

**ISTITUTO TEOLOGICO DI ASSISI
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI ASSISI**

Prof. Marco Pucciarini©

**STORIA DELLE RELIGIONI:
BREVE INTRODUZIONE AL FENOMENO RELIGIOSO.**

Dispensa del Corso: *Temi Scelti di Storia delle Religioni*

ASSISI 2012

INDICE

Cap. I: Religione: Che cosa è ? pp.3-25.

- §. 1.1. Di cosa ci occupiamo?, p.3.
- §. 1.2. Etimologia e semantica di un termine, p.6.
- §. 1.3. Difficoltà di una definizione, p. 15.

Cap. II: La complessa realtà della religione, pp.26-47.

- §.2.1. Il carattere multidimensionale del fenomeno religioso, p. 26.
- §. 2.2. Tre concetti chiave, p. 31.

Cap. III: Elementi costitutivi dell'esperienza religiosa, pp. 47-75.

- §.3.1 Caratteri dell'esperienza religiosa, p. 44.
- §.3.2. L'aspetto comunitario, p.59.
- §.3.3. La complessità, p.68.
- §.3.4. La multidimensionalità, p.72.

Cap. IV: Problemi metodologici, pp.76-93.

- §. 4.1. Condizionamenti e limitazioni,p.76.
- §. 4.2. Osservazione "interna" ed "esterna", p.81.
- §. 4.3. La secolarizzazione, p.87.
- §.4.4. Il misticismo, p.90.

Orientamenti bibliografici, pp. 94-96.

CAP. I

RELIGIONE: CHE COSA E'?

§ 1.1. Di cosa ci occupiamo?

Il tentativo¹ di definire la **religione**, di individuare una qualche essenza distintiva e possibilmente unica che separi il «religioso» dal resto della vita umana, rappresenta un'esigenza essenzialmente occidentale². Tale tentativo costituisce una naturale conseguenza dello spirito occidentale, che è speculativo, intellettualistico e scientifico; ma è anche un prodotto del modello religioso dominante in Occidente, il modello ebraico-cristiano, o, per meglio dire, dell'eredità teistica che proviene dall'Ebraismo, dal Cristianesimo e dall'Islamismo. In queste tradizioni, infatti, la formulazione teistica della fede, anche quando è di basso profilo culturale, contribuisce ad una visione dicotomica della religione. La struttura di base del teismo, in altri termini, consiste essenzialmente nella distinzione che separa la divinità trascendente da tutto il resto, il creatore dalla sua creazione, Dio dall'uomo.

E' alquanto difficile, anche per coloro che riconoscono il loro *background* culturale e/o religioso, riuscire a collocarlo in una prospettiva che comporti l'acquisizione di una distanza storiografica da esso, poiché le implicazioni del teismo permeano profondamente le strutture linguistiche che modellano il loro pensare. Il termine inglese *holy*, per esempio, deriva da radici linguistiche che significano "totalità, perfezione,

¹ Cfr. U.Bianchi (Ed.), *The Notion of "Religion" in comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth Congress of International Association for the History of religions. Rome, 3rd-8th September 1990*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1999.

² Cfr., D. Sabbatucci, *Sommario di Storia delle Religioni*, Roma, Il Bagatto Libri 1991.

benessere”; *unholy*, allora, sarà il “frammentario, l'imperfetto, il povero”. In questo modo è definito «sacro» tutto ciò che è distinto dall'usuale e dall'ordinario; il suo contrario, il «profano», significa letteralmente «davanti al fanum» («luogo sacro»). Ogni santuario - sinagoga, chiesa o moschea - costituisce una concreta incarnazione spaziale di questa netta separazione del religioso da tutto il resto. Nel senso più generale, «sacro» è ciò che è specificamente separato per un uso santo o religioso; «secolare» è invece ciò che è lasciato “fuori”, il mondo esterno, l'età presente con le sue abitudini e preoccupazioni., ecc. Questa profonda separazione è stata concettualmente istituzionalizzata in un gran numero di forme: i riti sacri ; i libri sacri e gli accessori per il culto; i giorni santi; gli edifici e i recinti sacri; alcune particolari modalità d'esistenza e d'abbigliamento; le associazioni e le comunità religiose, e così via.

Numerose difficoltà pratiche e concettuali sorgono quando si tenta di estendere l'applicazione di un simile schema dicotomico a tutte le culture. Nelle società primitive, ad esempio, ciò che l'Occidente chiama “religioso” costituisce una parte integrante dell'intero stile di vita quotidiano, una parte che non è mai sperimentata o pensata come separabile o distinguibile dall'insieme. Se poi applichiamo la dicotomia a quell'entità dalle molte sfaccettature che chiamiamo Induismo, sembra allora che quasi ogni cosa sia dotata di un significato religioso, almeno per alcuni gruppi. Tutto ciò che esiste, in realtà, è percepito come divino: l'esistenza stessa in quanto tale è sacra. Solo che la “realtà ultima” si manifesta in molteplici modi: nell'ordinario come nel separato, nelle divinità benefiche come in quelle malvagie, nel santo come nel peccatore. Il reale è percepito a diversi livelli, secondo le capacità individuali di comprenderlo.

La stessa difficoltà insorge, sotto una diversa forma, quando si prendono in considerazione il Taoismo, il Confucianesimo o lo Scintoismo. Queste culture religiose

sono, infatti, caratterizzate dall'idea di una profonda armonia che abbraccia ogni livello della realtà cosmica: l'ordine naturale è per esse santo, divino e perfetto (un principio che è stato spesso oggetto di fraintendimenti). La vita religiosa è, in questi casi, un'esistenza posta in profonda armonia sia con l'ordine cosmico sia con quello umano, un'immersione dell'individuo nella relazione organica e nell'unità interiore con essi. Il Buddhismo, infine, in tutte le sue forme, lascia in sospenso qualsiasi affermazione sia sull'esistenza di una divinità creatrice e trascendente sia sulla sua non esistenza, a favore di un'origine indefinibile, impersonale e assoluta, oppure di una dimensione che può essere sperimentata come profondità dell'interiorità umana.

C'è poi un'altra importante conseguenza che deriva dalla concezione e dalla pratica religiosa occidentale: la comunità religiosa, che è distinta e in parte separata dalla società circostante. Questo fatto non è del tutto esclusivo della religiosità occidentale, poiché quasi in tutte le culture ci sono alcuni individui ai quali si attribuiscono capacità e poteri eccezionali: indovini, sciamani, stregoni, e altri specialisti, separati dalla gente comune per i loro poteri che utilizzano abitualmente in maniera professionale. Nella maggior parte delle culture, inoltre, esistono gruppi temporanei e volontari d'iniziati, raggruppati in associazioni spesso segrete, che s'impegnano ad osservare particolari obblighi, alla pratica di speciali regimi alimentari, a sottoporsi a discipline psicosomatiche, ecc..

Peraltro nessuna di queste aggregazioni religiose assume la forma e le qualità tipiche delle comunità della sinagoga, della chiesa o della moschea. In queste comunità, infatti, c'è qualcosa di più e di diverso del semplice stare insieme dei praticanti in un tempio induista o buddhista o dei membri di una società culturale delle culture a livello etnologico. La comunità religiosa di tipo occidentale è, in qualche modo, il «popolo riunito»; un gruppo di persone che hanno risposto all'appello della divinità e che hanno

volontariamente scelto di seguire una particolare credenza. Pur se fattori geografici, storici e sociali possono in concreto modificare- anche notevolmente- l'elemento della scelta, rimane che lo scegliere e l'essere scelto costituiscono il modello ideale. Questi gruppi hanno i loro capi, praticano periodicamente insieme un culto, si dedicano ad attività comunitarie e predicano la loro credenza religiosa. L'appartenenza al gruppo dei credenti - e già il termine tradisce l'enfasi occidentale sul teismo - separa in qualche misura da tutti gli altri, da coloro che appartengono alla società circostante. Anche i maestri e i sacerdoti (rabbini, ministri e in certa misura anche *mullah* e *imam*) sono, per il loro abbigliamento e per il loro stile di vita, separati dal «mondo» ben più di quanto non lo siano i semplici devoti laici.

Inoltre questo particolare tipo di raggruppamento, sebbene prodotto in parte anche da fattori diversi, costituisce un risultato caratteristico della concezione occidentale della religione, dicotomica e teistica, concezione che fornisce tutta una serie di credenze e di pratiche, distinte dalle credenze e dalle pratiche circostanti e implicanti un particolare rapporto con la divinità, che è concepita come alterità trascendente. In quale modo, allora, si deve concettualmente trattare la religione, ai fini della riflessione e della discussione, poiché il termine stesso è così profondamente radicato in presupposti culturali specificamente occidentali?

§.1.2. Etimologia e semantica di un termine.

E' opportuno, in prima istanza, esplorare³ anche se per linee generali la storia della parola "religione", sia sul piano etimologico sia su quello semantico, in modo da individuarne – se possibile - sia le valenze originarie sia le variazioni subite nel corso del tempo. Il termine italiano "religione" e quelli corrispondenti di varie lingue europee (fr. *religion*, ingl. *religion*, in ted. *Religion* ma anche. *Glaube* "credenza", mentre in olandese *godsdiens* "servizio di Dio" e in ungherese *vallás* " confessione") derivano tutti dal latino *religio*, mentre mancano espressioni parallele nel lessico del greco antico.

Del vocabolo latino, nella storia del pensiero occidentale⁴, tre derivazioni hanno avuto maggiore influenza. Nessuna di esse si è però univocamente imposta. Cicerone fa risalire la parola *religio* al termine denotante l'attività del *relegere* (osservare attentamente). Per "religione" egli intende: "*Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam.relegerent, sunt dicti religiosi ex relegando ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legenda eadem quae in religioso* (Quelli che riprendevano [*retractarent*] diligentemente e in qualche modo *relegerent* tutto ciò che si riferisce al culto degli déi, costoro sono stati chiamati religiosi da *relegare*, come *elegantes* da *eligere* e *diligentes* da *diligere*. Tutte queste parole hanno in effetti lo stesso senso di *legere* di *religiosus* (*De Natura deorum*, II,28,72)". Una tale osservazione accurata e sempre rinnovata è il contrario del *negligere* (non prendere in considerazione, trascurare, -trattare qualcosa in modo negligente). Nella etimologia di Cicerone si ripercuotono in maniera illuminante l'autocomprensione e la

³ Vedi l'ampia discussione del vocabolo in E. Benveniste *Il vocabolario delle Istituzioni indoeuropee*, vol II, *Potere, Diritto, Religione*, Torino, Einaudi 1976, pp.292 e 487-90.

⁴ Un'ampia ed unica ,almeno per ora, trattazione della storia del termine si ha in M. Despland, *La religion en Occident. Evolution des idèes et du veçu*, Montreal, Fides 1979.

peculiarità della religione romana. Secondo la comprensione romana, la religione è una cosa che in nessun caso può essere trascurata; essa richiede, invece, la minuziosa osservanza di tutto ciò che concerne il culto pubblico degli déi. Questo specifico modo d'intendere la religione include, quali elementi caratteristici, un'idea di diritto e di ordine e una componente social-corporativa. Così come conosce uno *ius civile* (diritto civile), che regola i rapporti dei cittadini tra loro, il romano conosce anche uno *ius divinum* (diritto divino) che costituisce la regola per il mantenimento di relazioni corrette verso gli déi e dispone ciò che deve essere fatto per assicurare la benevolenza degli déi in favore dello stato. Con ciò si dà anche la seconda componente: al centro di questa religione non sta la richiesta religiosa del singolo bensì il benessere dello stato. La funzione statale e sociale del culto dimostra come l'interiorizzazione di una religiosità così concepita resti in second'ordine; il gesto, l'esecuzione precisa dei riti e delle cerimonie rimangono l'elemento determinante: "...è irrilevante che cosa uno pensi, purché gli déi ricevano la dovuta venerazione"⁵. Come la spiegazione di Cicerone rispecchia la peculiarità della religione romana, così la fede cristiana influenza l'etimologia del termine. Il retore cristiano Lattanzio fa risalire la parola *religio* al termine indicante l'attività del *religare*, del legare. Religione è il 'vincolo della pietà', che unisce Dio e gli uomini: "*Hoc vincolo pietatis obstricti Deo et relegati sumus; unde ipsa religio nomen accepit.(Divinae institutiones, IV, 28)*". In Agostino, vescovo, compare tra l'altro anche la derivazione dal verbo *re-eligere*, scegliere di nuovo (cfr. *De civitate Dei*, X,32). La vera religione è quella che ci unisce al Dio uno e trino, dal quale noi uomini ci siamo allontanati, da cui noi ci siamo separati, al quale noi torniamo e che noi di nuovo scegliamo⁶.

Considerando insieme queste tre possibili derivazioni etimologiche, si scopre, secondo

⁵ P.Stockmeier, *Fede e religione nella Chiesa primitiva*, Brescia, Paideia, 1976, p. 33.

⁶ Cfr., *De vera religione*, cap.25.

Norbert Schiffrers «un senso convergente, che è più di un'etimologia, poiché rappresenta già una descrizione di possibili condotte religiose». Egli argomenta così: «se relegere significa 'rivolgersi sempre verso' o anche 'coscienziosa osservazione di qualche cosa', questa cosa intorno a cui bisogna aggirarsi per osservarla, deve evidentemente meritare tale attenzione umana, anzi esigerla; da questa pretesa deriva addirittura la seconda forma di derivazione, dato che si può interpretare religare come 'collegarsi all'indietro' all'origine prima e al fine ultimo dell'uomo; e in definitiva, se all'uomo è possibile esistere colpevolmente nella dimenticanza dell'origine e del fine, egli può, nella prospettiva religiosa e nella relativa conversione, 'scegliere di nuovo', il che in latino si traduce con *re-eligere*, l'origine e il fine»⁷. La derivazione linguistica della parola religio, che non è assolutamente univoca, non basta a rispondere alla domanda circa il significato di religione. In primo luogo, poichè ciò che è inteso con tale termine esiste non soltanto nell'ambito della lingua latina. In contesti culturali diversi la cosa di cui si parla ha assunto diverse qualificazioni linguistiche che mettono in risalto aspetti completamente diversi della religione stessa. Inoltre, non è assolutamente scontato che il senso etimologico di una parola e l'essenza della cosa che interessa la riflessione s'identifichino. Il senso di una determinazione terminologica non sempre mette, come tale, in risalto quell'essenza generale di una cosa che è alla base d'ogni mutamento, che si conserva in tutte le trasformazioni e che ne garantisce l'identità. Così come non si può rendere il contenuto sostanziale e storico di ciò che è filosofia rinviando al significato etimologico del termine “amore per la sapienza”, non si può nemmeno determinare “il che cosa è” della religione, rimandando alla derivazione etimologica della parola *religione*. Ciò che è descritto mediante tale derivazione linguistica è semplicemente una

⁷ N.Schiffrers, Religione, in *Sacramentum Mundi* 6, Brescia, Morcelliana 1976, p.785.

prima precomprensione della religione, mediata dai contesti storici e culturali, che contribuisce a determinare la nostra stessa precomprensione.

Il termine “religion”, d’origine latina, ha compiuto una stupefacente corsa trionfale; come termine straniero, si è imposto in tutte le lingue moderne. Questa storia del termine ha influenzato la nostra precomprensione della religione più della spiegazione etimologica della parola stessa.

M. Kobbert⁸ ha ricostruito la storia del termine nel latino; egli mostra come già nel concetto di base si compia 'la soggettivizzazione del concetto originariamente oggettivo'; preso in questo senso soggettivo, il termine acquisisce il significato di «timore religioso, devozione... che consiste in una scrupolosa osservanza delle religiones (esigenze rituali)»⁹. Preso in senso oggettivo, il plurale designa le disposizioni rituali, mentre il singolare funge da concetto riassuntivo. Da questo concetto riassuntivo deriva un significato, che contiene già l’idea astratta di “religione” e abbraccia la *religione* dei singoli popoli. Nell’antichità, in ogni caso, la parola *religio* si adatta come concetto generale senza alcun problema a tutti i culti degli déi. La pluralità appartiene al suo uso originario; ognuno degli déi ha le proprie *religiones*, le sue esigenze rituali, e tutti i popoli e gli stati hanno la loro *religio*¹⁰.

Il cristianesimo non poté evitare la terminologia religiosa del contesto culturale, all’interno del quale esso doveva recare il suo specifico annuncio di salvezza; non poteva semplicemente ignorarla: dovette confrontarsi criticamente con essa. In questo processo, alcuni concetti si sono affermati con più difficoltà di altri, in quanto avevano un marcato

⁸ M. Kobbert, art. “Religio”, in *Paulys Realency. Des class. Altertum.*, tomo I, Stuttgart 1914, p. 565 ss, critica è H.Fugier, *Recherches sur l’expression du sacré dans la langue latine*, Publ. d la Fac. Des Lettres de Strasbourg, Paris 1963.

⁹ M.Kobbert, art. cit, p.575.

¹⁰ *Ibid.*

connotato “pagano”; tra essi, ad esempio, la parola greca *theologìa* e quella latina *religio*. Nella traduzione latina della Bibbia, la parola *religio* è impiegata per diversi termini greci. Nella seconda metà del II secolo d.C., *religio* s’incontra in Melitone di Sardi e Minucio Felice per indicare la convinzione di fede cristiana. Tale uso però s’impone definitivamente solo dall’inizio del IV secolo, in connessione con il nuovo orientamento della politica religiosa romana. Ebbe fine il tempo delle persecuzioni dei cristiani e al cristianesimo fu concesso pubblico riconoscimento. Gli imperatori romani che realizzarono questa sistemazione del cristianesimo nella posizione di una *religio licita*, Galerio e Costantino, lo fecero guidati dall’idea dell’antica concezione della religione e della comprensione romana del culto. Il ruolo del cristianesimo come comunità culturale è in primo piano; la coscienza ecclesiale dei credenti fu invece appena presa in considerazione. Il cristianesimo è considerato sotto l’aspetto del servizio dovuto alla divinità, servizio che è compiuto dal clero a beneficio di tutti. In un primo momento, il cristianesimo fu posto soltanto su di un piede di parità accanto alle altre religioni; con l’editto dell’imperatore Teodosio, il Grande, dell’anno 380, acquisì il ruolo di religione di stato. Il cristianesimo è compreso come forma di vita ordinata dallo stato e alla quale si può essere costretti, come “legge” (*lex*), cui si conforma il credente. Ambrogio e Agostino rivendicano definitivamente, poi, il termine *religio* per il cristianesimo, con una sfumatura tuttavia carica di conseguenze. Tale sfumatura fu espressa in modo inequivocabile nel titolo dello scritto di Agostino *De vera religione*. La parola e il contenuto della religione, sono collegate alla questione della verità; l’antichità classica le aveva tenute distanti. In conformità a questa relazione, si può dare solo una “vera” religione, che si contrappone ad una pluralità di religioni “false”. Vera è soltanto quella religione «che adora l’unico Dio», che è allo stesso tempo il Dio trino, che fa questo «con

purezza di devozione», in cui la propria persuasione interna si accorda col compimento dei riti esterni. In quest'assunzione del termine religio la potenza sovrumana, alla quale la religione è riferita, è precisata come il Dio uno e trino, ed è attribuita importanza alla disposizione interiore, all'accordo tra la disposizione interiore con il compimento esterno dei riti (cfr., *De vera religione*, cap. I).

Nella misura in cui la parola religio fu usata nel medioevo in senso generico, si intendeva con essa la fede cristiana. Quest'utilizzazione del termine s'incontra in tal modo, in Tommaso d'Aquino che nella prefazione alla *Summa Teologica* scriveva: «Perciò con quest'opera ci siamo prefissi di esporre quanto è proprio della religione cristiana in un modo che corrisponde all'istruzione di principianti». Nella trattazione delle virtù connesse a quella cardinale della giustizia, Tommaso si occupa in modo particolareggiato della religione. Accogliendo le tre derivazioni della parola menzionate più sopra, cioè da relegere, re-eligere e religare, e facendole valere tutte insieme, così ne riassume il senso ad esse comune: la religione significa propriamente l'ordinamento a Dio' (*ordinem ad Deum*). Connettendo le tre derivazioni tradizionali con l'idea della colpa, il che è evidente per una virtù dipendente dalla giustizia, descrive la religione quale 'ordinamento a Dio', nel seguente modo: Dio è colui a cui dobbiamo essere particolarmente legati come alla fonte originaria che non cessa di scorrere (così in Lattanzio), è colui al quale deve costantemente dirigersi la nostra scelta in quanto fine ultimo (così in Cicerone) e colui che siamo tenuti a raggiungere di nuovo dopo averlo perduto a causa del peccato¹¹. Il concetto generale di religione, tuttavia, non ha conseguito nel medioevo un'importanza centrale. La parola si è resa disponibile per un uso intraecclesiale. Dove fu usata per denotare una determinata struttura organizzata e

¹¹ *Summa Theol.* II-IIae q.81 a.1; cfr., E.Heck, *Der Begriff der Religion bei Thomas von Aquin*, Paderbon 1971.

