

## **CAPITOLO QUINTO**

### **LA PSICOLOGIA DI FRONTE ALLA FEDE RELIGIOSA DEL SOGGETTO. COMPETENZA E LIMITI DI COMPETENZA**

---

**FILOSOFIA E PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE**

***PSYLOSOPHY AND PSYCHOLOGY OF RELIGION***

**Gaspare Mura**

*Professore ordinario di Filosofia, Pontificia Università Urbaniana  
Docente di Ermeneutica, Pontificia Università Lateranense*

---

## CAPITOLO 5

### FILOSOFIA E PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

---

#### **Riassunto**

Questo contributo propone una breve riflessione nel contesto della filosofia contemporanea e insieme riassume alcune linee epistemologiche per un confronto tra filosofia e psicologia della religione.

**Parole chiave:** *filosofia e psicologia della religione, ragione e fede*

#### **Abstract**

The aim of this contribution is to propose a brief reflection on the methodologies of study of “religion” in the framework of the contemporary philosophy as well as to describe some epistemological aspects which outline the comparison between philosophy and psychology.

**Key words:** *Philosophy and psychology of religion, reason and faith*

## 1. Religione e credenza religiosa

Il mio intervento dovrebbe offrire, nel contesto del Forum dedicato alla “psicologia della religione”, una breve riflessione sulle metodologie di studio della “religione” nel contesto della filosofia contemporanea, e insieme alcune linee epistemologiche per un confronto tra filosofia e psicologia della religione. Si tratta dell’annosa questione del rapporto tra filosofia e scienze umane, che ritengo qui stimolante affrontare sotto una particolare angolatura: quella dello statuto epistemologico della stessa filosofia della religione, in quanto paradigmatico anche per lo studio del fenomeno religioso proprio della psicologia della religione.

In questa prospettiva, il riferimento al pensiero kantiano, che separa in qualche modo due tipi di approccio allo studio della religione, mi sembra tutt’altro che superfluo o “archeologico”.

“...Avere una religione - scriveva Kant - è un dovere dell’uomo verso se stesso”, il quale aggiungeva tuttavia: “non vi è che una religione vera; ma si possono avere diverse specie di fede. Si può aggiungere che nella pluralità delle chiese, che si distinguono le une dalle altre a causa della diversità delle loro forme di fede, si può tuttavia trovare l’unica e medesima religione vera”<sup>1</sup>. Se prescindiamo in questa sede da una valutazione teologica circa: a) la relativizzazione operata da Kant delle diverse “teologie” delle Chiese a favore dell’“unica religione vera”, che di fatto è la religione della ragione universale; b) dalla successiva riduzione dell’essenza stessa della religione vera ed universale ad etica; dobbiamo riconoscere che l’osservazione di Kant, da un punto di vista metodologico di studio della religione, mantiene ancora oggi il suo valore. Essa infatti aiuta a distinguere da una parte la questione della “verità” della religione, che propriamente appartiene alla filosofia ed alla teologia, - sebbene da intendersi in modo diverso da quello di Kant; e dall’altra i molti modi della credenza dell’uomo, legati alla sua storicità, alla sua cultura, alla sua esistenza, alla sua “psicologia”.

E in effetti sotto quest’ultimo aspetto Kant ha aperto la strada ai moderni approcci di studio della religione; da una parte gli studi che, tenendo presente la distinzione operata da Dilthey tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, potremmo chiamare “scientifici” del fatto religioso, che riguardano propriamente i “molti modi” della credenza e del “vissuto” religioso, e per i quali la dimensione culturale gioca un ruolo fondamentale, così che a motivo della relazione con la componente soggettiva dell’uomo sono anche oggetto della “psicologia” della religione; ma dall’altra apre anche le nuove vie

---

<sup>1</sup> E. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1985, p. 116

filosofiche di studio della religione, quali si sono venute precisando nella riflessione contemporanea la quale, mettendo tra parentesi la fondazione rigorosamente metafisica (e teologica) della religione, ha fatto dello studio della religione una questione essenzialmente “ermeneutica”. Della religione, infatti, in quanto dimensione antropologica e creazione spirituale, non può darsi definizione esaustiva di tipo metafisico, ma solo “interpretazione”, ovvero tentativo di coglierne l’essenza attraverso un avvicinamento progressivo di comprensione interpretativa, capace di tener conto di tutti i fattori (esistenziali, sociologici, culturali, spirituali, morali, antropologici, psicologici) che intervengono nella sua determinazione storica. È su questa convinzione che è sorta propriamente l’odierna filosofia della religione, che si è distaccata in modo deciso dalla tradizionale teodicea metafisica.

