

IL FENOMENO RELIGIOSO OGGI

L’uomo moderno e la trascendenza: studi e riflessioni su un tema centrale

Leonardo Sileo

Tra i grandi momenti di riflessione, dovuti e voluti, all’esordio nel nuovo millennio una speciale iniziativa ha contribuito ad alimentare i contenuti delle celebrazioni del Grande Giubileo del 2000. Si tratta del Convegno Internazionale dedicato allo studio del fenomeno religioso, organizzato da tre università romane (Pontificia Università Urbaniana, Roma Tre e Pontificio Ateneo “Antoniano”) e i cui atti sono stati pubblicati di recente dalla Pontificia Università Urbaniana a cura di Gaspare Mura e Roberto Cipriani (*Il fenomeno religioso oggi. Tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 800 pp.).

Il volume raccoglie scritti di ben 66 Autori di livello internazionale, distinti tra relazioni, sessioni tematiche e una tavola rotonda per due approcci: l’interdisciplinare e l’inter-religioso.

Completa e suggestiva l’articolazione delle sessioni tematiche. Si parte dalla considerazione degli aspetti teoretici del fenomeno religioso (“Filosofia e fenomenologia della religione”); segue lo studio dei valori antropologici sottesi (“Individuo, valori e religioni”); ci s’interroga poi sulle condizioni e sulle funzioni sociologiche delle religioni nel nostro tempo dominato dalla tecnologia e dalla coscienza della post-modernità (“Crisi delle religioni?”); si vagliano i nuovi processi di trasmissione religiosa (“Educazione, comunicazione e religione”); si esamina il rapporto tra la religione e il nuovo e complesso fenomeno del femminismo (“Il femminismo e le religioni”); si mette a fuoco il risvolto esperienziale e mistico comune alle religioni (“Misticismo e religioni”); si analizza la visione religiosa della vita umana (“Corpo, nascita, morte e religioni”); s’illustra infine la fecondità espressiva della religiosità culturale (“Arte e religioni”) e il significato specifico del pellegrinare religioso (“Pellegrinaggi, giubilei e religioni”).

Una vera e propria guida per orientarsi, nel passaggio da un millennio all'altro, nell'interpretazione di una materia di interesse e valore universali. Vengono quindi alla ribalta – come assicura Gaspare Mura nell'Introduzione – “metodi di studio che oggi chiamiamo ‘scientifici’ del fatto religioso, perché riguardano propriamente i ‘molti modi’ della credenza e del ‘vissuto’ religioso e per i quali la dimensione culturale gioca un ruolo fondamentale”.

E' indubbio che il cuore dell'attenzione, trasversale ad ogni singolo studio, sia proprio l'interessata domanda sul valore che oggi si attribuisce all'*homo religiosus*. É come se ciascuno degli studiosi avesse voluto rispondere a un quesito tanto forte quanto avvincente: come viene percepita la religiosità nella nostra epoca che, pur tra stridenti contraddizioni, si distingue per l'attitudine, sul piano teorico, a “globalizzare” il disincanto, il relativismo, il minimalismo ma anche il fondamentalismo e il mercantilismo, e, sul piano pratico, a pianificare la volontà di instaurare la figura dell'*homo novus*? Ma dallo sfondo di questa domanda sembra emergere una sorta di accettazione della marginalità della religione rispetto agli interessi e ai valori del nascente *homo novus*.

Nel trattare le religioni in rapporto alla fenomenologia di vissuti religiosi tradizionali e nuovi, attualmente si sarebbe già convinti che l'ottica adeguata alle analisi debba prescindere da un qualsiasi fondato e oggettivo concetto di *religio* (la generica parola latina di religione), inteso quale “vincolo” normativo del singolo uomo con Dio (o con gli dei) e con tutto il genere umano, la cui evidenza espressiva consiste nella ritualità culturale e il cui bene scaturisce dalla permanente ricerca della conoscenza, confessione e proposta del “vero” Dio, del “vero” culto e della “vera” fonte della moralità dei singoli e dei popoli.