.molto apprezzata della pietà, cioè per denotare gli ordini (religiosi). In quest'uso, la parola era di nuovo applicata in senso plurale.

Soltanto con le correnti di pensiero del rinascimento e dell'umanesimo tornò fortemente nell'uso il parlare di religione cristiana, sia per amore della latinità classica, sia per dare espressione, con questo termine relativamente poco usato, alla tensione verso un rinnovamento del cristianesimo. Nello scritto di Niccolò Cusano *De pace fidei* (1453), che per la prima volta fa propria l'aspirazione ad un incontro riconciliante con le religioni non cristiane, il termine "religione" riveste quasi la moderna valenza di connotazione di un alcunché di comune, le cui configurazioni storiche sono costituite dalle singole religioni con i loro diversi riti e cerimonie. Nei riformatori acquisisce di nuovo una notevole importanza il collegamento tra la parola "religione" e la questione della verità. Ciò ha lo scopo di difendere la fede riformata nei confronti della chiesa cattolica: si pensi al titolo dell'opera *De vera et falsa religione commentarius*, di Ulrich Zwingli (1525) e all'*Institutio christianae religionis* di Giovanni Calvino (1559). A causa dell'irrigidirsi della controversia confessionale e del consolidarsi di essa a livello giuridico statale, la religione diviene un concetto quasi di diritto pubblico che ha come contenuto la devozione verso Dio pubblicamente riconosciuta, l'espressione culturale ad essa propria, il legame confessionale e comunitario, di cui lo stato ha il compito di occuparsi determinandone la forma generale, e quanto a ciò corrisponde presso gli uomini appartenenti ad altri stati ed altri popoli. Così, con l'epoca delle scoperte, accanto al cristianesimo compaiono le *religiones paganae*, le religioni pagane.

Il concetto di religione assume un ruolo chiave soltanto con l'illuminismo. Il cristianesimo diviso al suo interno e la conoscenza, formatasi all'epoca delle scoperte geografiche, di altre religioni fino allora sconosciute, fa diventare il termine "religione"

un concetto generale neutro per le singole religioni così diverse tra loro. Questo concetto di religione diventa una leva su cui poggiare per emanciparsi dal cristianesimo confessionale. Col concetto di “religione naturale” fu introdotto un principio di differenziazione tra il permanente, essenziale nucleo razionale di tutte le religioni e le religioni storiche, che ne sono emanazioni ovvero precorriti. La religione è quindi sottratta, in misura crescente, alla responsabilità comune, pubblica, e richiamata entro l'ambito privato: il concetto di “religione privata” (Johan Salomon Semler) o l'affermarsi della locuzione relativa alla religione come “affare privato” è un segnale di questo processo. La religione si connota così come un interiore essere rivolto, percepito dal soggetto e sostenuto dal sentimento, verso l'infinito, che ha assunto la funzione di Dio (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher). Il concetto che, secondo la sua origine propria, si riferisce soprattutto al pubblico esercizio del culto, ora è impiegato per denotare una disposizione intima, la pietà personale.

Nel XIX e nel XX secolo, nell'epoca dello scientismo, il termine 'religione' denota l'oggetto — guardato a distanza critica — di diverse discipline scientifiche che sono sinteticamente chiamate scienze della religione; la configurazione pubblica obbligatoria della religione che lega il singolo viene sempre più contestata. Ciò che, in tale processo, la religione perde sul piano pubblico e comune lo guadagna in interiorità e intensità. Contemporaneamente, essa è oggetto di una critica svalutativa e smascherante. Il termine designa qui un prodotto il cui creatore è l'uomo stesso; prodotto, però, che non si può ammettere semplicemente come altre opere umane (per esempio l'arte), perché esso aliena l'uomo da se stesso, lo mantiene schiavo, ne impedisce la liberazione, è cioè socialmente pericoloso.

§.1.3. Le difficoltà di una definizione di religione.

Il numero delle definizioni della religione¹² che sono state elaborate in Occidente nel corso degli anni è talmente elevato che un'elencazione, anche parziale, sarebbe impossibile se non inutile¹³. Tutte queste definizioni hanno cercato, con esiti alterni, di evitare due rischi contrapposti: quello della formulazione difficile, sottile e particolareggiata, da un lato, e, della generalizzazione inutile dall'altro. Com'era prevedibile, le definizioni di derivazione occidentale hanno in generale enfatizzato la netta distinzione tra la dimensione religiosa e quella non religiosa della cultura e talora hanno equiparato la religione alle credenze, in particolare alla credenza in un Essere supremo. Ovviamente, definizioni di questo genere non sono in realtà applicabili sia , ad esempio, alle numerose religioni dei popoli "primitivi" sia alla maggior parte di quelle dell'Asia.

Questi usi definitorii, inoltre, hanno suscitato, nel passato, numerose obiezioni. Verso la fine del XVIII secolo, per esempio, per definire la religione si tentò di spostare l'attenzione dal concettuale all'intuitivo, al sentimento. Con una formulazione che ebbe grande successo, Friedrich Schleiermacher definì la religione come «sentimento di dipendenza assoluta» (in contrapposizione ad altri sentimenti di dipendenza soltanto relativa). Altri autori hanno tentato di evitare definizioni di tipo formale o dottrinale, privilegiando invece fattori esperienziali, emotivi e intuitivi, oppure di valutazione morale. Tali fattori apparivano più autentici rispetto al comune sentimento religioso del singolo, che privilegia l'interiorità della religione, fino a quello che William James

¹² Cfr., ad es, Y. Lambert, *La "tour de Babel" des définitions de la religion* in «Social Compass», XXXVIII, n.1, pp- 73-85.

¹³ Cfr., E.J.Sharpe, *Comparative religion. A History*, London, G.Duckworth and Co. 1975.

chiamava «il carattere entusiastico dell'adesione». Le definizioni di questo genere appaiono applicabili anche alle religioni “primitive” e a quelle asiatiche, in modo più universale rispetto alle definizioni fondate soltanto sulle credenze.

È il caso, per esempio, delle religioni dei “primitivi” in cui l'elemento propriamente religioso non è facilmente distinguibile da quello socioculturale, in cui le usanze e i rituali hanno maggior peso delle credenze, in cui gli atteggiamenti emotivi prevalgono sulle formulazioni e sulle idee. Le tradizioni religiose dell'Asia, da parte loro, privilegiano tipicamente gli stati interiori della realizzazione spirituale, trascurando in qualche modo gli aspetti puramente strumentali del rito e della dottrina. Soprattutto in alcune tra le formulazioni più radicali, come nel Buddhismo Zen e nella *bhakti* induista, le credenze e la tradizione costituiscono soltanto elementi secondari, o addirittura privi di valore. Occorre però precisare che, nella realtà, le cose non stanno propriamente in questo modo. Ogni esperienza che coinvolge la sfera del sentimento, infatti, non è mai del tutto autosufficiente e autonoma, nel senso che ogni sentimento (come l'amore nella *bhakti*) è sempre rivolto verso qualche oggetto. L'esperienza sentimentale non si realizza mai in una completa assenza di idee. In tutti questi casi, insomma, sussiste pur sempre un contesto concettuale di qualche tipo e il suo essere soltanto implicito, o addirittura la sua negazione, non indicano per niente la sua totale assenza funzionale.

Con lo sviluppo delle discipline sociologiche e antropologiche, nell'elaborazione della definizione di religione è stato introdotto un nuovo fattore: il contesto sociale, economico, storico e culturale nel quale la religione si esprime. I sociologi e gli antropologi affermano giustamente che la religione non è mai una serie astratta di idee, di valori e di esperienze che si sviluppano in modo autonomo rispetto alla più generale matrice culturale: perciò le credenze, le usanze e i riti religiosi possono essere compresi

soltanto con riferimento a questa matrice. Alcuni rappresentanti di queste discipline sostengono addirittura che l'analisi delle strutture sociali potrà fornire la spiegazione completa della religione. Emile Durkheim, per esempio, un pioniere dell'interpretazione sociologica, asseriva (in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912), che «ogni società possiede tutto ciò che è necessario per suscitare nei suoi membri la sensazione del divino, semplicemente attraverso il potere che essa esercita su di essi». In questo modo gli déi non sarebbero altro che la società travestita.

Dal medesimo ambiente scientifico da cui sorsero le discipline sociologiche derivano anche le diverse forme di psicologia. La psicologia si occupa essenzialmente dei meccanismi psichici e delle forze motivazionali che provengono dall'autocoscienza dell'uomo. Per questo le interpretazioni psicologiche della religione sono in qualche modo più prossime a quelle che privilegiano l'interiorità esperienziale che non a quelle che pongono l'accento sugli aspetti intellettuali o su quelli sociali. In ultima analisi, tuttavia, la psicologia della religione si rivela assai simile alle scienze sociali, priva com'è di qualsiasi sforzo d'interpretazione storico-comparativa. Essa, infatti, tende, come la sociologia della religione, a dissolvere la religione in una serie di fattori psicologici.

A questo proposito è opportuno osservare, anche se soltanto di passaggio, che l'individuo religioso non sarebbe di certo soddisfatto da simili proposte d'analisi. La sensibilità individuale di ciò che è la religione pare sempre contenere qualche profondo fattore, che si rivela extrasociale ed extrapsicologico e che rinvia eventualmente ad una qualche dimensione trascendente: a questo genere di fattori va rivolta particolare attenzione.

Da parte degli studiosi occidentali sono stati effettuati numerosi tentativi di definire la religione in modo tale da evitare il «riduzionismo» tipico delle varie discipline

sociologiche e psicologiche, che riducono la religione ai suoi fattori costitutivi. Particolarmente importante si è rivelata l'analisi delle religioni in termini di presenza o di consapevolezza del sacro. Proposto per la prima volta da Schleiermacher, questo tipo di analisi trovò la sua piena espressione in Rudolf Otto (*Das Heilige*, Marburg 1917, trad. it., 1926). Analizzando i racconti biblici delle varie esperienze dei profeti e dei santi nel loro incontro con Dio, Otto definisce l'essenza della consapevolezza religiosa come un timore reverenziale, una singolare mescolanza di paura e di fascino davanti al divino. Per questo Isaia, dopo aver acquisito piena consapevolezza della presenza, nel tempio, del Dio vivente (Yahvè), gridò: «...Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono (...)" (*Isaia*, 6,5). La reazione di Isaia esprime insieme la paura della creatura nei confronti del suo creatore e il suo senso di iniquità di fronte all'assoluta bontà di Dio. Eppure Isaia non fugge: egli rimane in adorazione e diventa il portatore del messaggio profetico al suo popolo. Per dirla con le parole di Otto, Isaia (ed altri come lui) percepì il *mysterium tremendum*, il «totalmente altro» dell'essere divino. Secondo R. Otto, ciò costituisce il prototipo d'ogni autentica esperienza religiosa.

Questa concezione di Otto della natura essenziale delle esperienze religiose può anche essere accettabile nel contesto del teismo occidentale, anche se in realtà questo tipo di esperienza religiosa sembra relativamente rara, oppure è, di fatto, attenuata dall'apparato religioso che la circonda. Negli scritti di Otto, appare già assai difficile l'applicazione di quest'idea alle religioni "primitive" e a quelle asiatiche. In quelle primitive, infatti, sembra assente una conoscenza del divino analoga a quella di Isaia, nonostante gli sforzi di Andrew Lang per rintracciare presso queste culture la tradizione di un «dio supremo»¹⁴. In questo caso la religione è a stento distinguibile dalla magia; i riti

¹⁴ A.Lang, *The Making of Religion*, London 1898, cfr M.Eliade, *La nostalgia delle Origini*, Brescia, Morcelliana, 1972, pp. 25-50.

sembrano utilizzati essenzialmente per la soddisfazione dei bisogni legati alla sfera dell'esistenza; e predomina la paura piuttosto che quella particolare forma di timore reverenziale di cui parla Otto. "Sacro" e "profano" risultano perciò termini impropri, non applicabili a questo specifico clima culturale. Peraltro bisogna riconoscere che le potenze che sono di volta in volta temute, placate e utilizzate posseggono pur sempre una qualche dimensione invisibile e misteriosa, con la quale appunto i riti tentano talora di stabilire un contatto.

Questa definizione della religione come esperienza del "totalmente altro" che ispira un timore reverenziale non pare adattarsi neppure alle religioni asiatiche. Certamente, a livello popolare, largo spazio è occupato dallo sforzo di placare e di utilizzare gli spiriti e le potenze sovrumane e da numerosi atti rituali che possono ricordare il teismo. Però nelle loro definizioni specifiche, il Buddhismo e l'Induismo, per esempio, sembrano avere una percezione minima, o nulla, di un Essere radicalmente altro e ultimativo. L'idea fondamentale e il modello per l'azione è qui, infatti, nell'unità che associa l'uomo all'universo che lo circonda. L'uomo cerca di vivere religiosamente in organica armonia con la realtà ultima e il livello più alto dell'esperienza religiosa tende verso quello che potremmo chiamare una sorta di monismo mistico, seppur con caratteristiche del tutto orientale. L'immanenza del sacro è enfatizzata a dispetto della sua trascendenza. Così l'Induismo, il Buddhismo e il Taoismo trovano l'autentica trascendenza all'interno dell'individualità umana. Le forme divinizzate ed esteriori, attribuite al sacro dalle religioni teistiche (e dalle correnti popolari delle loro fedi), sono interpretate come forme soltanto temporanee e come mezzi utili, anche se essenzialmente "vuoti", per la finale illuminazione dell'uomo.

La più recente ed autorevole formulazione della sacralità come essenza unica e irriducibile d'ogni esperienza religiosa si deve a Mircea Eliade¹⁵. Egli ha perfezionato e ampiamente esteso l'uso che del termine faceva Otto. Il sacro non va più ricercato quasi esclusivamente nell'esperienza dell'incontro con Dio; esso risulta abbondantemente esemplificato nei simbolismi e nei rituali d'ogni cultura, e specialmente nelle culture primitive e in quelle asiatiche. Esso si manifesta, per esempio, come spazio sacro: nei santuari, nei templi, nelle aree proibite, in parte anche nelle abitazioni, costruite in conformità con *l'axis mundi*, orientate cioè verso il centro del "vero" (= sacro) universo. Spesso, in verità, queste strutture rappresentano simbolicamente un universo fisicamente invisibile, ma assai più reale che qualunque altro universo: l'universo eternamente perfetto al quale esse cercano di correlarsi. Questo senso di sacralità si manifesta negli alberi, nelle pietre, nelle montagne e in tutti quegli oggetti in cui sembra risiedere un potere misterioso. In genere i rituali primitivi cercano di ripetere sacramentalmente il momento iniziale della creazione, che è spesso descritto nel mito, quando il caos primordiale si trasformò in un ordine riconoscibile. Il tempo sacro - cioè il tempo eterno e non frammentato - è riattualizzato in modo vitale appunto dalla rappresentazione di tali miti di origine. Nell'opera *Il Sacro e il Profano* (Paris 1957, trad. it. 1973), Eliade scrive: «qualunque sia la complessità di una festa religiosa, si tratta sempre di un evento sacro, avvenuto ab origine e che il rito rende attuale».

È ancora oggetto di discussione se la descrizione dell'esperienza del sacro proposta da Eliade (che naturalmente è molto più elaborata ed estesa di quanto qui enunciato) superi i limiti delle proposte di R. Otto e rappresenti quindi un efficace modo per definire e descrivere la religione. Sociologi ed antropologi mettono in genere in dubbio

¹⁵ V. ad es. *Il sacro e il profano*, Torino, 1973 e *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976.

la sua verificabilità nella realtà e non condividono l'interpretazione che Eliade fornisce dei dati. Per loro il sacro è una costruzione ideale: non si tratta di un'autentica realtà culturale o empirica. Linguisti, psicologi e filosofi obiettano, inoltre, che il sacro non è identificabile negli schemi rispettivamente del linguaggio, dell'esperienza e del pensiero. Per tutti costoro, infine, l'esperienza religiosa costituisce un insieme di realtà e di esperienze culturali e non è per niente qualcosa di separabile e d'isolabile in sé e per sé.

Non c'è dunque alcuna alternativa rispetto a tali riduzioni delle esperienze e delle strutture religiose a congerie di fattori psicologici, sociali, politici ed economici, facilmente identificabili e non misteriosi? D'altro canto: non c'è alternativa rispetto alla definizione della religione come un'essenza mistica, individuabile nelle varie culture attraverso una metodologia appropriata, così come si può scoprire l'uranio usando un contatore Geiger? Nelle visioni del primo tipo, è assolutamente vero che la consapevolezza religiosa è sempre inserita in un determinato contesto culturale, economico e sociale e che proprio da fattori di questo genere essa assume le sue forme evidenti. Questi fattori, infatti, condizionano i membri di una comunità, spingendoli a percepire e a sperimentare il mondo in modo religioso.

E' altrettanto vero, però, che intorno alle esperienze religiose si può cogliere una certa alterità sacrale (sovramondana), che non può essere facilmente annullata o sminuita nella sua importanza. Come si è anticipato, non è possibile isolare dai suoi vari elementi e dai suoi ambienti quel fattore non analizzabile e non qualificabile che chiamiamo «il sacro»; tuttavia quasi ogni cultura a noi nota presenta alcuni elementi che, seppur non completamente estranei al loro ambiente, mostrino comunque rispetto ad esso una certa discontinuità. Quando si parla o si fa riferimento a tali elementi di

discontinuità, si manifesta almeno un leggero cambiamento di prospettiva, si passa ad un altro tipo di discorso, che riguarda i settori più misteriosi e indefinibili dell'esperienza e dell'attesa. Forse questi elementi andrebbero analizzati nei termini di una dimensione profonda delle esperienze e dei costumi culturali, che faccia riferimento ai fattori e ai valori più importanti, seri e fondamentali. Forse le religioni potrebbero essere viste, allora, come il tentativo di ordinare l'esistenza, individuale e collettiva, con riferimento a priorità culturalmente percepite come fondamentali.

Bisogna però notare che la forma, la chiarezza e il livello di quest'ordinamento dell'esistenza variano notevolmente da cultura a cultura. Così l'uomo primitivo sostiene con riti e con incantesimi magici le sue capacità tecnologiche, rivolte alla fabbricazione degli utensili, e la sua abilità nella caccia, senza una chiara concettualizzazione delle motivazioni del suo agire. Purtuttavia egli non confonde mai i due mezzi di cui dispone per raggiungere il suo fine: non sostituisce la religione-magia all'efficacia delle armi, o i canti alla sua abilità fisica. Egli piuttosto accosta gli elementi magici e rituali agli strumenti a sua disposizione, con lo scopo di assicurare loro il successo; gli elementi magici e rituali rappresentano così lo sforzo di entrare in contatto con le dimensioni potenti e misteriose dell'esistenza, che non possono essere controllate o influenzate con gli strumenti ordinari. Questo carattere che possiamo semplicemente qualificare come «diverso dal normale» appartiene anche agli accessori del rito, agli specialisti del rituale e spesso al contenuto segreto dei riti stessi e a certe particolari località. Dunque, anche nelle società primitive esiste una consapevolezza, vagamente percepita e inarticolata, del trascendente come straordinario, superiore e differente.

Le tradizioni religiose dell'Asia, che pongono l'accento sull'immanenza più che sulla trascendenza, sono caratterizzate dalla continuità piuttosto che dalla discontinuità, sia

nella teoria sia nell'esperienza concreta. In esse esistono, nondimeno, delle gradazioni di livello, sia nella conoscenza sia nell'esperienza. I livelli riconosciuti e accettati, nell'azione e nella conoscenza, sono sostenuti dai testi sacri e sono inseriti in particolari sistemi di comportamento. I livelli di cultura «inferiori» non sono considerati del tutto errati, ma soltanto come non pienamente veri o fondamentali. Esiste dunque una sorta di trascendenza per gradi o livelli; il livello più elevato è «diverso» da quelli inferiori e in alcune tradizioni buddhiste e induiste (come lo Zen e l'Advaita) è proposta un'esperienza di penetrazione (satori, o realizzazione del brahman), che risulta empiricamente del tutto diversa dalla consapevolezza ordinaria.