Questa peraltro era già stata la convinzione di Schleiermacher, che nei *Discorsi sulla religione* scrive testualmente: “La religione, nella sua essenza, non è né pensare né agire, ma intuizione e sentimento”<sup>2</sup>. E che, dovendo parlare dell’“essenza della religione”, citava l’episodio del vecchio Simonide il quale, di fronte all’interrogativo: “che cosa è Dio?” indugiò a lungo, come riferisce lo stesso Cicerone: “Se mi chiedi che cosa o chi sia Dio, citerò Simonide, il quale chiese un giorno per riflettere su questo stesso argomento postogli dal tiranno Gerone; avendogli domandato la stessa cosa il giorno seguente, Simonide chiese due giorni; poiché continuamente raddoppiava il numero dei giorni, a Gerone che gli domandava stupito perché facesse così; Simonide rispose: perché quanto più a lungo indago, tanto più oscura mi appare la cosa”<sup>3</sup>. La questione della “verità” della religione, che è eminentemente metafisica e teologica, è stata così messa tra parentesi, nel pensiero contemporaneo postkantiano, a favore di un’impostazione essenzialmente “ermeneutica”, che intende giungere alla verità non in modo apodittico, ma attraverso un cammino di ricerca che non può non farsi carico di tutto ciò che la religione storicamente ha costituito e costituisce per la vita dell’uomo, per la sua costituzione antropologica e per la sua componente psicologica. Se la definizione di religione offerta da Cicerone nel *De natura deorum* (II,28), derivava da un’etimologia del termine *relegere*, “considerare, trattare con diligenza”, ed accentuava la *pietas* con cui la migliore latinità ha voluto configurare il rapporto con la divinità; e Lattanzio, nel *Divina Institutione* (IV, 28), accentuava piuttosto il legame etimologico di *religio* con *religare*, “legare, vincolare”, sottolineando nella religione il suo costituirsi come rapporto

---

<sup>2</sup> F. Schleiermacher, *Sulla religione*, Brescia 1989, p. 73.

<sup>3</sup> Cicerone, *De natura deorum*, 1,60.

reale tra l'uomo e la divinità; mentre Varrone (116-27 a.C.), forse il più acuto interprete della religione nell'antichità, riprendendo l'ispirazione stoica, distingueva la *theologia mytica* (quella dei poeti) dalla *theologia civilis* (quella dei popoli che istituiscono il culto) e dalla *theologia naturalis* (quella dei filosofi che indagano la "verità" di Dio e della religione), facendo così della religione un prodotto storico e civile che appartiene ai costumi nello spazio dell'Urbs, ovvero ai *divina instituta hominum*, ben distinti dallo spazio filosofico in cui si indaga la "verità degli dei", e la verità circa la natura del divino; il pensiero cristiano, fin da Agostino, ha voluto sottolineare, oltre alla *pietas* ed al legame con il divino, e al di là dell'aspetto puramente culturale della religione - caratteristico peraltro anche delle religioni pagane- anche la "verità" della religione cristiana, la quale realizza ciò che è solo ricercato, desiderato, atteso dalla religione antica e dalla stessa filosofia<sup>4</sup>. In altri termini il pensiero cristiano, fin dal suo originario costituirsi, spostava la questione della religione come fatto storico, culturale, antropologico, sociologico, psicologico, sul problema della "vera religione", problema di carattere squisitamente metafisico e teologico, che apriva sul vero interrogativo che accompagnerà la filosofia e la teologia cristiane fin quasi ai nostri giorni: quello del rapporto tra la concezione naturale e filosofica di Dio e la fede nella rivelazione, ovvero il rapporto tra la ragione e la fede. Non è un caso che tutta la filosofia della Scolastica medioevale si sia articolata intorno a questo fondamentale problema metafisico, ignorando pressoché integralmente la questione della religione come prodotto spirituale e culturale dell'uomo storico, nonché quella connessa del senso della "molteplicità" storica delle religioni, della loro origine, sviluppo, declino, e della loro funzione antropologica e sociale.

Di conseguenza, nel contesto culturale cristiano, non è stata tanto apprezzata la religione nel suo costituirsi storico, ma viceversa si è sempre di più valorizzata la filosofia - e in particolare la metafisica- come quella che maggiormente è stata capace di purificare l'idea razionale di Dio, rendendola progressivamente concorde con il Dio della Rivelazione. Per questo il pensiero cristiano sarà più sensibile alla questione del rapporto tra il Dio dei filosofi (teodicea) e il Dio della rivelazione, che non alla questione della religione come fatto storico e culturale in quanto tale. Le affermazioni filosofiche su Dio, fin da quelle di Senofane, che scriveva: "un solo Dio il più grande tra gli Dei e gli uomini, che non somiglia agli uomini né per la forma né per

---

<sup>4</sup> Cfr. S. Agostino, *De vera religione*, 1-3.

l'intelligenza'<sup>5</sup>; e di Anassagora, che definiva Dio come l'Intelletto supremo "infinito, autonomo, non mescolato con nessuna cosa, ma solo per se stesso"<sup>6</sup>, e ancor più quelle maggiormente pertinenti di Dio come Bene di Platone e *Noesis Noeseos* di Aristotele, costituiranno il vero termine di confronto del pensiero cristiano, più preoccupato della verità metafisica e teologica della definizione di Dio, e quindi del rapporto tra teodicea metafisica e teologia rivelata, che non della questione storica e culturale della religione, con tutti gli interrogativi ad essa connessi e che costituiranno precisamente le tematiche principali della moderna filosofia della religione.