Pare allora utile ripercorrere il cammino che ha condotto a escludere dal concetto di religione la ricerca della verità del suo oggetto e della moralità che ne segue. Mi soffermerò quindi sulle relazioni che hanno affrontato più da vicino la nostra problematica.

La nuova prospettiva nello studio della religione

Per cogliere la posta in gioco dell'avvenuto cambiamento di prospettiva basta ricordare, come fa Wolfhart Pannenberg (è sua la prima delle relazioni che aprono il volume), che la concezione di *religio* dell'età classica, affermata nel corso dei secoli nelle tre grandi religioni - Ebraismo, Cristianesimo, e Islam - supposeva come necessaria

la conoscenza degli dei o dell'unico Dio dalla quale seguiva il sapere del senso del mondo e dei vari doveri. Si pensi, per esemplificare, alla *theologia civilis* di Cicerone o alla *theologia naturalis* dei grandi maestri stoici.

Anzi, e vale ricordarlo, proprio sant'Agostino, nel contesto della grande crisi della romanità, nel suo *De vera religione* (del 391) aveva affrontato direttamente il problema emerso poi nella modernità: l'inclusione o l'esclusione della conoscenza di Dio nel concetto di religione in intima relazione sia con "la possibilità di una vita felice e buona" e sia con la ricerca di un senso eterno alla temporalità dell'esistenza dell'uomo. Per il vescovo di Ippona "... la sola possibilità di una vita buona e felice risiede nella vera religione, con cui è onorato l'unico Dio e con purissimo sentimento di devozione è riconosciuto quale principio di tutte le cose generate da cui l'universo ha il suo inizio, la sua perfezione, la sua conservazione". E, allo scopo di contrastare la *pietas* religiosa soggettivistica e immanentistica, egli ammoniva: "non serviamo dunque la creatura invece del creatore, non perdiamoci nei nostri pensieri".

In realtà, soltanto a partire dalla modernità illuministica l'inclusione della conoscenza di Dio nel concetto di religione – ivi compreso quello di "religione naturale" – veniva posta in crisi se non abbandonata. Risale infatti a Rousseau, Hume e Schleiermacher, il primo significativo cambiamento di indagine sulla religione. Nota il Pannenberg: "la priorità del divino come oggetto di indagine e come criterio di distinzione tra la vera e la falsa religione, dimostrata a partire da Agostino, perse il suo valore naturale e al posto di questo determinato concetto di religione subentrò un'interpretazione della religione che prendeva le mosse dall'antropologia". In sostanza, l'ottica antropologica della modernità portava a considerare la religione e la sua fenomenologia come una rappresentazione dell'uomo che prende coscienza della sua partecipazione all'infinito "universo".

Per la modernità l'*homo religiosus* non sarebbe altro che un fenomeno antropologico. Indicativa, perché influente lungo tutta la modernità, la convinzione che Schleiermacher esprimeva nel 1799 nei suoi *Discorsi sulla religione*: la religione è "contemplazione e sentimento dell'universo", "senso e gusto per l'infinito".

E nel Novecento la svolta antropologica nello studio della religione non mancava di produrre tanto reazioni quanto sviluppi, anche al di là della posizione "antimodernista" ufficiale della Chiesa cattolica. Per le reazioni si pensi non solo a quella di Karl Barth che, allo scopo di salvaguardare la concretezza dell'azione divina nell'avvenimento religioso,

giungeva prima a teorizzare l'infinita differenza tra rivelazione e religione e poi a negare l'irriducibilità del Cristianesimo a religione; ma anche ad altre che, sulla scia di Rudolf Otto, si sono distinte nel recupero "teologico" della nozione di religione, tra le quali si segnalano le tesi di Friedrich Heiler (teorico della "doppia grandezza" della religione il cui concetto comprende "Dio e l'uomo") e di Gerardus von der Leeuw. Sono di quest'ultimo le affermazioni: "nella religione è Dio l'agente nel rapporto con l'uomo" e "la scienza sa soltanto del fare dell'uomo del rapporto con Dio, e non sa raccontare niente del fare di Dio").