Quasi tutte le culture a noi note implicano il religioso nel senso di una dimensione profonda delle esperienze culturali a tutti i livelli: un impulso non ben definito eppure cosciente, verso qualche cosa di ultimativo e di trascendente che fornirà norme e potere per tutta l'esistenza. Quando, intorno a questa profonda dimensione culturale, sono elaborati schemi di comportamento più o meno distinti, la struttura che ne deriva costituisce la religione nella sua forma storicamente riconoscibile. Sulla scorta di ciò possiamo procedere ad un primo livello della definizione di “religione”:

La religione è l'organizzarsi dell'esistere intorno a dimensioni profonde dell'esperienza, dimensioni che variano nella forma nella completezza e nella chiarezza secondo le culture circostanti. A base della religione si trova, usualmente, la credenza in una o più potenze, concepite come personali, superiori (e più antiche) rispetto alle forze umane e da queste indipendenti. Da parte dell'uomo, e del gruppo, un atteggiamento di dipendenza rispetto a questi esseri, riflettentesi anche nel comportamento (etico e rituale), e la persuasione della possibilità di instaurare dei rapporti con loro. Tuttavia,

anche ogni interpretazione della vita implicante il trascendimento del mondano (cioè il sovramondano o Realtà Ultima) ha una connessione essenziale con il pensiero religioso.

L'elemento fondamentale per lo specifico del religioso è costituito da quello che Mircea Eliade ha chiamato "rottura di livello" e che Ugo Bianchi intende nella particolare accezione della "instaurazione di un rapporto di natura non visibile, per quanto sperimentabile, con un *supra* e con un *prius* concepiti come condizionanti l'esistenza medesima del mondo e nel mondo". In altre parole, la religione implica una discontinuità qualitativa nella percezione e rappresentazione della realtà in cui l'uomo sente di essere collocato. Si tratta di quel rapporto con il livello che possiamo genericamente definire *sovramondano o della Realtà Ultima* in alternativa al livello della quotidianità pratica e mondana e in cui entrambi sono costitutivi della realtà in cui l'uomo è. L'elemento stabile riscontrabile in ogni credenza religiosa è dato dall'idea che la "realtà" (così come è vissuta e conosciuta dall'individuo e/o dal gruppo) nei suoi significati di *sensò valore e verità*, è polarmente costituita dalla relazione fra mondano e sovramondano (intesi come qualitativamente differenziati) e in cui, -a quest'ultimo termine- si riconoscono i caratteri di superiorità anteriorità efficacia e indipendenza rispetto al primo.

Da ciò deriva da parte dell'individuo e/o del gruppo umano, un atteggiamento di dipendenza rispetto a tutto quello che si colloca nel sovramondano o Realtà Ultima, riflettentesi anche nel comportamento (etico e culturale), e la persuasione della possibilità dell'instaurarsi di rapporti con esso (il sovramondano) atti a garantire e a realizzare compiutamente i significati di valore senso e verità del vivere umano cioè la *salvezza*.

In via di massima generalizzazione e con tutti i limiti che ogni processo di generalizzazione comporta, possiamo, ora, tentare di circoscrivere quanto sin qui detto in una definizione analogica ed aperta dell'oggetto "religione" per la storia delle religioni:

La religione è il modo concreto con cui si esprime nella vita di una collettività umana e del singolo che ne fa parte il rapporto salvifico dell'uomo con ciò che percepisce come Realtà Ultima; con il termine religione si denotano fenomeni simili tra loro non identici e sempre differenziati (né univoci né equivoci ma analoghi), connessi da aspetti e note comuni da permettere di configurare il dato religioso come in sé consistente ed autonomo rispetto alle altre componenti della vita di una collettività e del singolo¹⁶.

¹⁶ Per approfondimenti v. G. Magnani, *Storia comparata delle religioni*, Assisi, Cittadella 1999; H.G.Kippenberg, *La scoperta della storia delle Religioni: scienza delle religioni e modernità*, Brescia, Morcelliana 2002; G.Filorama, *Che cosa è la religione*, Torino, Einaudi 2004.

CAP. II

LA COMPLESSA REALTÀ DELLA RELIGIONE

§.2.1. Il carattere multidimensionale del fenomeno religioso.

Non poche persone collegano al termine “religione” qualcosa come un sistema primitivo di conoscenza, posto in una relazione di confronto/opposizione con la scienza moderna. Considerando la religione, come un sistema di conoscenza al quale si fa carico di dare risposta alle stesse questioni cui anche la scienza cerca di rispondere, allora tra religione e scienza si ha una relazione di tipo concorrenziale; esse entrano in conflitto come sistemi di conoscenza concorrenti e si escludono necessariamente a vicenda. La scienza, infatti, procede nell'ipotesi che possono esserci noti soltanto processi intramondani, fondati su condizioni e cause intramondane. Da parte sua, la religione ammette l'esistenza di una realtà sovrasensibile e sovramondana. Realtà che agisce all'interno dell'accadere intramondano in modo da influire sugli eventi naturali, umani, sociali. Il rapporto concorrenziale tra questi due sistemi di conoscenza, religione e scienza, offre anche una semplice spiegazione della secolarizzazione: il sistema primitivo di conoscenza, “religione” è soppiantato dal progredito sistema “scienza”.

Un tale modo di intendere le cose, in realtà, non è altro che un fraintendimento razionalistico della religione che può facilmente essere riconosciuto se si comincia - innanzi tutto - a prendere semplicemente atto della realtà multidimensionale della religione. Il che si può fare o in base alla propria esperienza o a quella trasmessa dalla storia. Per illustrare quest'aspetto della religione richiamerò un episodio biblico che dovrebbe essere familiare al lettore occidentale.

Nell'Antico Testamento si narra la storia del “sogno di Giacobbe” (*Genesi*, 28,10 e ss.); Giacobbe, che è in fuga, esperisce in sogno un incontro col Dio dei padri, il Dio di Abramo ed Isacco, che assicura al fuggiasco protezione e soccorso: «Io sono con te, ti proteggerò dovunque tu andrai e ti ricondurrò in questo paese. Perché io non ti abbandonerò finché non avrò portato a compimento quello che ti ho promesso» (v. 15). Quest'esperienza onirica provoca da parte di Giacobbe, dopo il risveglio, delle attività di genere molto diverso tra loro. Egli esprime quanto ha sperimentato, formula una confessione: «Davvero, il Signore è in questo luogo, ed io non lo sapevo [...] quanto terribile è questo luogo! Qui è veramente la casa di Dio e la porta del cielo» (v. 16 ss.). Afferrato dalla presenza divina, Giacobbe prende poi la pietra, su cui ha posato il capo, la erige come una stele e la cosparge d'olio, dà a quella località un nuovo nome, fa un voto, assume un impegno. In tutti questi diversi atti s'incarna la “religione”. Qui non è soltanto comunicata una conoscenza o una dottrina, ma è realizzata un'esperienza. Una potenza superiore, indisponibile per l'uomo, entra in rapporto con lui, si pone a sua disposizione, e lo interpella in tutta la sua umanità, nella sua interezza corporeo-psichico-spirituale. L'atteggiamento religioso non è un puro atto intellettuale, non è una pura teoria, bensì è un vivere; non una teoria circa la realtà, ma una realtà in sé, che comporta un aspetto teoretico. Le diverse condotte riportate non sono effetti secondari di un sistema dottrinale abbozzato o costituito ovvero una pedagogica introduzione ad esso o un suo consolidamento; esse sono modalità primarie ed originarie di realizzazione e manifestazione, in cui la religione si compie e trova il proprio autoaccertamento.

Volgendo lo sguardo da quest'antica storia all'odierna esperienza della religione e, a titolo d'esempio, ci chiediamo cosa mai percepisca della religione cristiana, un turista asiatico in viaggio per l'Europa nelle regioni alpine bavaresi, allora ci sarebbero

certamente molte cose da enumerare. Vede un paesaggio impregnato di cristianesimo: chiese con campanili che sovrastano i dintorni rurali, vaste costruzioni conventuali, cappelle, crocifissi nei campi, immagini di santi ai margini delle strade; ascolta il suono delle campane; vede il più o meno ricco arredamento all'interno delle chiese. Incontra processioni e persone che benedicono le tombe con l'acqua santa, altre che accendono candele dinanzi ad immagini e a raffigurazioni; osserva come le persone in determinati tempi si raccolgano nelle chiese, dove alcuni esercitano un ruolo che, tramite l'abito, li contraddistingue dagli altri. Ascolta le letture, le preghiere ed i canti, sente l'odore dell'incenso, può seguire lo svolgimento di un'azione. Percepisce la religione come realtà visibile, udibile, toccabile, odorabile. La religione s'incarna in edifici e oggetti, in atti individuali e sociali e in manifestazioni d'opinione.

Tuttavia tale descrizione esteriore non basta per comprendere quel che vi si svolge. Non è assolutamente possibile descrivere queste attività esterne come fenomeni religiosi, senza prestare attenzione alla disposizione interiore che spinge l'uomo ad una tal condotta, senza prendere contemporaneamente in considerazione la motivazione che spinge alle suddette attività ed il loro significato per l'uomo che le compie, anche se ciò è possibile solo in maniera condizionata e indiretta. Nei riguardi della religione esternamente percettibile è quindi essenziale che essa sia considerata quale *espressione*. L'attività religiosa esteriore è sorretta da una determinata disposizione interiore. La religione lega così una dimensione esterna, oggettiva, ed un'interna, soggettiva. Quest'ultima si riferisce ad un comportamento umano, esistenziale, attraverso cui è affermata la dipendenza da una realtà percepita come "sovrumana", "sovrasensibile", "sovra-mondana", "divina", "mistero", unitamente alle sue conseguenze per la propria vita personale; l'altra comprende tutte le attività esterne e le ripercussioni di questo

comportamento. La mera presenza di spazi, figure e immagini sacre, di calendari di feste, di documenti, libri e rituali sacri non è ancora una religione. I templi dei greci e dei romani si trovano come sperduti nel paesaggio; si possono esaminare a fondo gli antichi documenti sacri, conoscerne il contenuto e riprodurlo; si possono rappresentare, in un film per esempio, gli antichi riti. Con ciò tuttavia queste antiche religioni non pervengono alla realtà. Solo dove degli uomini si radunano per atti di culto o per feste religiose, professano la loro fede, si esprimono nella preghiera, sorretti dalla convinzione di essere in relazione con una realtà superiore, sovrumana, divina che esplica un influsso sulla vita e può esigere venerazione ed obbedienza, e dove da siffatte convinzioni ed attuazioni si sviluppano delle strutture istituzionali che improntano la vita di una comunità, qui la religione è realtà vivente.

La religione esiste solo nelle diverse religioni, nel cui ambito si può riscontrare una molteplicità di persone, oggetti, luoghi e tempi sacri, di miti e riti, di festività e solennità e funzioni sacre, ecc., che, come fenomeni religiosi collocati nello spazio e nel tempo, sono oggetto dello studio scientifico della religione. Di questi fenomeni vogliamo in primo luogo occuparci. Essi sono, d'altra parte, l'espressione di un'esperienza interiore della cui peculiarità dobbiamo interessarci. Giacché la religione non è solo una faccenda individuale puramente privata, ma, quale ampia interpretazione, è riferita alla comunità ed è un fenomeno sociale, pure quest'aspetto della realtà dell'esperienza religiosa dovrà essere incluso nelle nostre considerazioni.

Un primo accesso alla religione è dato da quei fenomeni religiosi che incontriamo nel mondo della nostra esperienza come cose, procedimenti e attività esteriormente percettibili. La religione non è un qualcosa di puramente interiore che, innanzi tutto, esiste in prima istanza di per sé e che poi successivamente si manifesta in fenomeni

religiosi che, per così dire, si aggiungono alla religione; la religione invece esiste nei fenomeni e in essi è lei stessa compresa. Quanto a questi fenomeni religiosi si tratta di una sconcertante varietà di segni, raffigurazioni in pittura e scultura, di miti e culti, di manifestazioni oranti e testi, gesti e atti, d'oggetti e processi naturali e storici. L'indice del libro di Friedrich Heiler, *Le religioni dell'umanità*, (Milano 1985) può considerarsi una specie di catalogo dei fenomeni religiosi.

§. 2.2 Tre concetti chiave.

Ora devono essere messe in luce tre importanti nozioni riguardanti i fenomeni religiosi:

- I. I fenomeni religiosi non sono dati di fatto del mondo della nostra esperienza che possiedano la qualità religiosa già di per sé e sempre in proprio.
- II. La loro qualificazione religiosa la ricevono in un determinato ambiente storico, in connessione con l'esperienza concreta.
- III. I fenomeni religiosi non stanno l'uno accanto all'altro senza relazione, ma sono in connessione tra loro.

I.

I fenomeni religiosi non sono dati di fatto del mondo della nostra esperienza che possiedano la qualità religiosa già di per sé e sempre in proprio.

La storia della religione insegna che quasi tutti i dati di fatto del mondo della nostra esperienza possono assurgere per l'uomo a fenomeno religioso: sole, luna e stelle, cose e processi della natura, piante e animali, manifestazioni linguistiche e azioni umane, luoghi e tempi. Occorre osservare che, di questi fenomeni religiosi, alcuni hanno un significato religioso più universale, altri uno più locale e temporalmente delimitato. Un fenomeno che ha un determinato significato religioso all'interno di una specifica situazione storico-culturale, non necessariamente lo mantiene poi in tutt'altro contesto (ad esempio il simbolo fallico o figure materne dai molti seni o determinati animali o corpi celesti).

Occorre poi tener conto che non tutto ciò che all'origine era un fenomeno religioso riesce a mantenere questa qualità. Ne consegue che qualcosa di dato nel mondo della nostra esperienza non è di per sé già qualificato in senso religioso, e nessuna cosa o processo si dà solo come fenomeno religioso. Un fenomeno è quindi un fenomeno religioso se, in un determinato contesto culturale, è qualificato come religioso dagli uomini che di volta in volta ne sono interpellati, se ha per loro un'importanza costitutiva di senso, permettendo la risposta alle questioni fondamentali ultime con le quali l'uomo si trova a confrontarsi. Gli oggetti, segni, immagini, parole, gesti e atti, che sono qualificati in senso religioso, sono cose e fatti sperimentabili, che hanno contenuto e realtà anche senza il loro significato religioso. Nessuno di questi fenomeni ha un'essenza ed una realtà solo religiosa. Una croce si dà anche come fenomeno non religioso, per esempio come segno matematico. Il sole, il fuoco, gesti d'ossequio o abluzioni hanno, come realtà sensibilmente sperimentabili, un contenuto e un senso comprensibili anche indipendentemente da un eventuale significato religioso. Là dove delle pietre, ad esempio, hanno valore come fenomeni religiosi e sono venerate come sacre, non sono mai venerate indistintamente tutte le pietre. Là ci sono sempre anche innumerevoli pietre che non ricevono tale valutazione e rispetto. Si tratta sempre di determinate pietre che sono venerate; e sono venerate in quanto sono differenti in qualcos'altro dalle solite pietre, poiché in esse si mostra qualcosa che le fa essere più di una semplice pietra. Qualcosa di dato nel mondo della nostra esperienza ha qualità religiosa solo in relazione a persone che vi hanno a che fare e per le quali tale fenomeno, oltre la sua percezione corrente e la sua realtà quotidiana, ha acquisito un nuovo significato decisivo, una nuova dimensione. Per qualificare adeguatamente un fenomeno come religioso, Jacques Waardenburg pone una doppia condizione e propone in modo corrispondente una duplice

definizione, una dall'interno e una dall'esterno. A suo parere, per quanto riguarda il fenomeno religioso, si tratta « in primo luogo, di un fenomeno che funziona all'interno di un determinato quadro di riferimento, il quale, di volta in volta secondo il proprio sentire, è portatore di senso 'religioso' per una comunità o una persona. In secondo luogo, si tratta di un fenomeno che, stante il giudizio del ricercatore, ha una validità assoluta per la relativa comunità o persona, e questo all'interno di un quadro di riferimento dotato, secondo il giudizio del ricercatore stesso, di una tale assoluta validità per i soggetti in questione.»¹⁷

II.

I fenomeni ricevono la loro qualificazione religiosa in un determinato ambiente storico, in connessione con l'esperienza concreta.

Dunque, se cose e processi della natura e della vita umana, in quanto realtà sensorialmente percettibili, non hanno mai di per sé e in qualsiasi momento significato religioso, allora si pone la domanda da dove e in quale contesto ricevano questa qualità religiosa e in che cosa essa consista. Evidentemente ricevono tale nuova determinazione in una situazione che implica qualcosa come singolarità, scelta, selezione. La qualità religiosa di un fenomeno scaturisce dall'esperienza concreta, si attua attraverso un accadere storico, è mediata storicamente.

Questo contesto, che conferisce tale particolare qualità a cose, processi, manifestazioni e azioni, lo si può descrivere con Ian T. Ramsey¹⁸ come una “situazione di apertura”. Si

¹⁷ J.Waardenburg, *Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinung*, in T.Rendtorff (ed.), *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen 1980, pp.13-35, cit. a p. 17.

¹⁸ I.T. Ramsey, *Il Linguaggio religioso*, Bologna, Il Mulino 1970.

tratta al riguardo di situazioni che prospettano una *profondità*, che racchiudono l'osservabile e più che l'osservabile, che sono sempre empiriche e più che tali, che hanno, per chi ne è colpito, un *valore evocativo*, poiché al dato di fatto vi si aggiunge un più-che-empirico. Esse comunicano una visuale d'indole particolare, che è collegata con un profondo sbigottimento e impegna totalmente. In tali situazioni d'apertura i fenomeni, oltre la loro percezione abituale e la loro realtà quotidiana, ricevono la loro qualificazione religiosa, il loro nuovo sopravvenuto significato. Nella *situazione d'apertura* dell'esperienza religiosa, sia essa un'esperienza di rivelazione, una visione mistica o una rappresentazione speculativa, il mondo dato traspare di una realtà che si trova al di fuori o al di là del dato empirico e disponibile; un evento, un oggetto, una persona o un luogo, in breve una realtà parziale del mondo della nostra esperienza è trascesa in una realtà indisponibile, superiore, che non può essere oggettivata e analizzata come le componenti del mondo della nostra esperienza, ma che in certo qual modo poggia su fenomeni determinati, delimitati dal nostro mondo empiricamente dato, i quali fungono da rappresentazione o realizzazione di tale realtà metaempirica.

Richiamiamoci al racconto biblico del sogno di Giacobbe, poiché esso ci sembra illustrare bene l'origine o anche la scoperta di un fenomeno religioso.

Nella sua fuga dalla vendetta del fratello, in modo del tutto insperato Giacobbe, in un determinato luogo, ha esperito in sogno la sacra maestà di Yahve. La località e la pietra, su cui ha posato il capo, sono selezionate e di particolare qualità; il luogo è “terribile”, la pietra è eretta a stele e cosparsa d'olio, il luogo riceve il nuovo nome di Bet El, casa di Dio. Una potenza e una realtà non-quotidiana (che si sottrae alla presa umana) superiore, per l'uomo che ne è afferrato appare in trasparenza, sopra o sotto oggetti del mondo della nostra esperienza. In connessione con una tal esperienza, luogo tempo e punto d'appoggio

di tale avvenimento assumono un significato singolare, scelto, qualificato. Il nuovo significato che queste cose, a quel punto, ricevono oltre le loro altre qualità e caratteristiche, consiste nel fatto che fanno diventare realtà e fanno esperire qualcosa, o indicano qualcosa che si trova *di là dalla* realtà abituale e della percezione comune di queste cose, qualcosa di sovrumano, sovramondano, qualcosa di sacro, divino, che ha però, per l'uomo che ne è colpito e per la sua vita, un'importanza costitutiva di senso; quest'ultimo perché rende in qualche modo possibile una risposta a quelle questioni fondamentali con cui ogni uomo si vede confrontato in determinate situazioni-limite della sua esistenza: il perché dell'esistere e del morire, del dolore e della malattia, della felicità e dell'infelicità.

Due vie sono pensabili e documentate nelle testimonianze religiose, attraverso cui poter pervenire a tale qualificazione supplementare. La qualificazione religiosa può avvenire attraverso un'iniziativa del divino stesso, manifestandosi e rivelandosi questa realtà indisponibile e superiore in quei fenomeni che essa sceglie. Si tratta qui di un esprimersi del divino nel mondano. Al riguardo Mircea Eliade parla di *ierofanie*¹⁹. Etimologicamente significa questo: il sacro si mostra. La parola *ierofania* interpreta il processo selettivo e qualificante dell'origine del fenomeno religioso nel senso che il divino, che per se stesso non fa senz'altro parte del mondo esperienziale, si svela in cose e processi che sono parte integrante di tale mondo esperienziale. Oggetti e processi, che in questo mondo esperienziale sono e rappresentano già qualcosa; in quanto ierofania diventano contemporaneamente la presenza di un "altro".