## 2. Filosofia della religione come "antropologia integrale"

Questo è il motivo per cui la questione filosofica della religione - ovvero la "filosofia della religione" quale si è andata configurando nella modernità - è stata recepita dal pensiero cristiano in ambito cattolico solo negli ultimi decenni, e neppure in modo globale. E ciò anche a motivo del fatto che la filosofia della religione si è sviluppata in epoca moderna non solo al di fuori ma anche in modo severamente critico nei confronti della religione cristiana, soprattutto rispetto alla sua testimonianza storica, e si è configurata non soltanto come filosofia diversa dalla teodicea metafisica, ma come riflessione filosofica a tutto campo sul fenomeno culturale della religione nella sua realizzazione storica e sociale nel mondo moderno e in particolare cristiano. La reazione iniziale, peraltro a lungo persistita, della cultura cattolica nei confronti della filosofia della religione, è stata quella di considerarla come una riduzione antropologica di un problema che avrebbe dovuto restare confinato esclusivamente nell'ambito metafisico e teologico. Solo alcuni coraggiosi autori in ambito cristiano (penso, tra gli altri, a Blondel) hanno avuto l'audacia di confrontarsi con le nuove metodologie filosofiche di approccio al fenomeno religioso, senza il timore che una diminuita precomprensione metafisica offuscasse la "verità" della religione.

Per inciso, vorrei qui ricordare, a proposito di questa riflessione "antropologica" sulla religione, così inedita rispetto alla tradizionale teodicea, che lo stesso Karol Wojtyła, in *Varcare la soglia della speranza*, ha riconosciuto l'importanza della filosofia della religione non solo come una teodicea tradizionale ma come un'antropologia integrale: "Siamo testimoni, egli scrive, di un sintomatico ritorno alla metafisica

---

<sup>5</sup> Diels, b.23.

<sup>6</sup> Diels, 23.

(filosofia dell'essere) attraverso l'antropologia integrale... È ciò che san Tommaso definiva *actus essendi* con il linguaggio della *filosofia dell'esistenza*.. La filosofia della religione lo esprime con le categorie dell'esperienza antropologica<sup>7</sup>. L'esperienza antropologica, oggetto primario della filosofia della religione quale si è andata configurando nel pensiero postkantiano, non solo non si contrappone alla dimensione metafisica, ma traccia oggi le nuove vie per cui è possibile riprendere nell'odierno contesto culturale la riflessione sul fenomeno religioso. Dal fenomeno al fondamento, dall'antropologia alla metafisica, dalla filosofia della religione alla "verità della religione". E, in questo rinnovato contesto teoretico, anche l'apprezzamento per le "scienze della religione" (psicologia, antropologia, sociologia, storia comparata delle religioni) capaci di svelare la componente antropologica della religione. E inoltre, un nuovo approccio di studio teoretico della religione, non più configurato come costituzione metafisica (teodicea), ma come riflessione ermeneutica, che si rivolge alla comprensione della religione partendo dall'interpretazione dei suoi segni e dall'ascolto delle sue parole e non più soltanto dalla definizione della sua essenza.

Non è un caso allora che la riflessione filosofica sulla religione, nella sua costituzione di antropologia integrale (aperta quindi alla componente storica, sociologica, antropologica, psicologica della religione), sia stata recepita e accolta solo recentemente nell'ambito del pensiero cristiano, spintovi da un lato dalla progressiva crisi della teodicea metafisica e dall'altro dagli esiti della moderna critica della religione. La filosofia moderna della religione si è sviluppata infatti non solo come ermeneutica, ovvero come tentativo di pervenire a cogliere l'essenza stessa della religione attraverso le vie di un'antropologia integrale, intesa a comprendere la dimensione religiosa come costitutiva in modo essenziale della coscienza dell'uomo (Scheler); ma anche e soprattutto come verifica critica della religione e delle religioni partendo dai loro effetti storici, antropologici, esistenziali, e ponendo così la religione al vaglio di una verifica leale, capace di demistificare tutto ciò che impedisce una piena umanizzazione del soggetto religioso e delle sue relazioni interpersonali e sociali. È in questo senso che deve essere intesa gran parte della critica moderna della religione, la quale ha considerato il fenomeno religioso nella sua concretezza storica, antropologica, esistenziale, con tutto ciò che di positivo ma anche di negativo essa ha comportato.

---

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Milano 1994, p. 37.

