fa la modernità, che vuole vedere solo il progresso in avanti e, pur mirando al «benessere» dell'umanità, si lascia alle spalle immensi carichi di dolore e di tragedie ben presto dimenticati. In quest'ermeneutica l'Anticristo è sembrata essere a Quinzio proprio la modernità, che nega con il dolore il peccato, mentre Cristo li ha assunti entrambi, portandoli su di sé. Se però alla fine Cristo risulta l'uomo fallito e l'ebreo sconfitto, quell'uomo sconfitto due volte è il Figlio di Dio, è lo stesso Dio. A partire da questa constatazione, accogliendo come lui la sconfitta e il dolore, la religione si apre il suo spazio più autentico.

È una conclusione che viene a convergere con quanto abbiamo più volte affermato sulla ricerca come spazio della religione e come ambito in cui questa non solo nasce e si mantiene in vita, ma in cui Dio stesso viene incontro a colui che lo cerca. Cacciari riprende questo concetto a proposito della temporalità, che contrassegna la vicenda umana sulla terra e vede nell'inquietudine dell'anima l'espressione dell'amore: «Come non possiamo parlare del tempo in quanto cosa estranea, bensì ritornando all'inquietudine stessa dell'*anima* e ritrovando nel cuore di tale inquietudine l'istante-Aión, così siamo veri amanti»¹⁰⁰.

Il rimando è ad Agostino, per il quale il bello viene, al pari della ricerca di Dio, «da quella bellezza che è sopra le anime, alla quale sospira notte e giorno la mia anima»¹⁰¹. La ricerca stessa e non il suo successo è

⁹⁶ *Ivi*, 29. L'autore si appoggia all'analisi sul rapporto e sacro reperibile soprattutto in R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

⁹⁷ *Ivi*.

⁹⁸ Questa tesi è ben nota e muove dall'idea che Dio è un Io assoluto, non determinato da nessun oggetto e quindi posto originariamente dalla libertà. Per la discussione sul fondamento di tale principio cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 89ss.; 115ss e *passim*.

⁹⁹ S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, cit., 79.

¹⁰⁰ M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 297.

¹⁰¹ «Ab illa pulcritudine, quae supra animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte» (Agostino, *confessioni*, X, 34. Per il commento cf. M. CACCIARI, *Dell'inizio*, cit., 297ss.).

fonte di gioia per Agostino, che parlando della gioia di chi *cerca* il Signore, annota che il salmo non parla della gioia di *chi trova* Dio, ma di chi *lo cerca*¹⁰².

Ci sembra una conclusione che ben riassume il senso complessivo di questo capitolo che, occupandosi della ricerca di Dio *nella* religione, e *oltre* di essa, coglie il religioso nello stesso movimento del cercare.

¹⁰² Cf. Salmo 105,1-3:«Lodate il Signore e invocate il suo nome, proclamate tra i popoli le sue opere. Cantate a lui canti di gioia, meditate tutti i suoi prodigi. Gloriatevi del suo santo nome: gioisca il cuore di chi cerca il Signore».A riguardo Agostino scrive: «Non enim ait: laetatur cor invenientium; sed: quaerentium Dominum» (*De Trinitate*, 15,2,2).