La qualificazione religiosa però può anche avvenire in un modo che dia più spazio all'iniziativa umana. Il processo può anche svolgersi così: un uomo od un gruppo è

¹⁹ M.Eliade, *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Bollati Boringhieri 1976, pp. 10-19.

colpito da un'esperienza del divino; quest'irruzione è esperita nel proprio tessuto vitale e di conseguenza da parte dell'uomo è creato o scelto per tale esperienza un segno espressivo, che può essere valutato e compreso oggettivamente come corrispondente al divino esperito, dove tale segno espressivo è preso dal materiale del mondo della nostra esperienza. Sotto l'impressione dell'esperienza religiosa, in questo caso l'uomo sceglie il segno espressivo; è lui che cerca di stabilire una conformità tra la sua esperienza e l'espressione. Gunter Lanczkowski²⁰ chiama quest'origine di un fenomeno religioso derivante dall'iniziativa umana una *realizzazione* del sacro a differenza della manifestazione del sacro stesso. Esempi di 'realizzazioni' in questo senso sono l'erezione di altari e templi e la produzione d'immagini degli déi.

Nella manifestazione del divino anzitutto luogo tempo e punto d'appoggio di questo avvenimento diventano qualcosa di singolare per l'uomo religioso (espressione impiegata con la stessa intenzionalità di *homo faber* ecc.). In connessione con tale avvenimento può sorgere il culto e con esso spazi sacri, tempi sacri, azioni sacre, racconti sacri, testi e arredi sacri. L'origine del fenomeno religioso mediante manifestazione o realizzazione conduce a che vi sia accanto al sacro anche il profano. L'origine, infatti, dei fenomeni religiosi contiene proprio una selezione dei fenomeni mediante elezione o scelta, e ciò significa, nello stesso tempo, una separazione in rapporto a tutto il resto. Come nessuna cosa o processo nel mondo della nostra esperienza è di per sé religioso, così pure niente è di per sé profano, bensì in prima istanza semplicemente quel che si dà di volta in volta come realtà terrena. Solo il sorgere di fenomeni religiosi (per *manifestazione* o *realizzazione*), conferisce significato religioso a determinate cose e fa apparire profane tutte le altre. Il profano è definito dal sacro — vale a dire che in relazione al sacro

²⁰ G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, pp. 37 ss.

acquista il suo significato abituale, ordinario, cioè quello che si trova davanti al santuario (pro-fanum), nel cui ambito si svolge normalmente la vita quotidiana dell'uomo.

I fenomeni religiosi presuppongono un'esperienza della realtà che presenta una basilare differenziazione. Un'esperienza nella quale l'uomo, unitamente ai suoi simili ed al suo ambiente, con tutto ciò che vi è di disponibile per lui, connotato, come un *al di qua*, si differenzia da un *al di là*, che è superiore all'uomo col suo ambiente, ed è più potente e più grande di ogni "al di qua". In conformità a questa differenziazione è possibile che "l'al di qua" possa quindi diventare un'indicazione dell'*al di là*, dell'oltre; che cose, uomini, eventi, atti in quanto "simbolo" possano stare per qualcosa che non è sempre e dovunque disponibile, che non è dato immediatamente e perciò non può neppure essere indicato direttamente. Reputo opportuno precisare in che accezione usiamo il termine "fenomeno", sino ad ora utilizzato, al fine di evitare ogni malinteso, precisiamo che il fatto di ricorrere a tale termine, di per sé, non significa per noi per nulla l'aderire ad una qualche scuola fenomenologia esistente. Impieghiamo piuttosto il termine nel suo significato etimologico, che si ritrova anche nella precisa accezione tecnica dei fenomenologi ed è proprio quello presentato originariamente dal termine greco (*phainomenon*), che è il participio presente del verbo alla forma media: il soggetto che si manifesta, si presenta, si mostra a se stesso, per se stesso. È il medio, il medium del verbo nella forma mediale; ma se esso si rivela a se stesso, allora ogni volta rivela qualcosa di sé. Ci rendiamo immediatamente conto che «fenomeno» non indica qui ciò che è evidente a prima vista, ciò che è chiaro come il sole per chiunque, com'egualmente e indifferentemente valido. Posto che questa rivelazione di sé equivale al suo portarsi fuori, al suo esodo da sé; la sua rivelazione a se stesso sarà il ritorno a se stesso, il «conoscere se stesso».

Precisamente in questo consiste il metodo fenomenologico: nel cogliere e svelare la coscienza quale essa stessa si rivela nell'oggetto che svela, che crediamo là, visibile e percettibile, ma che non è svelato se non in quanto essa è coscienza di tale oggetto. Nel rivelarla a se stessa mediante tale rivelazione di sé. Il logos che compone il termine «fenomenologia» vuol dire: mostrare quel che si rivela nell'apparente. La significazione, che è costitutiva del fenomeno, si compie in questo riflettersi del conosciuto verso il conoscente, verso la presenza che ogni volta «rende presente» l'oggetto «conosciuto», tramite una «collocazione al presente» che sola fa conoscere e permette di riconoscere tale presenza. Spezzate questo legame, rompete il cerchio, e non avrete più che dati materiali abbandonati alle stratificazioni del passato in quanto passato, ma che non manifestano più la loro presenza. In compenso, questa comprensione «al presente», questa “scienza della presenza”, non si realizza secondo il modello di una scienza deduttiva, di una spiegazione per riduzione genetica, di una ricostruzione operante secondo uno schema di cause materiali. È piuttosto un richiamo di luce, una progressiva trasparenza del fenomeno. Perciò i fenomenologi la designano come ermeneutica, che non vuol dire «interpretare» - con tutta l'arbitrarietà che l'uso corrente del termine sottintende -, bensì «comprendere». E non è un caso il ricorso a questo termine tradizionale, con cui la lingua sacra designa la scienza fondamentale dell'esegesi, vale a dire delle condizioni stesse del «comprendere». Del resto troviamo il problema completamente impostato già in una grammatica speculativa del XIV secolo (Tommaso di Erfurt), in cui l'autore, riflettendo sul cerchio che i modi di essere, i modi di comprendere e i modi di significazione richiudono su se stessi, perviene a questo insegnamento: che il modo in cui comprendi rivela il tuo modo di essere, e la significazione, che si rivela dalla tua maniera di comprendere, dipende dal tuo modo di

essere. Condizione che distingue assai bene da un lato quel che dovrebbe essere il metodo di un pensiero filosofico che procede indifferentemente da qualunque oggetto contingente, affrontandolo tramite operazioni logiche, e dall'altro questa trasparenza crescente e sottile legata a qualcosa di unico ed il cui rigore consiste proprio in questa unicità. Nel modo religioso d'apprendimento della trasparenza del divino, sono sempre cose concrete uniche (avvenimenti, situazioni vissute, immagini) che servono da supporto alla relazione provata e vissuta «al presente». La relazione che s'instaura in tale «trasparimento» è dell'ordine delle relazioni simboliche e intuitive. Per questo dicevamo al principio che non si può trasmettere come una tecnica qualunque. Eccoli dunque ricondotti, opportunamente, ad un vocabolario perfettamente appropriato allo studio delle religioni. Come «salvare» il fenomeno religioso, vale a dire lasciare che si mostri qual è a colui cui esso si mostra, e senza il quale esso mai si mostrerebbe? Possiamo, certo, studiare criticamente il testo del Corano ad es., dar conto delle sue particolarità attraverso spiegazioni filologiche che valutiamo come assai superiori a quelle dei *mofassirin*. Ma che avviene, se il senso da noi ricostruito generi un Corano che non è mai stato letto da alcun credente? Il Corano qual è stato letto e compreso dai credenti e, per eccellenza, dai grandi spirituali: sta qui il fatto propriamente religioso, quello che concerne in sommo grado le nostre scienze religiose; ciò che gli interpreti credenti ci mostrano, ciò che essi fanno sì che si mostri, è l'«oggetto» religioso che senza di essi non vedremmo mai.

Secondo la comprensione dell'uomo religioso, un fenomeno religioso nella sua intima struttura è contrassegnato dalla sua contemporanea partecipazione al mondano-terreno e al sacro-divino. Un luogo sacro è un luogo terreno e contemporaneamente il posto dove incontrare il sacro; una pietra sacra è una pietra come tutte le altre ma, per l'uomo che la

venera, è contemporaneamente una ierofania del divino. Cose, fatti e processi, che nel mondo della nostra esperienza sono già qualcosa, diventano segno espressivo di qualcosa di decisamente straordinario, sacro, divino. «Un oggetto diviene sacrale nella misura in cui incarna qualcos'altro da se stesso» (Mircea Eliade); acquista per così dire una nuova dimensione. Tramite questi fenomeni, selezionati nel mondo della nostra esperienza, si fa incontro all'uomo religioso qualcosa d'altro, di superiore, di sacro, di divino, la cui oggettività è di altro genere rispetto all'oggettività solita delle cose e dei processi nel mondo della nostra esperienza, quella che noi possiamo cogliere e rendere disponibile attraverso la conoscenza verificante e oggettivante. L'essenza peculiare dei fenomeni religiosi rende comprensibile come nello studio della religione il concetto di simbolo abbia potuto conseguire un'importanza centrale. In questo secolo, non solo in questa, ma anche nella psicologia, nella sociologia e nella filosofia del linguaggio il simbolo è divenuto un concetto-chiave per la conoscenza dell'uomo, poiché il bisogno e la capacità di simbolizzazione sono un dato originario dell'esperienza umana del mondo e dell'informazione interumana al riguardo. C'è, non si può ignorarlo, un uso molteplice del concetto di simbolo nella ricerca delle scienze umane. A differenza di un concetto ampio di simbolo orientato sul segno (quest'ultimo indica qualcosa che in se stesso è qualcos'altro dal segno), il concetto ristretto comprende come simboli solo quei segni nei quali primariamente, letteralmente, immediatamente si schiude e contemporaneamente si cela un altro senso. Sono forme del mondo dell'esperienza quotidiana che si trovano nella condizione di attualizzare la realtà di un ordine diverso, che si sottrae, e di renderla accessibile conducendo e alludendo alla sua significatività. Riguardo al simbolo in senso stretto si tratta di un segno a doppio senso, nel quale il primo senso manifesto non è collegato con un arbitrario altro senso, ma da sé lascia intendere la direzione e rinvia

all'altro senso. Come concetto-chiave, che in un certo qual modo schiude l'essenza della religione, è utilizzabile solo il concetto ristretto di simbolo nella sua differenziazione dal segno in generale. Infatti nei fenomeni religiosi si tratta proprio di esperienze a doppio senso in cui fenomeni della natura, località, oggetti, avvenimenti, uomini, atti e manifestazioni linguistiche diventano trasparenti (ierofanici) del sacro misterioso, del divino. L'uomo religioso li intende — riferiti all'oggetto — come segni espressivi del sacro esperito.

Nella comprensione dei fenomeni religiosi come simboli si manifesta che essi, in un modo che indica e si esprime a livello di percezione sensoriale, comunicano la conoscenza di qualcosa che supera l'esperienza quotidiana e il pensiero concettuale.

III.

I fenomeni religiosi non stanno l'uno accanto all'altro senza relazione, ma sono in connessione tra loro.

Gli svariati fenomeni religiosi non sono nelle religioni senza rapporti e isolati l'uno accanto all'altro, ma sono in connessione tra loro, sono tenuti insieme da determinati compiti, stanno di volta in volta all'interno di un quadro di riferimento religioso. Così nello studio delle religioni è indicata soprattutto la connessione fra mito e culto o rito. A dir il vero non tutti i miti sono riferiti al rituale; vi sono sì anche quelli che verbalizzano aspetti sovraindividuali, collettivamente importanti dell'esperienza della vita e del mondo, che rappresentano quindi solamente una forma di dominio linguistico della realtà (ad esempio, il mito del peccato originale o della cacciata dal paradiso); ma molti miti sono racconti tradizionali riferiti al rituale, che in sequenza narrano di passi intrapresi dagli dèi e di eventi basilari del tempo primordiale. Geo Widengren, richiamandosi a

numerosi ricercatori, descrive questa corrispondenza fra mito e culto come una reciproca integrazione: «Mentre il rito è l'azione sacra, il mito è la parola sacra, che segue all'azione e la spiega. Viceversa si può dire che il rito, in quanto azione o gesto, illustra la parola sacra o il testo sacro»²¹. Allora si tratta più che di una reciproca integrazione fra mito e rito. Il culto è rappresentazione e attualizzazione dell'avvenimento che è raccontato nel mito. Con ciò mito e culto sono tenuti insieme dal medesimo compito di servire alla celebrazione della festa, che garantisce la stabilità del mondo: e precisamente, in modo che l'azione della divinità raccontata nel mito — quella divinità che all'origine ha fondato il mondo nel suo complesso o in una sua particolare sfera, o ha prodotto determinati fenomeni nella natura e nella società — attraverso la sua riproduzione nel culto possa ritrovare nuova efficacia rinnovatrice. Il mito funge così da esemplare e modello dell'azione sacra. A tal proposito la corrispondenza fra mito e culto può essere di tipo diverso: si può giungere ad una rappresentazione simbolica relativamente integrale del mito nell'azione cultuale, oppure può essere più dettagliato ora il mito, ora l'azione rituale.

Non è sempre necessario, ma soprattutto neppure sempre possibile rappresentare il mito intero. Quest'ultimo è ovviamente il caso in cui ciò che è raccontato nel mito crea particolari difficoltà per una rappresentazione nell'agire cultuale. Richard Schaeffler osserva che, in tal caso, già nel mito è riconoscibile lo sforzo di raccontare l'azione della divinità in modo da renderne possibile la riproduzione cultuale, e precisamente così che la divinità stessa anticipi plasticamente la sua azione anzitutto in un atto simbolico suscettibile di essere riprodotto nel culto. A favore di ciò porta due esempi: «Quando nel poema babilonese della fondazione del mondo, *l'Enuma Elish*, Marduk scende in campo

²¹ G. Weidengren, *Fenomenologia delle Religioni*, Bologna, Dehoniane 1984, III edz., p.255.

nella lotta degli déi per tagliare a pezzi il drago del mare Tiamat, in tal modo egli compie un'azione che si sottrae all'imitazione immediata nel culto. Ma se egli anticipa plasticamente questa sua azione di guerra stracciando un vestito, allora crea contemporaneamente con ciò quell'azione simbolica che permette un'imitazione culturale». Oppure quando «l'eroe Pelope, con l'annientamento dei re concorrenti, ristabilisce la pace in quella penisola che da lui è chiamata 'Peloponneso', questa vittoria pacificatrice non è immediatamente rappresentabile nel culto; per rinnovare la pace del Peloponneso non si possono uccidere ogni volta dei re nemici. Se Pelope tuttavia riporta la sua vittoria sui nemici nella forma di una corsa dei carri, la quale assume forme così violente che gli assi dei carri degli avversari s'incendiano e i nemici bruciano nel fuoco, allora ha dato alla sua vittoria una forma che rende possibile la riproduzione culturale: la corsa dei carri ad Olimpia come rinnovazione culturale della pace olimpica»²².

Schaeffler inoltre allarga la connessione di mito e culto anche a due forme tipiche del discorso religioso: confessione e testimonianza, poiché secondo la sua interpretazione i compiti che devono adempiere sono omogenei tra loro²³. Il mito narra ciò che è avvenuto prima d'ogni tempo, e che soprattutto ha fondato il mondo nella sua globalità o ha prodotto determinati fenomeni naturali o storici. Molti di questi miti inoltre rilevano una contemporaneità di vicinanza e lontananza della divinità che è sviluppata di seguito nel racconto quando, circa alla fine di tali miti di fondazione, si parla del congedo della divinità o del suo andare in riposo, oppure quando si vuol dire che la lontananza è causata dalla condotta erronea degli uomini. Una paradossale contemporaneità di vicinanza

²² R.Schaeffler, *Kultisches Handeln*, In R. Schaeffler – P.Hünemann, *Ankunft Gottes und Handeln des Menschen*, Freiburg i.B.-Basel-Wien 1977, 15 ss.

²³ Cfr., R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg i.B.-München 1973, 135-153.

fondante e di riguardosa lontananza della divinità o del divino fonda il mondo nella sua stabilità.

L'attualizzazione di tali atti primordiali costitutivi è compito del culto. Facendo riferimento, in base all'estensione ed alla frequenza, ai contenuti preferiti dell'agire culturale come “morte e vita”, “rinnovamento” e “celebrazione di una venuta”, Schaeffler comprende l'azione culturale come segno rinnovatore di quella azione originaria che la divinità un tempo ha compiuto, sia essa ad esempio la creazione del mondo, il dono della vita o la fondazione di una città. L'azione originaria fornisce il contenuto a ciò che nel culto è detto o fatto; l'azione culturale come riproduzione tuttavia comunica, a ciò che è avvenuto prima di ogni tempo, un'attualità nuova e rinnovatrice. Il culto, nell'azione simbolica da esso posta, esprime simultaneamente quella contemporaneità di vicinanza e lontananza del divino che i miti suddividono in due tempi, il tempo primordiale mitico e il tempo cosmico attuale; infatti questa azione culturale attualizza, da una parte come simbolo, l'azione originaria indispensabile per la stabilità del mondo e mantiene, contemporaneamente come segno, la lontananza della divinità, la cui presenza pienamente svelata il mondo non potrebbe sopportare.

Così per il mito e il culto, il sacro-divino o la divinità non è qualcosa che fonda la stabilità del mondo attraverso una presenza continua, accessibile all'esperienza comune, bensì qualcosa di primordiale dal quale l'uomo è separato dall'attuale tempo cosmico e che solo di volta in volta può acquisire, avvolto nel segno, il carattere di evento. Ne consegue che non è senz'altro accessibile in qualsiasi momento e per chiunque. Esso stesso deve valicare la barriera affinché l'uomo possa esperirlo, raccontarlo nel mito e porre nel culto l'azione simbolica per la sua rinnovata venuta. Attraverso la sua relazione al mondo, il divino stesso è da una parte la base perché l'uomo possa riconoscerlo e

parlarne; dall'altra potrebbe dimenticarlo a causa del suo sottrarsi, qualora non avesse luogo la memoria nel mito e l'attualizzazione nel culto.

Questo pericolo dell'oblio deve impedirlo la confessione: essa deve evitare la dimenticanza di ciò che deve essere detto, e di ciò che questo dire rende possibile. Essa ha il compito di restituire con la parola al divino, ciò che questi ha concesso come libero dono nella possibilità della memoria mitica e dell'attualizzazione culturale. Da quella confessione nella quale l'uomo descrive se stesso e rende note le sue esperienze e le convinzioni dei suoi contemporanei, si differenzia la confessione religiosa nel rivolgersi alla divinità e nel parlare di lei. Il suo senso non può essere di comunicare alla divinità qualcosa che finora le sarebbe mancato, ma sicuramente di restituirle con la parola ciò che essa è per chi parla. Ciò può avvenire nella *confessio laudis*, nella *confessio fidei* o nella *confessio peccati*.

Se una tale confessione è fatta di fronte a uditori che, sulla base della propria esperienza e discernimento, non possono sapere ciò che è necessario sapere, allora diventa testimonianza. Dal testimone sempre “non autorevole” del tribunale si differenzia il testimone religioso nel rivendicare l'autorevolezza della sua testimonianza, perché, come nel caso della confessione, considera dono della divinità la sua capacità di un retto discorso. Perciò anche il rifiuto della sua testimonianza da parte degli uditori non lo induce al dubbio circa la verità e la realtà del suo discorso; rifiuto e contraddizione sono anzi per lui un'indicazione che non solo il retto discorso, ma anche il retto ascolto e comprensione sono doni della divinità, la quale non li concede a tutti.

Per quella comprensione che si inserisce nell'esperienza dell'uomo religioso a coglierne il senso, i fenomeni religiosi rinviano ad una realtà superiore, indisponibile, che si trova “al di là” del mondo dell'esperienza data; l'uomo esperisce tale realtà come diversa da se

stesso e tuttavia a sé collegata, in quanto essa esercita un'azione dentro il suo mondo vitale ed entra in rapporto con lui, gli si offre e si mette a disposizione tramite la mediazione di fenomeni religiosi che, in quanto simboli, rappresentano una paradossale coincidenza del sacro-divino e del profano, e fanno sorgere un mondo vitale determinato dall'opposizione *sacro- profano*. Questo trascendimento del mondo dato avviene non solo teoreticamente (non è puramente contemplativo), ma è sempre riferito alla prassi e orientante all'azione, poiché norma pure il comportamento sia individuale sia comunitario.