### 3. Critica moderna della religione e “ateismo”

Il pensiero cristiano, arroccatosi a lungo su una linea di difesa apologetica della religione contro i pericoli della moderna filosofia della religione, non ha saputo distinguere, nella critica moderna della religione, le critiche rivolte alle manifestazioni storiche e relative della religione, dagli esiti teoretici di ateismo e di radicale svalutazione del fenomeno religioso<sup>8</sup>. In tal modo è incorsa in due errori di valutazione: da una parte infatti, in una prima fase, ha finito per considerare l'ateismo - soprattutto nella sua versione marxista- come l'approdo ultimo e definitivo della moderna filosofia della religione, senza prendere in dovuta considerazione le nuove matrici teoriche dell'ateismo; e dall'altra, in anni a noi vicini, dopo la crisi del marxismo teorico e la fine dei regimi comunisti in Europa, si è illusa che il mutato ambiente culturale (crisi del marxismo ma anche delle concezioni totalitarie, storiciste, scientiste, e negatrici a priori della religione) riaprisse una rinnovata attenzione al fenomeno religioso ed alla religione, quasi che l'ateismo almeno teorico fosse definitivamente superato. Tra l'altro, l'equivoco che ancora sussiste circa la cosiddetta “fallibilità” delle teorie scientifiche, suffragato da un'epistemologia avanzata ma non compresa nei suoi presupposti teoretici, ha fatto ritenere ormai conclusa l'epoca delle ideologie forti che si contrapponevano per principio alla religione, e pertanto eliminato il principale ostacolo culturale alla religione, facendo concentrare l'attenzione più sui fenomeni diffusi a livello sociologico dell' “indifferenza religiosa”, che non sulle “argomentazioni forti” che le nuove forme di ateismo presentano in base ai risultati della scienza e della mutata coscienza etica civile. Peraltro, l'inedito e diffuso riapparire del Sacro, a tutte le latitudini, sebbene in forme ambigue e sincretistiche che si celano sotto le più disparate forme culturali (letterarie, cinematografiche, filosofiche ecc.) e il forte impatto mediatico delle

---

<sup>8</sup> La critica moderna della religione ha il suo remoto fondamento nel razionalismo, che riduce la religione a filosofia: dalla critica biblica di B. Spinoza, alla critica delle credenze religiose di D. Hume, alla riduzione della religione ad etica di E. Kant, all'identificazione della religione con la filosofia di G. W. F. Hegel, alla concezione della religione come alienazione e ideologia di L. Feuerbach e K. Marx, alla considerazione della religione come forma primitiva della società di A. Comte ed E. Durkheim, fino alla critica nichilista della religione di J.-P. Sartre e F. Nietzsche. Tuttavia, a partire dalle considerazioni precedenti, sarebbe opportuno discernere in questa “critica moderna” della religione da una parte gli elementi teorici che in essa si oppongono per principio all' “essenza della religione”, e che conducono all'ateismo; ma dall'altra anche come una critica degli effetti storici della religione, e in quanto tale recuperata all'interno di una filosofia della religione su fondamento antropologico come una critica “negativa”, che denuncia gli effetti perversi di una cattiva interpretazione della religiosità nella storia, e può aiutare a purificare la coscienza religiosa nei confronti di un'autentica “comprensione” della religione.

---



grandi religioni, estranee alla tradizione ebraico cristiana, ha illuso e forse illude tuttora circa la possibilità di un nuovo annuncio religioso.

L'ultimo numero della rivista "Micromega", dedicato al tema "filosofia e religione"<sup>9</sup>, ripropone in modo forte e insieme provocatorio il tema del rapporto credenza e non credenza, fede e ateismo, dopo la cosiddetta "crisi dell'ateismo" e il cosiddetto "recupero della credenza religiosa". Ora certamente non può non colpire, nei saggi presenti nella rivista, la presenza di un ateismo che si autodefinisce "religioso", perché fondato remotamente sulla "differenza ontologica" di Heidegger la quale permetterebbe di distinguere la "religiosità" come senso del limite, "consapevolezza" della radicale finitudine dell'esistenza umana, dalla "religione"; scrive testualmente Bobbio: "io non sono un uomo di fede...e diffido di tutte le fedi...resta però fondamentale questo profondo senso del mistero che ci circonda, e che è ciò che io chiamo senso di religiosità"<sup>10</sup>. E forse è proprio questa la forma di ateismo più diffusa oggi tra gli uomini di cultura; J. Saramago premio Nobel della letteratura 1998, in una recente intervista, si definiva in questo stesso senso un "ateo" religioso. Religiosità "atea" quindi, intesa come "senso" del limite dell'umana conoscenza e del mistero dell'esistenza- limite e mistero non attraversati né da una riflessione metafisica né dalla fede, ma unicamente dalla fiducia nei progressi della scienza.