Per gli sviluppi ci si può riferire ad una tendenza di pensiero, peraltro ancora in corso, che, credendo tuttora possibile una razionalità universale, s'imponeva e si impone di proporre un concetto di religione il cui Dio va oltre quello del credo e del culto delle specifiche religioni. Questa tendenza si è affermata come teologia della religione pluralistica, variamente elaborata da John Hick, da Wilfried Kentwell Smith e da Paul Knitter. La loro tesi di fondo è che la verità dell'unicità di Dio appartiene ad una sorta di meta-religione, al di sopra cioè di tutta la molteplicità delle manifestazioni storico-fenomeniche concrete, e, come tale, s'interpreta simmetrica all'unità (o comunanza) del bisogno religioso da parte dell'uomo, rappresentandone così l'universale antropologico.

La religione, dalla modernità alla post-modernità

Nel passaggio dalla modernità alla post-modernità lo studio della religione è andato caratterizzandosi per altri aspetti, oltre i tradizionali filosofici e teologici. Si è fatta sempre più strada l'indagine sociologica sia della religione come struttura sociale e sia della religiosità vissuta come struttura di significato funzionale. Con ricercato distacco, la sociologia della religione si è impegnata nella scoperta di nuove forme di religiosità, sia di quelle che sono emerse ed emergono come evoluzione delle tradizionali, e sia di quelle che sorgono e si diffondono come del tutto innovative.

In prima battuta, le analisi da essa condotte hanno rafforzato, legittimandone il valore critico e sociale, la concezione illuministica della modernità che, sul presupposto della propria fede nel progresso storico della razionalità omogenea, considerava valido, anche riguardo alla teoria e prassi della religione, solo il superamento e l'abbandono delle forme e modelli tradizionali, ritenuti non sufficientemente razionali. Ma, in seconda

battuta, le sue stesse analisi si sono ancorate, quale esito naturale, proprio all'interpretazione sintomatica della condizione post-moderna.

Poiché la post-modernità si è attuata nella rinuncia all'idea di progresso storico della razionalità comune a tutti gli uomini e con la sostituzione di questa con l'idea del cambiamento generalizzato e, quindi, della legittimazione del pluralismo, lo studio di ciascun fenomeno prevede l'indifferenza a qualsiasi esigenza teorica di ordinazione, articolazione e unitarietà razionale. Diversamente dalla modernità, la nuova epoca non mostra alcun interesse verso la ragione che accomuna e governa la vicenda temporale degli uomini liberi, ideale questo considerato ormai esaurito essendosi conclusa la storia culturale che lo aveva provocato.

Di conseguenza, nella nuova condizione, lo studio del fenomeno religioso non si sviluppa più in rapporto alla ricerca della verità universale che prevede l'unità di natura e ragione scritta "nel cuore" dell'uomo, bensì in rapporto alla pluralità delle forme di razionalità soggiacente ai fenomeni religiosi la cui struttura significativa è necessariamente individuale, e perciò valevole solo per lo specifico contesto che la origina e sviluppa.

Sicché, contrariamente a quel che si potesse pensare, gli intellettuali della post-modernità hanno accresciuto il loro interesse per il fenomeno religioso che è come tornato di moda: significativa la Frankfurter Buchmesse del 1982 dedicata proprio al soggetto religioso. E poiché, come sembra, il motivo risiederebbe proprio nella sua fenomenologia pluralistica, in questo ritorno di interesse, lo studio della religiosità subisce un'ulteriore riduzione: la considera un fatto privato di singoli uomini come di singoli gruppi, un fatto cioè non allineato ad un'idea di società univocamente strutturata.