CAP.III

ELEMENTI COSTITUTIVI DELL'ESPERIENZA RELIGIOSA

§.3.1 Caratteri dell'esperienza religiosa

A proposito dell'esperienza religiosa dobbiamo tener presente che a differenza della parte esterna, percettibile, della religione, essa ne costituisce il nucleo interno; un nocciolo che non è immediatamente percettibile all'osservazione esterna come fatto fisico, pur appartenendogli essenzialmente. L'esperienza religiosa (aspetto soggettivo) e le forme d'espressione religiose determinate dalla tradizione (aspetto storico-culturale) si costituiscono reciprocamente e fanno la religione. In ciò che segue deve in primo luogo essere messo in evidenza che l'esperienza religiosa, a causa del fatto che la sua peculiarità è fondata soprattutto in relazione all'oggetto (la religione), concede solo l'alternativa di valutarla o come esperienza vera e propria, nei cui confronti il soggetto sperimentante esiste anche indipendentemente da quest'esperienza, oppure come esperienza illusoria. Per la valutazione dell'esperienza religiosa risulta degno di considerazione ciò che psicologia della percezione e analisi sperimentale hanno evidenziato; perché queste mostrano chiaramente che la decisione, se la esperienza religiosa rappresenti una esperienza vera oppure illusoria, non può essere presa riferendosi solamente a tale esperienza .

L'esperienza religiosa conosce senza dubbio una serie di forme straordinarie. Così non solo nei fondatori delle grandi religioni, ma anche in altre persone religiose giocano un ruolo visioni e audizioni, che hanno il carattere della percezione sensoriale e sono esperite come qualcosa che viene incontro all'uomo; a differenza degli stati di trance

rimane però in esse conservato il normale stato di coscienza. Inoltre c'è il discorso sulle esperienze di una “voce interiore” o sulle “illuminazioni”, per le quali si tratta di processi puramente spirituali, di esperienze di ispirazione, tramite cui sono donate all'uomo all'improvviso e con gran chiarezza delle vedute che si riferiscono al sacro-divino o alla situazione dell'uomo di fronte ad esso. Si racconta d'esperienze mistiche, nelle quali il vis-a-vis tra uomo e divinità in certo qual modo è livellato e superato in una percepita unità. Inoltre giocano un ruolo estasi, entusiasmo, stati di trance, nei quali la propria coscienza sembra come cancellata e svuotata, poiché il sacro-divino ha preso completamente possesso dell'uomo²⁴. La peculiarità dell'esperienza religiosa sta in queste eccezionalità? Non sembra potersi affermare ciò, perché queste forme straordinarie d'esperienza sono presenti anche al di fuori della cognizione religiosa che, per di più, non si risolve in tali forme straordinarie. Di solito l'esperienza religiosa significa un essere interiormente orientati alla presenza del sacro-divino, dove non lo sperimentante e la sua esperienza, bensì il sacro-divino nella sua misteriosa presenza gioca il ruolo centrale e decisivo; altrimenti non si potrebbe capire perché la persona religiosa lamenti, così frequentemente, che la sua esperienza religiosa in vigilanza, profondità d'immersione e forza non risulti all'altezza di ciò che sarebbe appropriato per il sacro-divino.

Né una particolare intensità d'esperienza, né un particolare modo d'esperienza (accanto al bisogno, all'osservazione, all'aspirazione, al sentimento) costituisce la peculiarità dell'atto religioso. Tanto poco ci sono fenomeni religiosi in sé e per essenza loro accanto a quelli profani, altrettanto poco c'è una maniera religiosa d'esperienza accanto a quelle non religiose. L'esperienza religiosa non rappresenta, all'interno dell'esperienza umana globale, una specifica modalità di esperienza con leggi proprie accanto alle modalità

²⁴ Cfr. F.Heiler, *Op.Cit.*, pp. 553-73.

basilari di esperienza come i pressanti impulsi e bisogni, l'osservare (rendersi conto), il sentire e il volere; anzi essa è del tutto collocata nella globalità degli eventi psichici. Se le voluminose ricerche di psicologia della religione di Karl Girgensohn e Werner Gruehn²⁵ richiamano continuamente l'attenzione sulla funzione totalizzante dell'atto religioso e presentano l'esperienza religiosa come una prestazione della vita dello spirito che assorbe tutte le forze basilari dell'anima, allora siamo rimandati alla totalità dell'esperienza comune che è pure a sua volta strutturata e integrante. Come l'esperienza umana generale, a partire dai suddetti processi basilari del pressante ricercare, dell'osservare, dell'essere impressionati e del comportarsi attivamente, può essere descritta con Philipp Lersch²⁶ come un complesso sensato di funzioni che ha la sua base nella dipendenza dell'uomo dal mondo, così anche l'esperienza religiosa comprende questi processi del ricercare inquieto, dell'osservare, dell'essere impressionati e del comportarsi attivamente. Essa si differenzia dall'esperienza umana generale soprattutto per l'oggetto cui è riferita. Così Friedrich Heiler²⁷ può scrivere: «La differenza dell'esperienza religiosa da quella 'profana' risiede esclusivamente nella relazione all'ultraterreno, al trascendente, all'aldilà». In ciò si trovano fondate anche la particolare profondità d'immersione e l'occasionale forte intensità di quest'esperienza. Così P. Rudolf Potempa descrive l'esperienza religiosa «come atteggiamento totale di tutta l'anima, nell'unità e profondità delle sue operazioni mentali, verso Dio, il valore supremo, che come tale conferisce alla vita religiosa spirituale una priorità non isolante, eppure sovrana»²⁸. L'oggetto dell'esperienza religiosa non è uno stato psichico come ad esempio la gioia, la paura o il dolore. In tali stati

²⁵ K.Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, Gütersloh 1930 III edz.; W. Gruehn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Kostanz 1960 II edz.

²⁶ P.Lersch, *Aufbau der Person*, München 1956 VII edz.

²⁷ Op. Cit., p.555.

²⁸ P.R.Potempa, *Persönlichkeit und Religiösität*, Göttingen 1958, p.50.

psichici l'oggetto dell'esperienza consiste nell'esperire stesso. Si può dire che si esperiscono questi oggetti dell'esperienza perché ci sono; ma ci sono solo in quanto li si esperisce; non hanno un'esistenza indipendente dal soggetto dell'esperienza e dal suo esperire. L'esperienza religiosa non si può identificare con tali esperienze psichiche perché, secondo l'autocomprensione dell'uomo colpito dall'esperienza religiosa, l'oggetto cui si riferisce l'esperienza religiosa esiste anche indipendentemente dall'esperienza. Si può dunque discutere, se qui si tratti di un'esperienza vera e propria oppure solo presunta tale, quindi di un'esperienza illusoria, ma non disputare se sia un'esperienza psichica. A dire il vero l'esperienza illusoria ha questo in comune con l'esperienza psichica, che lo stato esperito come oggetto c'è solo poiché si esperisce; si differenzia tuttavia da essa perché il soggetto dell'esperienza la ritiene un'esperienza in senso vero e proprio. L'uomo religioso, secondo la sua autocomprensione, è riferito ad una realtà superiore, indipendente da lui e dalla sua esperienza: al sacro-divino o alla divinità.

Come è da valutare questo riferimento dell'atto religioso al suo oggetto? forse come un'illusione? A questo punto è importante prendere in considerazione l'analisi della percezione e dell'esperienza, che non sono assolutamente identiche, unitamente al punto di vista che in entrambe si tratta di processi che non riguardano il soggetto in modo puramente passivo, ma sono "operati" da lui, cioè sono risultati dell'incontro dell'uomo col mondo. Con ciò è corretta la convinzione ingenuamente realistica della percezione, che reputa il contenuto della percezione una riproduzione più o meno esatta del mondo circostante; contemporaneamente è superato il concetto d'esperienza ridotto a sensismo, che identifica l'esperienza con l'esperienza sensoriale e postula questa come base, come punto di partenza d'ogni conoscere²⁹.

²⁹ Cfr., I.U.Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, pp.443-466.

La psicologia della percezione ha mostrato che il nostro apparato percettivo non fornisce una riproduzione fotograficamente esatta della realtà che c'impresiona; la facoltà della percezione lascia anzi all'uomo un certo spazio-gioco nell'elaborazione dei contenuti dell'esperienza, che la maggior parte degli uomini non considera. La percezione non è una registrazione puramente passiva degli stimoli, ma una prestazione che elabora gli stimoli operata dal soggetto della percezione. Ci sono ad esempio una quantità quasi illimitata di stimoli che agiscono contemporaneamente sull'occhio; ma questi comincia immediatamente a "formulare" questa quantità, a vederla in forme isolate e semplificanti che possono essere contrassegnate, immesse nella memoria e da lì di nuovo ridestate. Quel che l'uomo registra e accentua degli stimoli esterni e come associ la percezione dell'uno con l'altro, dipende da un quadro di riferimento che è formato da atteggiamenti inconsci, dalla nostra disposizione ad esperire, dai bisogni, dalle aspettative, dalle percezioni e dalle esperienze precedenti. Su questa via nella percezione la realtà data continuamente, complessa e molteplice del mondo è ridotta dal soggetto della percezione ad un particolare attuale e conscio.

La percezione d'altro canto è un presupposto essenziale dell'esperienza, senza essere essa stessa già esperienza. L'esperienza infatti è sempre esperienza di qualcosa *come qualcosa*, vale a dire che è elaborazione interpretante di ciò che è percepito alla luce di tradizioni d'esperienza date, che danno in mano all'uomo possibilità assertive e concetti per una penetrazione conoscitiva di ciò che è percepito (se qui si fa distinzione tra l'accadimento e la sua interpretazione si tratta di una differenza che è colta nell'ambito della riflessione, nell'esperienza immediata i due momenti costituiscono un'unità). Per di più l'esperienza stessa complessivamente è d'altro canto un processo molto diversificato, il cui livello per così dire più basso consiste nel considerare ciò che è percepito sotto un

aspetto generale “come qualcosa”, ponendolo in relazione ad altro dello stesso genere e così interpretandolo. Già a questo livello si può giungere a dei giudizi esperienziali differenziati, poiché ciò che è percepito può essere riferito a punti di vista generali diversi: per esempio, l'uomo percepito sotto il punto di vista dell'organismo in distinzione dall'inorganico, sotto quello di un'essenza culturale, quello del contemporaneo, del consumatore od eventualmente quello del prossimo. A questo punto diventa anche chiaro come questo livello più basso dell'esperienza sia ulteriormente inserito in contesti d'esperienza più grandi, di vari livelli.

Per questi contesti d'esperienza ci sono quadri di riferimento di diverso tipo. Una percezione analoga, che conduce due uomini ad una determinata esperienza, può essere ancora ulteriormente elaborata da loro in altre esperienze, le quali mostrano come il quadro di riferimento della loro interpretazione sia diverso oppure concordi solo parzialmente. Un sorprendente salvataggio dalla morte può essere esperito in un quadro di riferimento puramente terreno come “caso”, in un sistema di riferimento religioso al contrario come “aiuto di Dio”. Ci sono differenti sistemi di riferimento per i contesti d'esperienza; in quale di essi l'uomo si muova, dipende da molti fattori: educazione, tradizione, adattamento all'ambiente o agli uomini con cui si sente particolarmente legato, o anche il ruolo esercitato di volta in volta nella società. La tensione tra esperienza quotidiana ed esperienza religiosa proprio nella vita dell'uomo religioso è inoltre un indizio che l'uomo non fa le sue esperienze sempre e dovunque nel medesimo sistema di riferimento, ma vive in uno scambio di tali sistemi.

Ciò che è percepito dunque, secondo il punto di vista generale sotto cui è sussunto, e a seconda del contesto d'esperienza o del quadro di riferimento nei quali è inserito, può assumere nell'esperienza un significato diverso. Ciò dipende dal quadro di riferimento del

momento, che può essere diverso non solo da epoca ad epoca, ma anche da gruppo a gruppo e da individuo ad individuo.

Tutto questo non significa che l'interpretazione effettuata nell'esperienza sia una comprensione, soggettiva e arbitraria, di ciò che è percepito totalmente. Infatti, questo processo è mediato socialmente, è esercitato nel corso della socializzazione e può essere sottoposto al controllo dei criteri della tradizione d'esperienza vigente. Nell'esperienza si tratta in ultima analisi di una sensata strutturazione della realtà alla luce delle cognizioni già acquisite in materia, una strutturazione che si dimostra vera nel decorso della vita oppure, qualora risulti in qualche punto inadeguata, è da rivedere ed è rivista.

L'esperienza in tutto ciò va oltre il cogliere i puri dati sensoriali, assumendo essi, nel quadro delle cognizioni già acquisite in materia, un determinato significato che non è riducibile al dato sensibile immediato. Ciò che è percepito è equivoco, in quanto per uomini diversi può avere un significato ben diverso — ad esempio, uno puramente funzionale od uno etico oppure uno religioso. Perciò non si può neppure definire l'esperienza come la base, come il punto di partenza o come il luogo d'origine di tutto il conoscere, perché essa stessa è un risultato del conoscere, sì, qualcosa come la somma del conoscere.

Da queste analisi della percezione e dell'esperienza risulta chiaro che, sotto l'aspetto gnoseologico, l'esperienza religiosa non è per niente facile da cogliere. Si tratta di un accadimento, di un'esperienza, che è interpretata in senso religioso. Con ciò non è detto che questa interpretazione sia qualcosa di completamente arbitrario che ognuno potrebbe anche facilmente tralasciare, poiché essa si impone a determinati uomini con tale evidenza da essere obbligati ad ammettere che questa esperienza comunichi loro un'informazione attendibile sulla realtà. Non si può contestare che anche l'esperienza

quotidiana come quella religiosa sia sempre un “esperire-come”; ciò tuttavia non elimina il dato di fatto che l'esperienza quotidiana sia riconosciuta da tutti, mentre l'esperienza religiosa non è universale ed uguale dappertutto, non può essere suscitata a piacere e non è ottenibile con la forza. Così il ricorso all'esperienza religiosa è ambivalente e convince solo quelli che ne sono loro stessi “esperti”. Perciò il ricorso all'esperienza religiosa o l'esperienza religiosa da sola, in ultima analisi, non è sufficiente per la fondazione filosofica e la giustificazione della religione; sulla base dell'esperienza religiosa da sola non si può dimostrare la verità della religione. Si pone dunque in ogni caso il problema della giustificazione intersoggettiva dei contenuti dell'esperienza religiosa.

L'esperienza religiosa non è completamente assorbita dall'esperienza del sacro o della divinità. In rapporto con ciò stanno esperienze fondamentali specifiche, che concernono la situazione propria dell'uomo. La visione inaugurale della vocazione di Isaia è un classico esempio al riguardo, poiché vi compaiono quasi riunite insieme le tre esperienze fondamentali che concernono la situazione dell'uomo di fronte al sacro o alla divinità, e che sono attestate spesso nei testi tramandati di preghiere delle diverse religioni.

«Nell'anno in cui morì il re Ozia, io vidi il Signore seduto su un trono alto ed elevato; i lembi del suo manto riempivano il tempio. Attorno a lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi e con due volava. Proclamavano l'uno all'altro: Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria. Vibravano gli stipiti delle porte alla voce di colui che gridava, mentre il tempio si riempiva di fumo. E dissi: Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti. Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare. Egli mi

toccò la bocca e mi disse: Ecco, questo ha toccato le tue labbra, perciò è scomparsa la tua iniquità e il tuo peccato è espiato. Poi io udii la voce del Signore che diceva: Chi manderò e chi andrà per noi? E io risposi: Eccomi, manda me! Egli disse: Va' e riferisci a questo popolo...» (Is 6,1-9).

La visione nel tempio mette il profeta di fronte alla realtà imponente, sconvolgente di Yahve, la cui diversità incomparabile e superiore è sottolineata dai serafini che glorificano la santità di Yahve. Questa irruzione della realtà superiore, imponente e santa di Dio nella vita del profeta comunica in primo luogo un fondamentale orientamento, perché pone la differenza tra il mondo dato della vita quotidiana dell'uomo e quell'altra realtà, che non è parte integrante di tale mondo quotidiano e nondimeno si erge maestosa dentro questo mondo della vita, lo giudica, ripara, governa e rende possibile all'uomo l'orientamento. Tuttavia il profeta non esperisce nella manifestazione di Yahve solo la realtà superiore e santa, ma in quest'incontro immediato col sacro gli si schiude come vadano le cose per lui stesso e per il popolo in mezzo cui vive; diviene cosciente del suo essere perduto, della sua condizione peccaminosa e colpevole. La sua prima confessione non è, come quella dei serafini, una glorificazione di Dio, ma una confessione della colpa, non una confessio laudis, ma una confessio peccati: «Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono...». Ma non ci si limita a questa esperienza del contrasto fra il Dio santo e il profeta impuro, peccatore, colpevole. La confessione della propria condizione peccaminosa e del proprio essere perduti conduce all'esperienza dell'espiazione. Un'iniziativa proveniente dalla sfera del sacro brucia per così dire l'esistenza peccaminosa dell'uomo e lo lascia ciononostante in vita, dà origine per lui ad una nuova situazione, rende possibile una nuova relazione dell'uomo col divino, che in questo caso si realizza nella missione del profeta da parte di Yahve.

Le esperienze fondamentali contenute in questa visione vocazionale, che sono in relazione all'esperienza del sacro e la cui ripercussione si ritrova nella tradizione orante di tutte le religioni³⁰, Gerhard Ebeling le caratterizza come esperienza d'orientamento, esperienza di contrasto ed esperienza di partecipazione. Quando il sacro o la divinità irrompono nel tessuto vitale dell'uomo, allora avviene un orientamento di base che Ebeling³¹ chiarisce a partire dal suo contrario, cioè dallo scomparire di ogni orientamento globale dell'esistenza umana non appena viene a mancare l'orientamento al sacro. Egli trova descritto questo processo in Friedrich Nietzsche come conseguenza dell'uccisione di Dio da parte dell'uomo: «Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? dov'è che si muove ora? dov'è che ci muoviamo noi? via da tutti i soli? non è il nostro un eterno precipitare? e all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? esiste ancora un alto e un basso? non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?»³². Da questo processo opposto può risultare ben comprensibile quale differenziazione di portata universale e quale orientamento si metta in luce nell'esperienza del sacro. La prospettiva per così dire naturale insita nel modo di vedere di un uomo che si sente a casa propria nella sua esistenza che cioè faccia dell'ambiente il suo campo esistenziale, di cui egli costituisce il centro, che gusti le cose come nutrimento, le usi per sé o se ne senta toccato come oggetti della sua considerazione, che tutte le linee convergano in certo qual modo su di lui, che tutto trovi in lui la sua misura e così egli faccia entrare tutto nella totalità del suo mondo; questa prospettiva per così dire naturale non è solo relativizzata nell'esperienza del sacro, ma addirittura esclusa, per il fatto che questo sacro accentra su di sé l'uomo col suo

³⁰ Cfr. F. Heiler, *Die Gebet*, München 1923 IIIedz.

³¹ G.Ebeling, *Evangelium und Religion*, in *ZfTh.K.*, 73 (1976), pp.251 ss.

³² F. Nietzsche, *La gaia scienza* in *Opere*, V/II(edd. G.Colli e M. Montanari), Milano, Adelphi 1967, p129.

mondo. In tale esperienza è posta una differenziazione che conferisce orientamento e sostegno alla esistenza nella sua globalità. Tuttavia qui non si schiude solo la differenza tra la realtà sacra e il mondo dell'esperienza quotidiana dell'uomo, ma sorge all'interno stesso del mondo della nostra esperienza una differenza di cui abbiamo già parlato: la differenza tra il sacrale e il profano. Luoghi, tempi, uomini, processi, sui quali si basa la manifestazione del sacro, sconfinano dal mondo della vita quotidiana e, in quanto sacrali, in quanto fenomeni religiosi, si differenziano da tutto il profano. Così sorge un mondo bipolare: profano è tutto il non selezionato, abituale, accessibile e disponibile liberamente per chiunque; sacrale è tutto ciò su cui, nel mondo dato, poggia la realtà sacra.