In realtà, numerosi saggi di "Micromega" (P.Flores D'Arcais, U. Galimberti, M. Sgalambro, C.A.Viano, S. Argentieri) testimoniano qualcosa di molto inquietante, e precisamente la reviviscenza di un ateismo forte, argomentato lucidamente e convintamente. Emerge emblematicamente come l'ateismo, anche nelle sue forme culturali "forti" - e non solo come "indifferenza religiosa"- non è affatto scomparso dalla cosiddetta cultura debole "postmoderna", ma si è piuttosto rafforzato con argomentazioni più lucide e decise rispetto allo stesso ateismo della modernità. Volendo sintetizzare molto schematicamente dai saggi degli autori citati, possiamo indicare tre motivazioni di fondo che sorreggono l'ateismo culturale postmoderno: a) gli sviluppi delle "spiegazioni" della scienza circa l'evoluzione, la struttura del genoma umano, l'origine dell'universo e della vita, che relegano a livello di semplici "interpretazioni" le visioni religiose e l'ipotesi "dio"; b) lo strapotere della tecnica che sta realizzando un "dominio sul mondo" e su ogni realtà incompatibile con una visione metafisica o religiosa; come pure la crescente globalizzazione dell'economia apportatrice di una mondializzazione delle culture che

---

<sup>9</sup> "Micromega", *Filosofia e religione*, n.2/2000.

<sup>10</sup> Ivi, p. 7.

rende arcaiche le visioni religiose legate alle identità culturali tradizionali; c) la messa sotto accusa della “giustizia” divina, così come è presentata dalle religioni, - e in particolare da quella ebraico cristiana- a fronte degli sviluppi della coscienza civile moderna circa il rapporto tra colpa e pena; d) e infine, l’argomento più resistente, che Büchner definiva la vera “roccia dell’ateismo”<sup>11</sup>, l’impossibilità di pensare Dio insieme come buono-giusto-onnipotente di fronte alla tragicità del male del mondo e alla sofferenza di tante vittime innocenti, e che impedisce di considerare lo stesso male un puro “non essere” (come nella metafisica di Agostino), ma come reale potenza ostile che provoca la domanda: come è possibile pensare Dio dopo Auschwitz? Volendo sintetizzare molto schematicamente, possiamo indicare tre motivazioni di fondo che sorreggono l’ateismo culturale postmoderno: a) gli sviluppi delle “spiegazioni” della scienza circa l’evoluzione, la struttura del genoma umano, l’origine dell’universo e della vita, che relegano a livello di semplici “interpretazioni” le visioni religiose e l’ipotesi “dio”; b) lo strapotere della tecnica che sta realizzando un “dominio sul mondo” e su ogni realtà incompatibile con ogni visione metafisica o religiosa; come pure la crescente globalizzazione dell’economia apportatrice di una mondializzazione delle culture che rende arcaiche le visioni religiose legate alle identità culturali tradizionali; c) la messa sotto accusa della “giustizia” divina, così come è presentata dalle religioni, a fronte degli sviluppi della coscienza civile moderna circa il rapporto tra colpa e pena; d) e infine, l’argomento più resistente, che Büchner definiva la vera “roccia dell’ateismo”, l’impossibilità di pensare Dio insieme come buono-giusto-onnipotente di fronte alla tragicità del male del mondo e alla sofferenza di tante vittime innocenti, e che impedisce di considerare lo stesso male un puro “non essere” (come nella metafisica di Agostino), ma come reale potenza ostile che provoca la domanda: come è possibile pensare Dio dopo Auschwitz?

La mancanza di una matura filosofia della religione intesa come riflessione a tutto campo sul fenomeno religioso, impedisce oggi alla cultura cristiana sia di comprendere le radici teoriche delle nuove forme di ateismo, contrapponendo ad esse una fede priva delle “ragioni” della fede; sia anche di compiere una leale riflessione culturale e antropologica sui limiti della testimonianza storica della religione che hanno provocato e provocano legittime reazioni da parte della cultura laica. La debolezza di una articolata ermeneutica filosofica della religione nell’ambito della cultura cristiana ha così provocato una situazione attuale che non

---

<sup>11</sup> “Perché soffro? Questa è la roccia dell’ateismo” (Georg Büchner, *La morte di Danton*, in *Opere*, Milano 1963, p. 50).

esistere a definire di “sradicamento”, a motivo della sua incapacità di elaborare convincenti strumenti culturali di interpretazione della situazione attuale, e che il Card. Ratzinger ha recentemente qualificato come “crisi profonda” del cristianesimo, fondata “sulla crisi della sua pretesa alla verità”<sup>12</sup>. Dinanzi al mutato e complesso mondo culturale postmoderno, e di fronte alle nuove forme di religiosità come dinanzi alle nuove forme di ateismo forte, la cultura cristiana si trova quasi a navigare tra due assenze: l’assenza della tradizionale metafisica, che o si è abbandonata precocemente perché ritenuta ormai inutile, o è stata relegata in cerchie di specialisti e ripetuta scolasticamente senza operarne il necessario rinnovamento; e l’assenza di una elaborata ermeneutica filosofica della religione, che fosse capace di investigare il fenomeno religioso a tutto campo, secondo i suggerimenti dello stesso pensiero moderno, e non relegasse la questione di Dio e della religione alla sola teodicea metafisica.