In effetti, la prospettiva che, secondo Franz-Xaver Kaufmann (autore della seconda relazione), oggi riscuote maggiore consenso prevede di assumere la religione come "ciò che dà un senso inglobante alla vita individuale". Pertanto – prosegue il Kaufmann – "quando la differenza tra 'Chiesa' e 'religione' viene messa in evidenza, questo rivela che gli insegnamenti, i riti e le azioni comuni della realtà ecclesiastica non sono o non sono più capaci – o lo si crede – di procurare un senso inglobante alla vita individuale". Ma è davvero giunto il tempo della crisi delle religioni?

La Chiesa Cattolica e la nuova sfida

Vista nella prospettiva storica, dall'Ottocento al Novecento, la posizione dottrinale della Chiesa Cattolica ha senz'altro retto alla sfida della modernità, sia accentuando la comunicabilità della sua concezione dell'unità di natura e ragione con l'ideale di sviluppo della ragione universale, sia proponendo l'universalismo del monoteismo cristiano della creazione e della salvezza come spiegazione della vicenda umana, e come garanzia di una concezione univoca della razionalità umana la cui fonte è trascendente.

Il Concilio Vaticano II si è infine adoperato per accrescere la connaturale partecipazione della Chiesa al mondo contemporaneo, sul piano delle idee e della prassi, con coraggiose innovazioni della sua tradizione in materie comuni come quella sui diritti umani e sulla libertà religiosa (si pensi alla dichiarazione *Dignitatis humanae*). Sennonché, sopraggiunta la post-modernità, che invece insiste sull'irriducibile pluralità di fatti e prospettive di interpretazione degli stessi, secondo il Kaufmann "l'intera tradizione della fede cristiana specialmente cattolica è scossa" e "la religione non è più identificata con la tradizione religiosa del Cristianesimo e molto meno del Cattolicesimo, ma diventa essa stessa un argomento di definizione e interpretazione". A suo vedere la sfida post-moderna alla tradizione cattolica consisterebbe soprattutto nella constatazione che non si dà una prospettiva universalistica, o centrata, della "verità ultima" e che la nuova concezione di razionalità multiple impedirebbe un'indagine capace di unirle in una visione universalistica.

Di conseguenza, c'è da chiedersi se l'approccio sociologico dello studio della religione sia effettivamente adeguato ed esauriente come sembra si presumi. D'altro canto, l'intero volume con i suoi numerosissimi saggi dimostra ampiamente sia l'insufficienza dell'interpretazione sociologica della condizione post-moderna sia la parzialità dell'indagine, sociologicamente condotta, sul fenomeno religioso come argomento privato. In realtà, mano a mano che si scorrono le tematiche affrontate, risulta chiaro che il rapporto tra la "condizione umana" e la religione non è riducibile ad un dibattito sociologico sulle interpretazioni delle vecchie e nuove forme di religiosità, rinunciando pregiudizialmente alla ricerca di un centro di senso e valore. Interessante, a questo proposito, la relazione di Thomas Luckmann (la terza del volume, intitolata "Trasformazioni superficiali o radicali della religione e della moralità nel mondo moderno").

A ben riflettere, la svolta antropologica nella scienza della religione, del tutto teorica e secolarizzata nella modernità, non si è esaurita. Tutt'altro. Proprio ad opera della Chiesa cattolica e, in specie, per la sorprendente e profetica "teologia dell'uomo e della

storia” inaugurata dal Concilio Vaticano II e sostanziata dalla teologia e dal magistero post-conciliari, l’attenzione all’uomo in tutta la sua integrità ha beneficiato di un nuovo impulso e, soprattutto, di una nuova direzione universalistica, della quale è presupposto tanto etico quanto scientifico ‘il dialogo sulla verità nella carità’ tra le religioni e tra queste e le culture umane.