Nell'esperienza del sacro si collega a quest'esperienza di orientamento un'esperienza di contrasto, nella quale l'uomo scorge se stesso come un'essenza completamente diversa dal sacro o dalla divinità, e precisamente si scorge finito, minacciato, caduco, perduto, impuro, peccatore. In tale esperienza basilare, l'uomo è confrontato col fatto di essere un'essenza minacciata da se stessa e attraverso se stessa, la quale oltre che se stessa minaccia anche il mondo. Quest'esperienza è certamente collegata con l'esperienza della minaccia che accompagna ogni vita e sorge là dove non è procurato all'uomo ciò di cui ha bisogno: nutrizione, abbigliamento, protezione dalle intemperie, dalle forze della natura, dai nemici più potenti. Nell'esperienza religiosa tuttavia l'uomo è confrontato con una forza e con una realtà superiore che lo minaccia in maniera legittima, vale a dire gli assegna il ruolo dell'inferiore di diritto, mettendolo dalla parte del torto. È intrinseco all'elemento basilare dell'esperienza religiosa il fatto che la condizione di uomo decaduto non sia celata, ma sia anzi portata allo scoperto e l'uomo sia affetto da questo suo essere perduto.

D'altro canto quest'esperienza di contrasto è in massima parte collegata con un'altra esperienza basilare, un'esperienza di partecipazione. La prima esperienza trapassa per così dire nella seconda, l'esperienza dell'essere perduti e peccatori nell'esperienza del perdono, l'esperienza del giudizio in quella della grazia, l'esperienza della distanza in quella dell'unione, l'esperienza dell'essere esclusi in quella del poter partecipare. «Non v'è nessuna religione in cui l'esperienza del contrasto non sia tenuta nei giusti limiti dall'esperienza della partecipazione, e il momento soteriologico non abbia in ultima analisi la prevalenza»³³.

L'esperire religioso non comunica mai solo l'una o l'altra di queste esperienze basilari; l'una non compare senza l'altra. In ogni religione, l'esperienza del contrasto è superata nell'esperienza della partecipazione, perché tutte le religioni in ultima analisi vogliono mettere l'uomo in un movimento fiducioso verso il “tutto”, verso la “salvezza”. Ciò fa capire come per lo psicologo Erik H. Erikson³⁴ la funzione della religione sia la salvaguardia e la preservazione istituzionale della fiducia di fondo acquisita nell'infanzia e ripetutamente confutata dalla vita, dell'*ottimismo originario* di quel primo sentimento di aver vicino qualcuno che assista e provveda.

A questo punto e per avviarci alla conclusione di questa parte in cui ci siamo soffermati sulla complessità della religione e sui caratteri dell'esperienza religiosa, dobbiamo occuparci del carattere comunitario della religione.

³³ Ebeling, art.cit., p.254.

³⁴ E.H.Erikson, *Cicli della vita. Continuità e mutamenti*, Roma, Armando 1984, pp. 77 e ss.

§.3.2. L'aspetto comunitario.

Si tratta a questo proposito non solo del carattere sociale della religione in generale, ma anche delle differenti forme di comunità religiose e della loro essenza peculiare. A questo punto dobbiamo dare uno sguardo al modo funzionale di considerare la religione, introdotto soprattutto dalla sociologia della religione. Nessuno può contestare che le religioni siano dati di fatto sociali e possiedano una struttura sociale. La religione non è un fenomeno puramente individuale, ma anche una compagine di relazioni sociali che interagisce con altre formazioni sociali. Non v'è alcuna religione che non sia legata alla collettività e che dal suo seno non abbia prodotto comunità. La religione è essenzialmente anche un fatto sociale. Essa abbraccia tanto il lato individuale-personale quanto quello interpersonale-sociale della realizzazione dell'esistenza umana. La religione non può essere separata dalla comunità che la vive.

Ciò è in relazione con la costituzione dell'uomo. Stando al filosofo greco Aristotele l'uomo è per natura un essere sociale. A differenza dell'animale che viene al mondo completo, l'uomo inizia come "parto prematuro", con la conseguenza che diviene completo solo nel corso dei primi anni di vita. Al parto biologico dal grembo materno deve seguire il parto dal "grembo sociale", la cosiddetta *socializzazione*. Essa si compie come interiorizzazione della realtà sociale costruita dagli altri uomini (composta di cognizioni sperimentate e vissute, consuetudini comportamentali e istituzioni sociali). Per il buon esito del processo c'è bisogno di uomini "significanti" che comunichino al bambino il loro "mondo". Il neonato non può scegliersi né queste persone né il mondo da loro mediato. Senza il suo intervento egli ha ricevuto da altri in ampia misura ciò che è. Questo s'intende quando si parla dell'uomo come "prodotto della società".

Quello che vale per l'uomo in generale, cioè che egli come essenza costitutivamente comunicativa dipenda dai rapporti con i suoi simili e risulti quindi un essere per così dire esistenzialmente sociale, vale anche dell'uomo religioso. Anche la vita religiosa deriva da contatti sociali e rimane viva solo se è sorretta e puntellata da un gruppo. La religione è un fenomeno essenzialmente sociale. Questa dimensione sociale della religione incomincia con l'uomo dotato di carisma che, avendo fatto un'esperienza religiosa, la trasmette e la comunica ad altri. Se si tenesse per sé la sua esperienza, non si darebbe nessun avvio al passaggio della esperienza religiosa individuale nella coscienza collettiva. Col subentrare della componente sociale del rendere altri partecipi di questa esperienza e di farsi capire da loro, l'esperienza religiosa diviene testimonianza, messaggio, che poi suscita in altri esperienze simili o è assunto da altri nel suo contenuto poiché dà buoni risultati nella loro vita. In tal modo l'esperienza individuale diviene socialmente feconda. L'esperienza individuale è la situazione di partenza, il fattore innescante sul quale subito si edifica la realtà socialmente regolata della religione. Intorno all'uomo carismatico, che annuncia e testimonia la sua esperienza religiosa, si cristallizza una cerchia di aderenti, di "discepoli". Il processo quindi riesce bene anche in base a regolarità sociologiche. Ciò è particolarmente evidente nelle religioni universali, in cui la comunità religiosa non coincide più semplicemente con la comunità naturale di vita. Qui, suscitato dal "fondatore", si mette in moto un processo che, dalla trasmissione della propria esperienza, conduce ad una formulazione dottrinale, dogmatica, fino alla formazione di grandi religioni e chiese istituzionalizzate.

La formazione di gruppi o comunità religiose può assumere *forme* molto diverse. Storia e fenomenologia della religione ci presentano una tipologia completa di tali forme di comunità: famiglia, comunità domestica, stirpe, tribù, casta, comunità di culto, setta,

chiesa, ecc. Gustav Mensching ha ricondotto questi diversi tipi di comunità a due strutture fondamentali: la “religione popolare” e la “religione universale”³⁵. Ai livelli culturali meno differenziati predomina una pronunciata tendenza a che la comunità religiosa coincida con le comunità di vita naturali della famiglia, della stirpe, della tribù, del popolo. Una naturale comunità di vita è portatrice della religione. Anche la salvezza è intesa collettivamente; essa consiste in una condizione di positivo rapporto della comunità di vita con le divinità di sua appartenenza, in un tessuto vitale che unisce tutti. Di conseguenza è necessario curare le relazioni, fondate su tradizioni e riti sacri, con gli dèi della famiglia, della tribù, della stirpe, del popolo o della terra quali esponenti della “vera vita”. Il singolo ha una connaturale partecipazione al tutto. L'appartenenza alla comunità di vita gli comunica il flusso vitale religioso, la salvezza. La festa religiosa è per così dire il punto culminante nell'esperienza collettiva dell'unità. Staccarsi da questo tessuto vitale significa perdita della vera vita, rovina e morte. A questo livello, la comunità di vita prende ancora possesso assoluto del singolo. In certo qual modo egli non ha ancora una propria esistenza autonoma nei confronti della collettività, non è ancora pervenuto alla piena coscienza della sua soggettività.

Le religioni universali abbandonano i raggruppamenti naturali, si distanziano da queste “comunità di vita” determinate dai legami di sangue e si rivolgono primariamente al singolo. Al posto delle vecchie comunità di sangue subentrano le nuove comunità religiose, poichè le religioni universali mirano apertamente alla comunità nella loro pretesa di comunicare la salvezza universale che riguarda tutti gli uomini. Presuppongono come substrato sociologico una certa individualizzazione e soggettivizzazione dell'uomo. Il loro presupposto antropologico è la più forte e

³⁵ G. Mensching, *Die Religionen*, München s.d. (Goldmanns Gelbe Taschenbücher, 882-883), 58 e ss.

sviluppata autocoscienza individuale e quindi un'avanzante e crescente presa di distanza dal mondo che diviene sempre più oggetto. A questo sviluppo è contemporaneamente legata la minaccia per l'uomo di isolamento dalle forze portanti della vita. Perciò tutte le religioni universali introducono una fondamentale rottura nella profondità dell'esistenza umana (*rottura di livello*), cercando di stabilire un nuovo ricongiungimento col sacro o la divinità.

Secondo Wolfgang Trillhaas, la comunità religiosa si differenzia da quella profana per una «unione integrale di due modalità di trascendimento»³⁶. Alla modalità nella quale il singolo si supera verso altri individui, verso una comunità in qualche modo strutturata, si collega il trascendimento dalle cose terrene alla realtà altra, non quotidiana, superiore, sacra; vale a dire che, nella comunità sacra, l'individuo si supera verso la comunità e verso il divino. Ciò fa capire come la comunità religiosa non stia solo quale soggetto collettivo di fronte al sacro e al divino ma essa stessa, quale portatrice e mediatrice di tale realtà, acquisisca carattere numinoso, sia essa stessa oggetto di atteggiamento religioso, sia “creduta” nella sua valenza di portatrice di senso.

L'autocomprensione dell'uomo religioso come quella della comunità religiosa include l'accettazione che, indipendente dal soggetto religioso, vi sia la realtà del sacro, del divino. Include cioè la convinzione dell'esistenza di forze ed essenze sovrastanti l'umano, sopravanzanti l'umano, non umane, che rispondono della causa e del fine di questo mondo e dell'uomo che in esso è collocato. Sebbene questa concezione stessa sia un dato di fatto umano ed empirico, questa realtà sacra intesa dal soggetto religioso non è tuttavia altrettanto dimostrabile empiricamente e perciò non è neppure oggetto di scienze che procedano empiricamente.

³⁶. W. TRILLHAAS, *Religionsphilosophie*, Berlin-New York 1972

Le scienze empiriche, che includono la religione come fenomeno nella loro ricerca, adottano il quadro empirico-fenomenico della religione, le attribuiscono come essenziale la dimensione sociale, ma ne mettono in risalto solo i rapporti esteriormente percettibili, interumani, sociali o, addirittura, considerano l'aspetto sociale della religione quale essenza sua propria³⁷.

Ci sono alcuni sociologi della religione che considerano la religione come un fenomeno legato all'esperienza della trascendenza e ritengono, quale essenza propria della religione, la relazione interiormente vissuta fra il singolo e la realtà trascendente; poiché questa essenza della religione non può essere oggetto di analisi sociologica, essi intendono il compito della sociologia della religione come una indagine non della religione, ma unicamente del suo aspetto sociale, delle sue forme espressive e delle sue ripercussioni sociali che sono rilevabili sociologicamente (per esempio Joachim Wach, Peter L. Berger). La maggior parte dei sociologi della religione considerano la religione come un mondo sensato eretto dall'uomo con mezzi linguistici per far fronte alla realtà. Valorizzano in misura crescente i loro assunti sociologici di base, i loro metodi e teorie in base a cui misurano la religione. La giudicano determinante come fenomeno globale col gradimetro della sua funzionalità e modalità d'azione socio-antropologica. La questione circa la funzione di una determinata religione in una determinata società si sposta inoltre facilmente alla questione circa la religione in generale in una qualsiasi società (*cf.* ad esempio Emile Durkheim). All'improvviso poi è facilmente qualificato

³⁷ K.W. DAHM —V. DREHSEN —G. KEHRER (edd.), *Das Jenseits der Gesellschaft*, München 1975; K.F. DAIBER — TH. LUCKMANN (edd.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983.

pure come religione tutto ciò che adempie le funzioni analizzate ed i bisogni loro corrispondenti.

Un buon riassunto della modalità funzionale d'approccio lo dà Volker Drehsen³⁸, che della religione distingue due ambiti di funzione: la formazione della socialità e della identità dell'uomo. La funzione cioè della religione è considerata per un verso sotto l'aspetto della attitudine umana all'agire sociale, che costituisce e mantiene in vita la società, e per l'altro ponendo il problema dell'apporto della religione alla costruzione, al consolidamento e al rinnovamento dell'identità dell'uomo.

Informazioni empiriche e abilità pratiche non sono sufficienti per l'agire umano; perché esso dipende non solo dal conoscere situazioni e contesti esterni, ma anche dal far fronte alla situazione umana interiore (alle condizioni interne della coscienza umana), che può destare anche stati soggettivi d'insicurezza, bloccare l'agire umano o provocare comportamenti nocivi. Nell'ambito dell'agire umano riferito alla società, la funzione della religione è vista nell'inserire tale agire nei contesti della società, e nel contribuire così ad assicurarne la stabilità, schiudendo cognitivamente il senso, integrando valori morali e mettendo ordine alla situazione affettiva interiore .

Schiudendo cognitivamente il senso, la religione supera (trascende) le realtà parziali incontrate nell'esperienza quotidiana verso una globale totalità di senso che rischiarà il tutto della realtà che ad esempio, per mezzo di una visione mistica interiore o di una esperienza esterna di rivelazione, fu comunicata di volta in volta ai singoli e assunta da altri. Su questa via la religione trasferisce il mondo, che si presenta frammentario all'uomo, nell'orizzonte di comprensione di una visione globale della realtà, che conferi-

³⁸ . V. DREHSEN, Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion, in K.W. DAHM —V. DREHSEN —G. KEHRER (edd.), *Das Jenseits der Gesellschaft*, 281-327, qui 299 ss.

sce un senso definitivo alle realtà parziali ed all'esistenza individuale con i suoi rapporti sociali e permette all'uomo di agire significativamente.

La religione però, mediante investimenti costitutivi di senso, non crea solo una visione globale della realtà, un orizzonte di comprensione che consente all'uomo comunicazione e interazione con altri uomini; essa collega anche i singoli al tessuto sociale fondando e legittimando la base essenziale dei valori, le concezioni valoriali e le norme della società. Non da ultimo, la religione dispone l'uomo all' agire sociale tenendo sotto controllo lo strapotere delle passioni che può rendere la condotta umana imprevedibile.

Ciò può avvenire in diversi modi: a volte mettendo a disposizione dell'uomo in situazioni emozionalmente cariche dei modelli espressivi (azioni rituali) socialmente accettabili per i sentimenti, oppure convogliando, e così sublimando, l'eccedenza delle pulsioni e la spinta ad agire in una attività socio-produttiva, oppure ancora rendendo sopportabile l'esperienza soggettiva della discrepanza fra la pretesa e la realtà della società interpretandola in base alle circostanze come rinuncia necessaria o addirittura sensata.

Così la funzione della religione è vista da una parte nel rendere l'uomo atto all'agire sociale affinché sorga e sussista la società e, dall'altra, nel garantire nell'ambito delle possibilità sociali il processo di formazione dell'identità, che preservi il singolo dall'essere completamente assorbito dalla società, che gli consenta di poter restare se stesso di fronte alla pretesa totalitaria della società.

Questa identità non è una dotazione data naturalmente all'uomo come individuo. L'uomo anzi la forma e la sviluppa solo in relazione a e con altri uomini, in equilibrio tra conformità e separazione dalla società. Essa non designa solo l'unità della persona esperita come costante nel decorso del tempo, ma sottolinea anche il rapporto che il singolo intrattiene con la società, senza adeguarvisi totalmente o sottrarvisi totalmente.

Questa identità dell'io quale unità della persona esperita come costante è messa in questione anzitutto dal fatto che il corso della vita umana non sia un continuo senza rotture, ma venga pur sempre spezzato da situazioni di crisi che intersecano l'incrollabilità del corso della vita con regolarità in parte prevedibili (come diventar adulti, inizio della professione, matrimonio, pensionamento, ecc.) oppure più casuali e meno calcolabili (come malattia, insuccesso professionale, divorzio, guerra, perdita della patria, catastrofi naturali, ecc.).

La religione accompagna coi suoi riti l'uomo nei passaggi critici della vita, per garantire al corso della vita una continuità ritmata. E, nelle situazioni di crisi casuali e meno calcolabili, cerca di preservare e di mettere in relazione con lo scopo del vivere tale continuità della singola linea della vita, mediante una interpretazione religiosa delle situazioni minacciose, per mezzo della "cura d'anime" e della conferma rituale. In tal modo il corso della vita del singolo può essere scoperto come destino incomparabile e insostituibile.

Contro la singolarità della vicenda biografica, la società costringe almeno tendenzialmente ad un gioco dei ruoli uniformemente standardizzato e così via. L'identità dell'uomo allora deve comprovarsi non solo nelle crisi della vita, ma anche di fronte alle aspettative contraddittorie della società ed alla sua pressione conformistica. I ruoli diversi, che toccano al singolo sul piano dei contatti sociali (ad esempio, come uomo, padre, commerciante, rappresentante ecclesiale, uomo di partito, ecc.), richiedono prestazioni equilibrate se non si vuole che vada perduta ma venga presentata la propria identità incrollabile di fronte alle diverse esigenze e attese sociali. Poiché le solenni descrizioni dei ruoli pubblici avanzano qualcosa come una pretesa pressoché totalitaria, l'identità può riuscire bene solo attraverso una presa di distanza. A questo scopo, accanto

alle riserve recondite, accanto all'ironia ed all'umorismo aiutano soprattutto i modelli distanzianti della religione, i quali ancorano il singolo uomo all'ai di là rispetto all'ai di qua della società. Il *partner*, a cui l'uomo religioso in ultima analisi si riferisce, non è per lui un postulato soggettivistico. Religione è per lui espressione del suo essere rimandato a qualcosa d'altro, sovrumano, sacro, divino, che ha tratti per lo più personali. Questa convinzione arreca all'uomo una forte protezione contro il compito tendenzialmente richiesto per lui stesso dalla società.

Il modo funzionale di considerare la religione induce facilmente non solo alla convinzione che vi sia qualcosa come *la* religione ma porta anche a considerare come religione tutto ciò che adempie la funzione analizzata. Il limite del modo funzionale di considerare la religione risiede là dove l'uomo religioso insiste, con ragione, sul fatto che la verità della convinzione religiosa non può essere determinata dalla funzione che la religione adempie nell'agire sociale dell'uomo. Infatti, il presupposto perché l'orientamento religioso possa fornire quelle prestazioni che il modo funzionale di considerare la religione gli ascrive, è che l'uomo religioso sia certo della verità.

§.3.3. La complessità.

Dando uno sguardo d'insieme a tutto quanto detto finora, risulta che la religione è un fenomeno molto complesso. La sua realtà pluridimensionale e la pluralità delle ben diverse religioni con le loro concezioni ed asserzioni parzialmente contrapposte sul divino, sulla via alla salvezza, ecc. rendono difficile definire la religione, cioè enumerare definitivamente le caratteristiche che devono essere date congiuntamente affinché possa essere designata come religione una disposizione e una modalità di comportamento che, sorretta da una determinata convinzione, unisce più uomini. Relativamente a molti fenomeni storici, come ad esempio induismo, giudaismo, cristianesimo, islamismo, nessuno dubita che si tratti di religioni; però riguardo singole forme del buddismo o al comunismo e ad altre concezioni del mondo (*Weltanschauungen*) c'è divergenza di opinioni. L'uso della parola "religione" sembra non essere né arbitrario né completamente univoco. Ciò si spiega nel migliore dei modi col fatto che la parola "religione" sia determinata concettualmente da una quantità di caratteristiche sempre rilevanti, ma non necessarie in ogni caso. Perciò riguardo all'una o all'altra caratteristica possono occasionalmente sussistere dei dubbi se e in quale misura debba essere presente.

Dando uno sguardo alle argomentazioni fino ad ora portate, un'impressione globale della complessa realtà della religione, per la cui descrizione, spiegazione e interpretazione si adoperano scienze così diverse, sarà caratterizzata dai seguenti tratti.

Nelle religioni avviene — secondo l'autocomprensione dell'uomo religioso — un *superamento* (trascendimento) *del quotidiano e comunemente accessibile mondo della vita verso un'altra potente realtà che, essendo il "totalmente altro", deve trovarsi sopra*

o al di là o al di fuori dell'ambito del mondo dell'esperienza ordinaria. Se questa realtà sia concepita come una forza o una legge dal carattere impersonale o come un'essenza divina oppure come una pluralità di dèi, è un problema di second'ordine di fronte al fatto comune alle religioni di far i conti con una realtà trascendente il mondo dell'esperienza. Questa convinzione che il mondo dell'esperienza quotidiana non costituisca la realtà intera, ma che esista un'altra realtà che lo supera, è da ritenere come tratto comune a tutte le religioni; per il sostenersi della religione proprio questa accettazione della trascendenza è sempre stato un punto centrale.