In questo contesto, in cui all’offuscarsi sempre più profondo del volto di Dio nella cultura e nella vita degli uomini postmoderni fa da riscontro una “religiosità” senza ancoraggi metafisici e teologici, religiosità diffusa anche attraverso la forza mediatica, e con la quale non infrequentemente viene confusa la stessa presenza mediatica dell’annuncio cristiano, occorrerebbe forse riprendere le profetiche parole di Kierkegaard: “...una predica non è la *Sua* voce...qualora tu non abbia ascoltato la *Sua* voce, sei andato invano all’altare...qualora tu non ascolti la *Sua* voce non ascolti che è Lui a dirla, sei andato invano all’altare...Bisognache sia la *Sua* voce, quella che ascolti quando Egli dice: venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi, insomma la *Sua* voce quella che ti invita....Perché all’altare non si parla di Lui; là è presente Lui stesso in persona, là è Lui a parlare. Compreso con i sensi, si può infatti indicare l’altare e dire: “è là”; ma, compreso con lo spirito, è propriamente *là* solo se *là* tu ascolti la *Sua* voce”. Kierkegaard ci ricorda in modo ancora attuale che non c’è Dio per l’uomo senza Gesù di Nazareth, e che l’uomo deve farsi “contemporaneo” di Cristo, se vuole veramente incontrare Dio nella sua vita, un Dio che non insegna solo una dottrina, ma dona tutto se stesso, corpo e sangue, come cibo e come “riposo”, come perdono e come riconciliazione, a chi è affaticato e oppresso. Di fronte al crescente ateismo, Kierkegaard intende annunciare - e le sue parole sono profetiche anche per noi- non un dio di filosofi, non un saggio maestro di religiosità e di morale, ma Gesù di Nazareth, il Dio che salva in ogni *qui ed ora* della storia del mondo” (p.106).

---

<sup>12</sup> “Micromega”, cit. p. 41.

#### 4. I compiti della “filosofia della religione”

La cultura cristiana sconta così in ritardo il fatto di non essersi mai confrontata seriamente con le provocazioni della modernità (e quindi con la filosofia moderna della religione), e di aver ritenuto imprudentemente l'affacciarsi della cultura postmoderna come una liberazione dalle fastidiose critiche moderne della religione. Un'ermeneutica filosofica della religione dovrebbe oggi assumersi una serie di compiti che sono in parte anche recuperi di posizioni perdute, e tra i quali possiamo indicare: a) un'analisi seria del fenomeno dell'ateismo, delle sue origini, della sua storia, della sua evoluzione, trasformazione e rafforzamento; b) il ridimensionamento di alcune delle principali critiche moderne della religione, che appaiono oggi datate e incapaci di comprendere a fondo il fenomeno religioso, al fine di decifrare in esse la valenza ateistica distinguendola dalle istanze di purificazione della religione; se infatti teniamo presente la lezione gadameriana della *Wirkungsgeschichte*, secondo cui è possibile comprendere qualcosa di un fenomeno spirituale e storico partendo dalla storia dei suoi reali effetti, ci sarà possibile allora anche comprendere come molte critiche della religione nella filosofia moderna siano state in realtà critiche a quegli effetti della religione nella storia (violenza nell'affermazione della verità, intolleranza, non rispetto della libertà di coscienza e di religione, incapacità di rispettare la legittima autonomia delle attività terrene, antiumanesimo, mancanza di sensibilità verso i valori etici della giustizia ecc.), che ne hanno offuscato il vero volto<sup>13</sup>; c) un confronto serio e non accademico con tutte le nuove “scienze della religione” (antropologia, sociologia, psicologia, storia comparata delle religioni, ermeneutica testuale ecc.), che hanno creato metodologie diverse e innovative per lo studio del fenomeno religioso, sottratto al dominio esclusivo della teodicea metafisica; d) una approfondita riflessione ed una rinnovata articolazione delle tematiche appartenenti propriamente ad una filosofia della religione, quali la questione mai risolta del rapporto tra *mythos* e il *logos*, il valore del linguaggio simbolico, la caratteristica del “testo sacro” la fondazione e l'articolazione pluralistica delle credenze religiose, il rapporto tra secolarizzazione e nichilismo nel destino del cristianesimo nella modernità, e soprattutto il senso del “Sacro” nel suo rapporto con la “verità” del “Divino”.

---

<sup>13</sup> È quanto affermava in chiave psicologica lo stesso Jung: “Dio è un'esperienza primordiale... Ma sempre di più accade che si confonde Dio con le proprie idee e le si considera come sacre. Questa è superstizione e un'idolatria tanto cattiva ...quanto la delusione che Dio possa essere ritenuto senza esistenza” (citato da K. Bernard, *Reconciliation psychologique et religion selon C.G.Jung*, Paris 1997, p.86).