In qualunque modo ci si possa immaginare nelle singole religioni questa realtà superiore, essa *agisce dentro il mondo della vita dell'uomo e ha qui i suoi punti d'appoggio determinati*, sui quali si basa, nei quali si manifesta. Possono essere oggetti naturali o prodotti artificialmente, determinati luoghi o tempi, determinate essenze o persone, determinate azioni, espressioni linguistiche o processi, i quali nell'esperienza religiosa diventano simboli del sacro. Questi punti d'appoggio della realtà sacra e divina nel mondo dell'esperienza sconfinano come fenomeni sacrali. Sorge così un mondo bipolare determinato dal contrasto sacrale - profano. La realtà trascendente ci incontra nel nostro mondo nei fenomeni sacrali, che sono offerti all'esperienza religiosa del singolo per lo più come tradizione.

Alla certezza di un'altra realtà sacra è legata nelle religioni una condotta pratica; infatti la semplice constatazione che vi sia una tale realtà, di per sé sola non costituisce ancora una religione. La religione invece esiste solo là dove questa certezza si unisce nell'uomo ad uno sbigottimento, poiché il confronto con la potenza e realtà sacra superiore provoca in lui un'esperienza di contrasto e contemporaneamente di partecipazione. La religione vuole liberare l'uomo, consegnato alla rovina, da quegli ostacoli da cui non riesce a

liberare se stesso e che gli impediscono di essere così come dovrebbe essere: profondamente unito all'origine divina ed ai suoi simili. Ne deriva la coscienza di essere in rapporto con questa realtà o di doversi mettere appositamente in relazione con essa.

L'uomo, che si sa dipendente da questa realtà dell'*oltre* ma che è pure convinto di poter esercitare un influsso su di essa, contrae con questa realtà dei rapporti di scambio, di interazione e di comunicazione tramite l'azione rituale ed il linguaggio religioso. In tal modo, accanto a quello cognitivo, entra nelle religioni un elemento pratico che si esplica in due forme: da una parte nell'azione rituale (culto), attraverso cui l'uomo si pone in un legame diretto con la realtà sacra e, dall'altra, in direttive etiche, che la religione dà in mano all'uomo per i rapporti con le persone e le cose del mondo della vita.

Tra le peculiarità della religione va annoverato anche il suo carattere comunitario, il dato di fatto che essa sia legata ad un gruppo; essa esiste di volta in volta per un gruppo di uomini, mai per un singolo. Infatti su ciò che riguarda l'uomo nel più profondo e nel più intimo, su ciò che egli prende incondizionatamente sul serio e che lo fa essere profondamente meravigliato, egli vuole intendersi e trovarsi d'accordo anche con altri. Proprio tale intesa conduce ad una rafforzata coscienza della comunità, alla identità collettiva. Nella sua forma concreta, la religione si presenta come una compagine dinamica di elementi individuali e sociali i quali, nel processo comunicativo fra individuo e comunità, sono mediati in tal modo che religione soggettiva e religione oggettiva si costituiscono reciprocamente nelle condizioni socio-culturali e storico-biografiche della situazione in atto.

Tentativi di suddividere, di spiegare e strutturare questa complessa realtà della religione possono approntarsi in maniera assai diversa: o nella prospettiva del compor-

tamento del singolo uomo religioso o nella prospettiva della molteplicità delle religioni e dei suoi fenomeni religiosi multiformi.

§.3.4. La multidimensionalità.

I rappresentanti della sociologia e della psicologia della religione insistono sul comportamento dell'uomo religioso. I contesti che essi hanno esaminato a fondo e l'immagine globale che vi si delinea fanno capire come ogni approccio e comprensione monodimensionale fallisca lo scopo.

Il sociologo americano Charles Y. Glock³⁹ parla di cinque dimensioni, che nel comportamento religioso dell'uomo vanno distinte ma sono strettamente legate l'una all'altra. Egli è convinto che tutte le manifestazioni della religione possano esservi inquadrare.

È da menzionare allora la dimensione dell' *esperienza religiosa* (*experiential dimension*), che comprende tutte le impressioni, i sentimenti e le asserzioni che sono valutate quali comunicazioni col divino, e attraverso cui l'uomo religioso ottiene prima o poi un accesso, un contatto emozionale col divino od esperisce un moto religioso dell'animo. A questa segue poi la *dimensione ideologica* (*ideological dimension*), la quale indica l'intensità di assunzione di un sistema di articoli e dottrine di fede che l'uomo religioso professa. Da essa va distinta la *dimensione intellettuale* (*intellectual dimension*), che riguarda quel che l'uomo religioso sa della sua fede, per esempio degli eventi fondanti o del testo sacro e della sua interpretazione. Ci sono stretti legami fra questa dimensione intellettuale, che indica soprattutto l'informazione e la conoscenza dei dogmi religiosi e delle sacre scritture, e la dimensione ideologica, che riguarda soprattutto l'intensità della convinzione religiosa, poiché una conoscenza della

³⁹ . CH. Y. GLOCK, On the Study of Religious Commitment, in *Research Supplement to Religious Education* 57 (1962) 98-110; CH. Y. GLOCK — R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965.

convinzione di fede è il presupposto per poterla assumere. Tuttavia la fede come vincolo di fiducia non segue necessariamente da tale sapere, non ha bisogno di derivare da esso, e il sapere religioso non deve necessariamente essere basato sulla fede. La *dimensione ritualistica (ritualistic dimension)* comprende tutte le specifiche pratiche religiose a cui gli aderenti di una religione devono attenersi, ad esempio l'andare in chiesa, le preghiere o i riti. A ciò si aggiunge come ultima la *dimensione delle conseguenze* per la condotta personale (*consequential dimension*). Essa comprende tutte le ripercussioni che la fede religiosa, la prassi religiosa, la coscienza religiosa hanno per la vita del singolo nel mondo e nella società. Qui compaiono tutte quelle prescrizioni religiose che determinano ciò che gli uomini devono fare e quali atteggiamenti essi debbano avere come frutto della loro religione. In questi e simili tentativi di suddividere la complessità della religione come una realtà pluridimensionale, Cornelius P.G. Tilanus⁴⁰ critica da una parte il miscuglio di dimensioni e funzioni psichiche e, dall'altra, la mancata presentazione della connessione fra le dimensioni. Perciò egli esamina a fondo anzitutto e in primo luogo le diverse dimensioni del comportamento religioso: la dimensione fisica dell'attività esteriore (azione individuale e sociale e manifestazioni d'opinione), la dimensione psichica, in cui trova la sua motivazione l'attività esterna, e alla fine la dimensione sociale, che incide sul comportamento religioso e nella quale quest'ultimo si ripercuote. Da queste dimensioni egli distingue, conformemente alla suddivisione della vita psichica in pensare, sentire e volere, la funzione cognitiva, emozionale e volitiva, che formano nel comportamento religioso un sistema interdipendente. Per spiegare la connessione e l'unità interna di queste diverse dimensioni e funzioni nel comportamento religioso, egli

⁴⁰ . C.P.G. TILANUS, *Empirische Dimensionen der Religiosität*, Augsburg - Steppach 1972, 118.

usa il concetto di “attitudine” (*attitude*), che prende da Gordon W. Allport. Per questi l'attitudine è «una condizione psichica e fisica di disponibilità che, organizzatasi attraverso l'esperienza, esercita un influsso direttivo e dinamico su come il singolo reagisca ad oggetti e situazioni a cui tale attitudine è riferita» (p.132). L' “attitudine” è una costruzione teoretica che tenta di dare una spiegazione alla consistenza ed alla continuità nelle modalità del comportamento umano. Essa è contraddistinta dal fatto che: 1) è un rapporto soggetto - oggetto (cioè l'oggetto deve essere sperimentato dalla persona e deve essere fatto oggetto), 2) che essa non rappresenta semplicemente un bisogno istintivo dell'uomo ma si forma attraverso l'esperienza, 3) che è emozionalmente carica, 4) che è più o meno continuativa e 5) che ha un influsso che determina la direzione (p.136).

Poiché il concetto dell'attitudine unisce le diverse dimensioni dell'essere umano come pure le diverse funzioni della psiche umana, e questo non solo come sommatoria ma come un sistema unitario, secondo Tilanus è adatto a spiegare la complessità del comportamento religioso umano. Perciò egli definisce la religione come «la disposizione o attitudine positiva dell'uomo verso una realtà da lui compresa come realmente esistente e situata al di fuori del singolo uomo, — su cui l'uomo non crede di avere un influsso diretto, ma che egli considera come essenzialmente condeterminante il suo essere umano e la sua vita e che quindi riconosce come una autorità ed una norma, — e le forme di comportamento e di espressione che sono causate da questa disposizione o attitudine» (p.140).

Tali tentativi se, da un lato, mettono ben in luce la complessità del comportamento religioso dell'uomo, dall'altro non prendono in considerazione le molte religioni della storia che sono la concretizzazione storica di quest'attitudine dell'uomo.

CAP.IV: Problemi metodologici.

§. 4.1. Condizionamenti e limitazioni.

Lo studio della religione è circondato da condizionamenti e da limitazioni. In primo luogo c'è da considerare la motivazione che spinge il singolo studioso a entrare in campo: una questione parzialmente o totalmente soggettiva, sulla quale è sempre imprudente generalizzare. In secondo luogo va considerata la disponibilità del materiale e i limiti entro i quali lo studioso è preparato a comprenderlo e ad analizzarlo. Ma anche quando siano risolti i problemi di una adeguata motivazione e di un accesso scientificamente fondato al materiale, rimangono i problemi di metodo. Come deve essere organizzato e classificato il materiale? Quali procedure analitiche sono di volta in volta appropriate? E fino a che punto queste procedure possono essere elevate a principi metodologici generali? Ulteriori domande si suggeriscono da sole. Fino a che punto i presupposti personali di chi investiga hanno effetto sul modo in cui un certo gruppo di fonti è affrontato e analizzato? Lo studio della religione è una scienza «pura» o «applicata», se veramente è una scienza? Tale studio è diretto, o meno, verso una meta situata al di là della comprensione intellettuale di un particolare esempio? Lo studio della religione dovrebbe tenersi lontano dalle questioni riguardanti l'impegno personale, oppure si può concedere allo studioso (o addirittura da lui ci si aspetta) che egli affermi il valore di una tradizione religiosa sulle altre?

Tali questioni, e molte altre di tipo consimile, sono state vivacemente dibattute negli anni recenti. Considerate nel loro insieme, esse hanno reso la «metodologia» una sottodisciplina autonoma all'interno dello studio della religione, o piuttosto due sottodiscipline, l'una storica e l'altra sistematica. La corrente storica, paragonabile per

molti aspetti alla storia della scienza, esamina i metodi e gli approcci passati, con lo scopo di tracciare il corso dello studio stesso durante gli ultimi due secoli. L'altra corrente, quella sistematica, ha certi aspetti in comune con la filosofia della scienza, da una parte, e con la teologia sistematica, dall'altra. Essa ha proposto le sue opinioni sul passato soltanto fino a quando i metodi di ieri sono rimasti in vigore; altrimenti si è concentrata su ciò che risulta correntemente noto sulla natura della religione, da una parte, e sui presupposti di chi investiga, dall'altra.

La maggior parte degli attuali problemi metodologici dello studio della religione sono sorti in rapporto a questa seconda corrente sistematica e si sono sviluppati a causa dei differenti presupposti che gli studiosi hanno portato con loro nel settore. Fa molta differenza, ad esempio, se lo studioso ha una preparazione di base come teologo, come filosofo, come filologo classico o come etnologo raccoglitore di dati. Meno significativa, invece, sarebbe una sua eventuale affermazione a proposito dell'origine «naturale» della religione. Presupposti di questo genere sono raramente affermati chiaramente: per questo le successive generazioni di studiosi sono chiamate a trarre le loro conclusioni. Anche per questo motivo, tra gli altri, un approccio alle questioni metodologiche è di fatto indispensabile come preliminare per qualunque riflessione sistematica.

La religione, come si sarà ben compreso, è assai difficile da definire e da circoscrivere. Di fronte a questa situazione, ci si aspetterebbero analoghe difficoltà nello studio della religione. Che la religione sia multifunzionale - individuale e collettiva, esistenziale, intellettuale, sociale ed etica — è universalmente riconosciuto in teoria, ma è difficile da applicare nella pratica. Dipendendo dai limiti del singolo investigatore, lo studio della religione può concentrarsi su una singola funzione o su un singolo aspetto della religione, escludendo tutti gli altri. L'eventuale convinzione, da parte dell'osservatore, che la

componente «essenziale» della religione vada trovata in una soltanto delle sue funzioni ha l'effetto di stabilire una scala di priorità all'interno della gamma dei fenomeni osservabili. Il sociologo, ad esempio, esamina una funzione, lo psicologo un'altra, semplicemente come una questione di competenza professionale o di scelta personale. Il filologo è stato preparato a interpretare le parole, ma in assenza di materiali testuali può trovarsi disorientato. La specializzazione è ovviamente necessaria, ma può diventare un pericolo quando i metodi e gli approcci alternativi non siano riconosciuti o non siano apprezzati o quando la gamma delle espressioni della religione sia ridotta a quanto solo lo specialista è capace di dominare: in simili casi è appropriato parlare di «riduzionismo». Fino a quando lo studio della religione sarà (come è attualmente) un punto d'incontro di discipline diverse (molte delle quali preferiscono mantenere una esistenza autonoma nel mondo accademico), si deve accettare l'esistenza di una grande diversità di approcci e di metodi.

I problemi di metodo nello studio della religione, comunque, non sono tutti dello stesso tipo. Il metodo può essere riferito al materiale oppure al motivo. Nel primo caso, la questione è legata alla struttura della religione stessa, che si manifesta nei testi e nei monumenti, nei miti e nei rituali, nella moralità e nell'etica, così come nelle esperienze religiose degli individui. In questo caso il problema è di illustrare il rapporto tra questi fattori nei termini appropriati all'ambiente in cui ciascuno di essi appare. Nel caso dell'esperienza religiosa, ad esempio, inevitabilmente è messa in luce la personalità di chi investiga. Oggi si tende ad affermare che nessuno studioso è capace di valutare il materiale in modo del tutto spassionato o «obiettivo», giacché ogni studioso è sottilmente connesso con un periodo, una ideologia, una teologia, una classe sociale e/o un clima di opinione. Questi presupposti possono essere o no riconosciuti e uno dei maggiori

obiettivi della fenomenologia della religione è stato quello di riconoscere e accantonare (o «mettere tra parentesi») tutto ciò che può eventualmente dare origine a giudizi di valore inopportuni. Ma lo scetticismo, su questo punto, è attualmente prevalente. Si è detto, per esempio, che anche se esistesse una situazione di totale libertà dai presupposti (il che, implicitamente, non è), desiderare questa condizione è già in se stesso un giudizio di valore. Perciò l'obiettività assoluta è una vana speranza e la discussione metodologica è un punto d'incontro necessario tra soggettività concorrenti. Lo studioso potrà raggiungere una squisita competenza tecnica da applicare, ad esempio, ai sistemi dei simboli religiosi, ma a livello ermeneutico l'approccio privo di giudizio di valore è assolutamente irraggiungibile.

In larga misura lo studio della religione è stato accompagnato, nei passati tre o quattro decenni, da un certo tentativo di accordare le diverse spiegazioni con un passato accademico dominato da presupposti evoluzionistici. Ma la cosa si è dimostrata difficile. Gli evoluzionisti, infatti, fornirono allo studio della religione un vocabolario fondamentale; essi classificarono le religioni su base storica, geografica e culturale, sistematizzandole all'interno dei vari «ismi», ciascuno dei quali era il rozzo equivalente di una specie in senso biologico. Dove sembrò di poter vedere un incrocio di etnie diverse, fu ideato come etichetta un ulteriore «ismo», il sincretismo.

Sarebbe stato più semplice, evidentemente, discutere i presupposti, del resto facilmente identificabili, dell'evoluzionismo piuttosto che cercare di modificare il suo vocabolario. Molti libri di testo diffusi ancora oggi seguono una linea di poco differente da quella in voga all'inizio del secolo. Induismo, ad esempio, è in teoria un termine del tutto inappropriato per etichettare una massa estremamente complessa di fenomeni collegati; esso, tuttavia, continua tranquillamente a essere usato. Obiezioni a termini come

sciamanismo e totemismo sono continuamente ripetute, eppure i termini continuano a sopravvivere.

A parte questo problema delle sopravvivenze terminologiche, si noti che oggi è unanimemente riconosciuto che qualsiasi «sistema» religioso è costituito da molti fili intrecciati: uno degli obiettivi dell'attuale studio della religione e delle religioni è di cercare di sbrogliarli, di scioglierli, sia dal punto di vista storico sia da quello funzionale. Evidentemente, questo risultato si raggiunge più facilmente con un oggetto rigidamente circoscritto, lungo le linee stabilite dagli antropologi. Ma rimane in ogni caso vivissimo l'interesse per questioni più ampie anche se meno facilmente definite: la macrostoria della religione, l'«essenza» della religione, la «verità» religiosa, la natura dell'esperienza religiosa e la religione come universale umano.

§. 4.2. Osservazione “interna” ed “esterna”.

Un ulteriore elemento di complicazione è costituito dalla posizione dalla quale questioni come queste sono affrontate: all'interno oppure all'esterno di una determinata comunità di credenti. In questo caso sono in gioco motivi dei generi più diversi. Ci può essere, infatti, una «volontà di credere» così come, al contrario, la determinazione a non credere. Una particolare tradizione può essere ritenuta, o meno, normativa e perciò «vera». Ci può essere una generale accettazione della religione in quanto tale, accompagnata (o meno) da un profondo scetticismo sulle singole religioni particolari. Le permutazioni e le combinazioni tra questi atteggiamenti sono quasi infinite e introducono fattori del tutto soggettivi nella questione del metodo.

Mentre in passato si era assolutamente convinti del fatto che lo studio della religione implichi il riconoscimento delle leggi naturali secondo le quali agisce la religione - leggi che funzionano indipendentemente dall'atteggiamento dello studioso - si è ora giunti a riconoscere che la sociologia della conoscenza sia un problema indipendente e complesso nello studio della religione. Nella sua forma più radicale, la domanda «Come posso essere sicuro che il metodo che sto usando renda giustizia alla completezza di ciò che sto esaminando?» può produrre una totale paralisi mentale. Ma anche nelle forme più sfumate, essa porta al desiderio di affidarsi all'interpretazione di una data tradizione propria del credente, un desiderio che finisce per diventare l'oggetto di studio più pressante e più immediato.

La «soglia di risposta» è varcata quando diventa possibile per il fedele far presente la propria interpretazione contro quella dello studioso. Nello studio comparativo della religione di tipo tradizionale questo problema semplicemente non si poneva, dal

momento che lo studioso era impegnato quasi esclusivamente nell'esame delle religioni del passato e spesso di un passato estremamente remoto. Qualunque interpretazione, naturalmente, poteva essere messa in dubbio, ma soltanto da altri specialisti che lavorassero secondo i canoni e le convenzioni occidentali. Oggi, al contrario, sono studiate soprattutto le forme contemporanee, o almeno recenti, delle tradizioni viventi. Lo studio della religione spesso sfuma nel dialogo tra le religioni, in cui i punti di vista di entrambi gli interlocutori sono (almeno in teoria) egualmente importanti. La soglia di risposta implica il diritto del fedele di proporre una interpretazione particolare della propria tradizione (che può anche essere in disaccordo con quella della cultura occidentale) e di essere preso assolutamente sul serio

Ancora oggi, come un secolo fa, si discute appassionatamente per stabilire fino a che punto uno studioso della religione che non sia personalmente un «credente» possa comprendere una tradizione religiosa, possa entrare nel suo «spirito». Rispetto alle religioni del passato, questo problema raramente si è manifestato in modo acuto: le testimonianze si limitavano ai testi e ai documenti e abbastanza facilmente da essi si poteva dedurre la dimensione esistenziale della religione in questione. Ma attualmente si tende spesso a sostenere che nessuna forma specifica di religione possa essere compresa in profondità se non dall'interno. Alcuni studiosi, naturalmente, sostengono con uguale forza il contrario: poiché chi aderisce, anche in buona fede, a una certa forma religiosa è in qualche misura forzato a una determinata (e dunque ristretta) comprensione della tradizione alla quale appartiene, l'indagatore ideale è colui che lavora da posizioni del tutto estranee a limitazioni di questo genere. Nessuno dei due punti di vista, in verità, può essere ritenuto un principio generale. La comprensione intellettuale è una cosa, la simpatia che coinvolge la fantasia un'altra, il risveglio emotivo una terza ancora; e lo

studio della religione può essere diretto verso ciascuna di queste. Sia gli aderenti a una religione che coloro che ad essa sono estranei possono naturalmente avere tutta una serie di giudizi personali, attivi a diversi livelli. In modo puramente teorico, l'estraneo potrebbe conoscere su una determinata tradizione religiosa, sulla sua storia, la sua struttura e le sue implicazioni sociali molto di più del comune fedele, anche senza poter godere, non essendo toccato emozionalmente da alcuna affermazione, della rivelazione divina tradizionale. Chi aderisce a una religione, invece, affermerà che null'altro è importante a confronto del messaggio rivelato e resterà facilmente indifferente (o addirittura ostile) di fronte a qualsiasi questione che non sostenga davvero tale messaggio. Tra queste due prospettive si collocano tutte le combinazioni e tutte le permutazioni possibili dello spettro. In ogni caso, per lo studioso che non appartiene alla tradizione sotto esame, è grandemente auspicabile la facoltà elusiva dell'immaginazione simpatetica - sebbene, laddove essa manchi, sia assai difficile indicare il modo di insegnarla.