---

## 5. Il “Sacro” e il “Divino”

È in questo contesto di problemi, nuovo e inedito rispetto al passato, che la filosofia della religione dovrà articolarsi in una molteplicità di questioni che non sono propriamente quelle della teodicea tradizionale. Perché la questione religiosa ha avuto così numerose e così diverse impostazioni e risposte nella storia culturale e spirituale dell’umanità? Perché la molteplicità dell’esperienza religiosa, le sue diverse vie di realizzazione e i molteplici sensi del “vissuto” religioso? E perché sono risultati sempre difficili i tentativi messi in atto per “definire” l’essenza della religione in modo esaustivo e convincente? Cos’è, infine, la religione, da un punto di vista antropologico e non solo metafisico e teologico?

Le stesse “forme” di filosofia della religione che caratterizzano il pensiero contemporaneo sono indicative - anche se non ne esauriscono tutte le tematiche- della complessità dei problemi che investono questa rinnovata riflessione sul fenomeno religioso. Per limitarci alle principali, possiamo indicare: a) la religione come “ulteriorità di senso” nella filosofia analitica, a partire dalle opere di L. Wittgenstein; b) la religione “dinamica” di H. Bergson, contrapposta alla religione statica; c) la religione svelata dal “metodo dell’immanenza” di M. Blondel; d) la religione come “ermeneutica dell’Altro” di J.L. Marion e Ph. Nemo; e) la religione come “funzione sociale” di N. Luhmann e come fattore di “costruzione sociale” e “anima della società” di Th. Luckmann; f) la religione come significato del “Sacro” e come “struttura della coscienza”, nella scuola fenomenologica, in particolare nelle opere di R. Otto e M. Scheler, e il conseguente dibattito sulla differenza tra “Sacro” e “Divino”.

È in quest’ultima scuola sorta, come è noto, sul fondamento filosofico della fenomenologia husserliana e su quello metodologico della storia comparata delle religioni, che è stato offerto il tentativo più compiuto di “definire” il qualche modo l’essenza della religione, individuata nel Sacro. Ma cos’è il Sacro? Per Otto, esso è un a priori religioso, denominato anche *Numinosum* in riferimento al *Numen*, la cui esperienza lo offre in modo ambivalente insieme come *Tremendum* e come *Fascinans*. Ma cos’è poi veramente il Sacro? Esso definisce la religione in quanto tale, ovvero solo l’esperienza religiosa nella sua globalità, indipendentemente dalla “verità” del suo oggetto?

Un lungo dibattito, fino ai nostri giorni, ha accompagnato questa definizione della religione come Sacro, che pur sembrando la più idonea a qualificare la religione sia dal punto di vista antropologico che filosofico,

---

non è risultata priva di ambiguità. Il Sacro infatti sembrerebbe indicare qualsiasi esperienza religiosa indipendentemente dal suo oggetto reale e soprattutto dalla sua “verità” religiosa. È quanto ha messo in luce il Bouillard quando scrive: “la parola sacro, applicata alle cose della religione, implica una connotazione di neutralità. Chi dice la Santa Scrittura e il Santo Sacramento si esprime da credente. Chi parla di libro sacro o di rito sacro, si esprime da spettatore e qualifica un fenomeno, prescindendo da un impegno personale al riguardo”<sup>14</sup>. La neutralità stessa del termine “sacro” condurrebbe ad una profonda ambiguità filosofica e teologica, qualora si volessero abbracciare sotto di esso le diverse esperienze religiose, comprensive insieme delle esperienze mistiche come delle esperienze esoteriche e magiche. Per questo si preferisce distinguere oggi il “sacro”, come elemento comune di qualsiasi esperienza religiosa, dal “divino” come esperienza religiosa reale, capace di attingere la verità del suo oggetto. Questa distinzione tra “sacro” e “divino” aiuterebbe a comprendere come l’esperienza religiosa debba essere definita in relazione a tre elementi fondamentali: la coscienza, gli atti e l’Oggetto, ovvero la Realtà ultima. In altri termini, il “sacro” indicherebbe ogni esperienza religiosa in senso valutativo, e questo era il motivo per cui lo stesso Freud, sia in *Totem e Tabù* che in *L’uomo Mosé e la religione monoiteistica*, usa il termine “sacro” indipendentemente dal suo contenuto e dal suo oggetto, intendendo unicamente il “divieto originario immotivato razionalmente, in modo da non lasciare residui d’appello al trascendente”<sup>15</sup>, e quindi con il tabù; a Freud interessa infatti principalmente non l’ambivalenza oggettiva dell’esperienza religiosa del Sacro (*tremendum et fascinans*), ma unicamente l’ambivalenza emotiva di questa esperienza, “l’assimilazione al tabù come elemento originario e dichiarato “irrazionale” dello *heilig* o sacro”<sup>16</sup>; e in questo modo, “partendo dal tabù potrà più facilmente ridurre il sacro all’inconscio e farlo derivare dall’inconscio, conformemente al piano evolucionista riduttivo preconcipito in *Totem e Tabù* (1912-1913) non senza influsso di Durkheim e continuato in *L’uomo Mosé e la religione monoteistica* (1934-1939)”<sup>17</sup>..

---

<sup>14</sup> H. Bouillard, *La categoria del sacro nella scienza delle religioni*, in AA.VV., “Il Sacro”, “Archivio di Filosofia” nn. 2-3, 1974, pp. 33-56; il Bouillard, analogamente a G. Magnani, (*Storia comparata delle religioni. Principi fenomenologici*, Assisi 1999), distingue il “divino” come attingimento teologico e mistico della realtà di Dio, dal “sacro” che è la mediazione culturale e antropologica dell’esperienza religiosa, nelle sue varie configurazioni storiche.

<sup>15</sup> G. Magnani, op. cit., p.533.

<sup>16</sup> Ivi.

<sup>17</sup> Ivi.

---

La distinzione terminologica tra “sacro” e “divino” vuole pertanto mettere in risalto la profonda differenza che esiste tra una concezione riduttivistica della religione e dell’esperienza religiosa, quale quella che è stata condotta dalla critica moderna della religione da Spinoza a Freud, la quale ha individuato nel “sacro” l’elemento genericamente comune del religioso; e viceversa una riflessione sulla religione attenta alla coscienza religiosa in riferimento ai suoi atti ma anche al suo oggetto, il “divino”, e considerata quindi nella sua “verità”.

Si riconosce tuttavia che l’ambiguità del termine “sacro”, ingenerata da Otto, è dovuta al fatto che nella lingua tedesca, ed anche inglese, esiste un solo termine per designare il sacro e il divino: *das Heilige* o *the Holy*. Laddove le lingue neolatine sanno distinguere il “sacer” dal “sanctus”, il sacro dal Santo, designando con il termine “sacro” l’esperienza della sacralità in genere, anche quella magica, e con il termine “santo” un’esperienza autentica del divino trascendente. Distinzione peraltro ripresa da E. Levinas che contestava il Sacro di Heidegger, in cui apparirebbero “alberi, boschi e foreste”, ma mai il “volto dell’altro (dimensione etica) né il Volto Santo di Dio (dimensione della religione biblica)”, che è il Dio della Parola, il Dio della Salvezza, il Dio della Santità assoluta.

Possiamo ulteriormente precisare questa distinzione tra Sacro e Divino, distinguendo in ogni religione l’oggetto della stessa religione (il divino) dalla mediazione dei valori religiosi nel vissuto religioso del soggetto. Ciò che deve poter essere oggetto di studio critico allora è anche l’esistenza, la personalità, la psicologia del soggetto in quanto interprete e mediatore della religione in un dato contesto culturale, esistenziale e storico. Il “sacro” appare allora come tutto quel mondo di simboli che costituiscono il vissuto religioso di un soggetto in una determinata situazione esistenziale.

## **6. Religione, verità e “diritti” dell’uomo**

Certamente è possibile ancora discutere, a livello filosofico e teologico, se sia più idonea al fine di cogliere la “verità” di una religione, una metodologia metafisica, ovvero una metodologia fenomenologica ed ermeneutica di avvicinamento. È indubbio che, in ogni caso, la verità della religione deve oggi fare i conti con la prospettiva antropologica

---

(storica, sociologica, antropologica, psicologica, ermeneutica) che ha diritto di sottoporla ad esame secondo i propri criteri. Valga per tutti come esempio la questione dei “diritti dell’uomo”. Come è possibile oggi considerare la “verità” della religione o di “una religione”, trascurando la questione della sua concezione e del suo rispetto dei diritti umani? La religione, ogni religione, deve oggi passare al vaglio critico dei diritti dell’uomo: quale la concezione della donna, della libertà, della persona, della giustizia? Come ha scritto Moltmann, le religioni mondiali oggi devono essere misurate e giudicate, prima che in chiave metafisica, dal duro tribunale dei diritti umani, perché una religione che non umanizza non può essere “vera” o comunque “universale”. “La vita che stiamo vivendo - egli scrive- e la futura sopravvivenza dell’umanità dipendono dal rispetto che saremo capaci di mostrare per i diritti dell’uomo, dell’umanità e della natura... E ne dovranno tener conto anche le religioni mondiali. Queste religioni sono mondiali solo se mostrano la loro disponibilità ad integrarsi nelle condizioni di vita e nella comunione di diritto che si stabilisce in un mondo che si è fatto unico, solo se rinunciano dunque alle loro specifiche pretese d’assolutezza, per condividere quella verità che è universale. Le religioni devono imparare a rispettare quel diritto umano che è la libertà di religione e ad assumere un comportamento ispirato al dialogo. Ciò comporta che le loro leggi -... rispettino le esigenze minime dei diritti dell’uomo, dell’umanità e della natura. Le comunità religiose che continuassero a porsi in contrasto con simili istanze verrebbero considerate nemiche del genere umano”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Brescia 199, p. 129.