Consapevolmente o inconsapevolmente, ogni studioso appartiene a una tradizione linguistica, cioè a una serie di presupposti e di convenzioni, esplicite o implicite, che fornisce i termini mediante i quali è descritta la religione. La maggior parte di questi termini è di origine occidentale, ottocentesca o novecentesca; sebbene integrati continuamente con nuove creazioni, nel loro insieme questi termini rappresentano la religione ancora peggio di quanto il razionalismo occidentale postilluministico credeva. La stessa parola religione, come ha ricordato Wilfred Cantwell Smith⁴¹, appartiene a questa classe, così come i vari «ismi» che abbiamo già menzionato. Ad un certo livello, in realtà, l'unico vocabolario dottrinale di base disponibile era quello del Cristianesimo (soprattutto protestante). Lo studio comparativo della religione è stato un'impresa soltanto

⁴¹ *The Meaning and End of Religion*, New York, Macmillan 1963.

occidentale; esso era, almeno nelle sue intenzioni, una scienza, ma una scienza in perfetto accordo con la nozione novecentesca di ciò che dovrebbe essere la religione. Tutte le idee, i concetti e le dottrine furono tradotti nei loro più prossimi equivalenti occidentali. Ma anche quando si spiegò, per esempio, che nell'Induismo la *mokṣa* non è l'equivalente della «salvezza» cristiana, oppure che associando al sanscrito *sat*, o *satya*, la nozione occidentale di «realtà» si trasforma un' impressione nel suo perfetto opposto, il tentativo di una traduzione persistette. Si deve comunque riconoscere che tutti i simboli religiosi, parole comprese, derivano i loro significati dal contesto generale in cui sono usati. Ciascuno di essi produce una schiera di associazioni nella mente rispettivamente degli «adepti» e degli «estranei», associazioni che possono anche differire in modo significativo da un periodo all'altro e all'interno di ogni singola tradizione. A meno di possedere la gamma completa delle possibili associazioni e dei possibili «significati», la comprensione è sempre destinata a essere insoddisfacente. Il *Nuovo Testamento* è, in qualche modo, un testo differente in greco, in latino, nell'inglese del XVII secolo e nell'inglese della fine del XX secolo; per analogia si può ipotizzare che la *Bhagavadghita* abbia assunto una nuova identità nelle sue traduzioni nelle lingue europee, a partire dal 1785.

Questo è il motivo principale per cui lo studio della religione ha sempre avuto una importante componente filologica, anche se, a ben vedere, la capacità di leggere e la capacità di comprendere possono anche essere due abilità ben distinte. I testi, infatti, non si concludono mai in loro stessi. Al di sopra e al di sotto di ciò che propriamente dice un testo, c'è tutta la questione delle immagini che esso comunica, della sua funzione nella vita della comunità dei fedeli, del suo rapporto con altre forme di espressione religiosa (musica, danza, spazio sacro, preghiera, magia, simboli di potere in generale) e infine

della sua propria tradizione ermeneutica. E se poi lo studioso della religione deve essere capace di comprendere qualunque testo abbia una rilevanza per la sua indagine, allora l'analisi filologica risulta soltanto un aspetto di una realtà più complessa. Se ci si interessa alle religioni primitive, per esempio, non ci sono in pratica testi scritti da studiare, e l'attenzione deve rivolgersi altrove, alla funzione e alla trasmissione della tradizione sacra, in particolare.

L'attuale studio della religione ha appreso molto dall'antropologia e dalla sociologia sulla trasmissione della tradizione sacra. Anche su questo punto, come su molti altri, non tutti gli studiosi concordano su quali approcci siano necessari e appropriati, soprattutto quando sono interessate le «grandi tradizioni» (usando questo termine soltanto in riferimento al numero degli aderenti). I metodi della critica letteraria furono applicati dapprima ai testi sacri almeno un secolo fa e in alcuni ambienti sono ancora appassionatamente difesi. Ma il testo sacro è una tradizione vivente che si è costituita in un particolare momento nel tempo; essa ha una preistoria e inoltre una successiva storia dell'interpretazione. La tradizione orale ha preceduto la trasmissione scritta: esiste allora un approccio di tipo «storico-tradizionale» (propugnato con forza, negli anni '50 e '60, soprattutto dagli studiosi scandinavi) che tenta di analizzare questa fase «orale». In seguito, all'interno della comunità si realizza un processo d'interpretazione e di reinterpretazione che vive e che si sviluppa: si tratta della «tradizione cumulativa» di cui ha parlato Wilfred Cantwell Smith. Ancora una volta, tuttavia, va evidenziato che questa fase ulteriore coinvolge molti elementi che non sono sempre propriamente religiosi, come ad esempio il complesso rapporto che accosta la comunità dei credenti con il mondo in cui essa vive, con i membri di una diversa comunità o con coloro che aderiscono a una qualche altra tradizione religiosa o profana. Tutte queste questioni devono essere

attentamente valutate quando si considera il processo attraverso il quale una tradizione sacra - scritta oppure orale - si trasmette da una generazione all'altra.

§. 4.3. La secolarizzazione

Un profondo coinvolgimento con l'intera questione dello studio della religione è insieme il limite e l'effetto del processo di secolarizzazione. Esso infatti possiede tre fasi ben definite: in primo luogo la fase del rifiuto, quando i credenti si rivolgono dalla religione a una qualche autorità secolare, di solito quella proveniente da una qualche forma di scienza; in secondo luogo c'è la fase dell'adattamento, in cui gli individui cercano di venire a patti con ciò che è nuovo mentre attribuiscono una nuova forma al vecchio per inserirlo in nuovi schemi di pensiero (in questa fase emerge il liberismo); e infine, in terzo luogo, la fase della reazione, in cui i vecchi valori vengono del tutto rinnovati e è richiesta una nuova fedeltà. In questa terza fase emergono varie forme di fondamentalismo, in diretta opposizione sia con gli apostati sia con i progressisti.

Lo studio della religione è toccato dal processo di secolarizzazione in molti modi, complessi oppure sottili. Anche quando lo studioso, infatti, si sforza di tener conto di questo aspetto della sociologia della conoscenza, egli è di fatto necessariamente coinvolto in esso. La religione può essere studiata dall'interno di una comunità di credenti oppure dall'esterno, ma difficilmente essa può essere studiata a prescindere dal processo di secolarizzazione: questo conduce a conseguenze dirette rispetto a ciò che è visto come l'oggetto dell'esercizio accademico o della ricerca personale. Probabilmente pochi studiosi vedono oggi lo studio della religione come un modo per mettere insieme il pranzo e la cena. Ma una netta linea di demarcazione separa coloro che sono convinti che all'interno del mondo della religione rimanga posto per una autorità superiore da coloro che invece negano questa presenza. Per questi ultimi, lo studio della religione non può essere altro che una scienza del comportamento e la stessa religione finisce per essere

qualcosa tra l'idealismo e la patologia. I primi, invece - e sono molti -pongono talora con cura questa autorità superiore all'interno di una specifica tradizione: in questo caso quella particolare tradizione servirà da modello per indicare come la religione dovrebbe o potrebbe essere. Oppure essi possono concentrarsi sull'unico universale davvero dimostrabile in ogni religione: che essa coinvolge gli uomini e l'esperienza umana.

Lo studio della religione in questo secolo è stato influenzato da una polarizzazione simile a quella che si incontra nella religione occidentale considerata in generale, una polarizzazione tra individuale e collettivo, tra personale e sociale. Da entrambe le parti, comunque, l'«esperienza religiosa» - quella dell'individuo in quanto tale o quella dell'individuo nella società - ha fornito una interessante alternativa alla tendenza unilaterale verso formulazioni intellettuali della credenza religiosa. Molti ritengono che compito dello studioso sia penetrare al di là degli aspetti esteriori della religione, fino all'esperienza personale del «reale», del «trascendente», del «numinoso» o del «sacro» che attribuiscono loro valore. Da *The Varieties of Religious Experience* (1902) di William James, passando per *Das Heilige* (1917) di Rudolf Otto e fino a *The Religious Experience of Mankind* (1969) di Ninian Smart, questa tendenza è stata costante e accentuata, e anzi fortemente rinforzata dal disordine intellettuale che seguì le due guerre mondiali e la convulsa sperimentazione degli anni '60. Le ricerche antropologiche sullo sciamanesimo e gli esperimenti condotti con l'uso di droghe allucinogene suggerirono confronti con le esperienze dei mistici di tutte le tradizioni: il misticismo era infatti considerato il punto più elevato tra quelli raggiungibili dall'individuo all'interno della (o forse oltre la) sfera religiosa.

Tra tutte le forme della religione, quella sperimentata dal soggetto è certamente la più difficile da definire e da analizzare. Le esperienze degli altri uomini, infatti, possono

essere conosciute soltanto fino al punto in cui essi sono capaci o vogliono comunicarle, mediante la parola, l'azione oppure i gesti. I sintomi fisiologici possono essere attribuiti all'interpretazione religiosa (e forse anche viceversa). Gli individui possono essere capaci di (o volere) fornire soltanto gli indizi meno significativi sulla natura delle proprie esperienze religiose. Ci può anche essere un inganno, deliberato o involontario, e perciò l'esperienza individuale, pur avendo il suo luogo all'interno di una comunità, dei suoi valori e dei suoi simboli, deve essere considerata potenzialmente differente dalle aspettative altrui. Non può essere dimenticato, peraltro, che sono stati fatti innumerevoli tentativi per comunicare la natura dell'esperienza religiosa personale. Ma trattare l'esperienza personale come elemento determinante di tutte le religioni è totalmente errato. Essa è importante, certamente, fin dove è accessibile a chi investiga; in quasi tutti i casi, tuttavia, essa può essere analizzata in modo soddisfacente soltanto in rapporto alla comunità al cui interno essa si realizza.

§.4.4. Il misticismo

Lo studio del misticismo è costellato di difficoltà particolari. Alcune sono semplici difficoltà dell'esistenza comune, in questo caso ingrandite, ma altre sono difficoltà del tutto specifiche: tra queste ultime dobbiamo annoverare l'impossibilità virtuale di raggiungere una univoca e accettabile definizione di misticismo e il riconoscimento dell'ampia gamma di esperienze che andrebbero descritte come «mistiche», dallo stadio ipnotico della catalessi, da una parte, fino a un certo senso di completezza e di benessere, dall'altra. In questo caso, come spesso avviene nello studio della religione, l'assenza di precisione terminologica ha reso praticamente impossibile la coerenza metodologica. Lo studio dei fenomeni connessi con il «misticismo» naturalmente proseguirà; la parola stessa, d'altro canto, è di scarsa o addirittura nulla utilità come strumento analitico. Come per l'esperienza religiosa in generale, anche il misticismo deve assolutamente essere riferito agli specifici contesti storici culturali e sociali all'interno dei quali si manifesta.

La questione della leadership religiosa riguarda il posto dell'individuo all'interno della comunità dei credenti e dei fedeli continua a essere di enorme importanza. Una questione speciale riguarda, invece, la natura della leadership religiosa, una questione resa ancora più acuta di fronte ai tanti nuovi movimenti religiosi sorti fin dagli anni '60. Quando la leadership tradizionale è completamente o parzialmente istituzionalizzata, all'interno di una struttura fondata sull'autorità accettata e che assegna ai suoi capi ruoli convenzionali, allora gli ultimi sviluppi hanno portato alla ribalta la figura del capo «carismatico». Che si tratti di un guru, di un profeta, di un messia oppure di un ideologo rivoluzionario, il capo carismatico e i suoi seguaci hanno fornito nuove possibilità all'analisi psicologica e sociologica. Da una parte si tratta del problema del retroterra e della personalità del capo;

dall'altra, delle alienazioni e delle affermazioni di coloro che scelgono di diventare suoi seguaci. Nel complesso, l'analisi è stata finora diretta più verso le seconde che verso le prime. Sorprendentemente poco è ancora noto sulla personalità e le motivazioni di coloro che, nei diversi periodi, hanno fondato movimenti religiosi, forse per la difficoltà di trovare un terreno intermedio tra le loro decise affermazioni di essere veicoli della rivelazione e l'assoluta negazione di ciò.

Forse il problema di metodo più importante nell'attuale studio della religione è quello che riguarda il rapporto tra religione e cultura e le relazioni che accostano tradizioni religiose separate in un mondo culturalmente complesso. Che la religione sia legata alla cultura è una cosa di cui tutti sono consci. Ma come funzioni questo rapporto è tutta un'altra cosa. Se la cultura è considerata la somma totale di quei fattori (lingua, legge, storia, abiti, cibi, musica, letteratura) che forniscono ai membri di una comunità il senso di appartenere a quella comunità piuttosto che a un'altra, la religione va aggiunta a questa lista o va tenuta separata da essa? E inoltre, se si consente che le forme esterne della religione appartengano all'orbita della cultura, ci può essere una «essenza» della religione che non sia così limitata? E ci possono essere religioni «etniche» contrapposte a quelle «universali», le prime legate alla cultura, le seconde no? Che le religioni stesse frequentemente affermino di non appartenere alla cultura, di essere sovraculturali perché fondate su verità «eterne» e «universali», non influisce affatto sul problema. Il problema, per lo studioso, è che, nonostante i metodi empirici possano facilmente stabilire quali elementi di una tradizione religiosa si sono fissati in un tempo e in un luogo prestabiliti, e dunque devono essere considerati culturalmente condizionati, non esiste alcun metodo empirico con cui misurare l'eterno e il trascendente. A questo punto, lo studio della

religione dovrebbe essere riassorbito nella teologia (o almeno nella metafisica) oppure assumere un meditato silenzio.

Che lo studio della religione sia una scienza fu affermato con vigore già un secolo fa. Le nuove forme di sperimentazione hanno tentato, in seguito, di costringere questo studio nel ruolo un po' vago di un'arte, sostenuta dalle impressioni, favorita dal dialogo e trasmessa come un aspetto di un più ampio desiderio personale di autorealizzazione e di autoespressione: per questo tale arte non avrebbe propriamente bisogno di un vero e proprio «metodo». Che lo studio della religione richieda anche la pratica di una o più tecniche di abilità, infine, è stato sempre affermato. La conoscenza enciclopedica era considerata possibile due secoli fa; oggi è soltanto una remotissima possibilità. Ma i problemi metodologici riguardanti in generale la religione hanno la singolare abitudine di ricomparire, in forme virtualmente identiche, in qualunque punto lo studioso decida di cominciare la sua indagine. Resteranno sempre le difficoltà legate alla tensione tra espressioni «interiori» ed «esteriori» della religione, tra la sua «essenza» e le sue «manifestazioni» e inoltre tra le tante sue funzioni osservabili. In quasi tutte le società moderne si aggiungono poi altri problemi, posti dalla secolarizzazione da una parte e dal pluralismo religioso e culturale dall'altra. Difficilmente ci si può aspettare che una simile serie di lucchetti possa essere aperta da una sola chiave. Il pluralismo metodologico, in altre parole, è necessario e desiderabile; il settarismo metodologico è da deplorare. Lo studio della religione - in quanto distinto dalla teologia confessionale e dai suoi equivalenti - difficilmente può affermare di essere una «disciplina» in senso medievale, una disciplina in cui ai discepoli è insegnato dal magister soltanto ciò che è opportuno per loro conoscere. Esso è piuttosto - e deve restare - un punto di incontro tra discipline

diverse, una impresa plurimetodica che si rivolge alla comprensione e alla spiegazione dell'espressione forse più persistente della condizione umana⁴².

⁴² Cfr., per ulteriori approfondimenti: N.Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton 1973; W.A. Lessa e E.Z. Vogt (curr.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, New York 1979, IV edz; E.J. Sharpe, *Understanding Religion*, London, 1983.

ORIENTAMENTI BIBLIOGRAFICI ⁴³

BIBLIOGRAFIE:

1. Barrows, J. Graves, *A Bibliography of Bibliographies in Religion*, Ann Arbor, Edwards 1955.
2. *Bulletin Signaletique. 527: Sciences religieuses*, v.24-32; 1970-78, Paris, Centre de documentation du C.N.R.S.
3. *Bulletin Signaletique. 527, Histoire et sciences des religions*, vol. 33, n.1-v.44, n.4, Paris, CNRS, Centre de documentation sciences humaines, 1979-1990
4. *Francis bulletin signaletique, 527, Histoire et sciences des religions*, vol. 45, n.1-, Nancy, France: Institut de l'information scientifique et technique, Sciences humaines et sociales, 1991
5. *International bibliography of the history of religion, 1952-1973*, Leiden, E.J.Brill, 20 voll.

Dizionari ed Enciclopedie:

1. Poupard, P., (a cura di), *Grande Dizionario delle Religioni*, Assisi-Casale Monferrato, Cittadella-Piemme 1988;
2. *Dizionario delle Religioni*, Torino, Einaudi 1993;
3. Waldenfels, H., (a cura di), *Nuovo Dizionario delle Religioni*, Cinisello Balsamo, Edz. San Paolo 1993:

⁴³ Le indicazioni bibliografiche non intendono essere esaustive, ma solo di "orientamento" per un primo allargamento dell'orizzonte di studio e di riflessione.

4. Gozzini, M., (coordinamento di), *Enciclopedia delle religioni*, 6 voll., Firenze, Vallecchi 1970
5. Eliade, M., (Dir.), *Enciclopedia delle Religioni*, voll. XVII, Milano, Jaca Book 1993 [si tratta della edizione tematica europea, a cura di D.M.Cosi, L.Saibene e R.Scagno, della *Enciclopedia of Religion*, ordinata alfabeticamente, 16 volls, New York, Macmillan 1986; ne sono usciti sino ad ora 8 voll.].

Manuali:

1. Castellino, G., (a cura di), *Storia delle Religioni*, 6 voll., Torino UTET 1970, VI edz.;
2. Puech, H-Ch., (a cura di), *Storia delle Religioni*, 7 voll., Bari, Laterza 1976-1978;
3. *Storia delle Religioni*, 11 voll. (sui 42 previsti), Milano, Edz. Jaca Book 1980-87 [si tratta della traduzione delle opere comprese nella collana *Die Religionen der Menschheit*; ogni volume è un manuale su un determinato contesto storico religioso affidato ai migliori specialisti, purtroppo il lavoro di traduzione si è, inspiegabilmente, interrotto].
4. Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Firenze, Sansoni 1979-83;
5. Ries, J., (a cura di), *Trattato di Antropologia del Sacro*, 7 voll., (sui 12 previsti), Milano-Roma, Jaca Book-Massimo 1989-;
6. Filoramo, G., (a cura di), *Storia delle Religioni*, 5 voll., Roma-Bari, Laterza 1994-97.

Riviste

1. “Revue de l’Histoire des religions”, Paris 1880-
2. Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Bologna 1924-.
3. “Numen”, Leiden 1954-
4. “History of Religions”, Chicago 1986-

Risorse Internet

1. www.jahr.dk [sito dell’Associazione Internazionale di Storia delle Religioni]
2. [http:// sacred-texts.com/stbib.htm](http://sacred-texts.com/stbib.htm)[ampia raccolta dei testi sacri on line].

