

Religione e ragione nel contesto del pluralismo culturale*

di Ulrich Barth

The A. faces the fullfledged topic "religion and reason" against the background of the anthropological approaches to religion opened by Enlightenment. He maintains that starting from Spalding the study of religious experience, above all by philosophy of religion and by religious studies, gained new perspectives that characterize our comprehension of religion. Particular emphasis is set upon the four moments (interpretation, reflection, performation, schematization) that highlight the role of reason, indeed a pluralistic reason, within the lived religion.

Il rapporto tra religione e ragione è uno di quei temi che normalmente interessano soltanto gli specialisti in filosofia e teologia, sociologia o studi culturali. Il fatto che oggi sia diventato di pubblico dominio è dovuto tra l'altro al famoso discorso tenuto a Regensburg da Benedetto XVI durante il suo viaggio in Germania. Quel discorso a suo tempo ebbe una larga eco sia in Germania che altrove. Si discusse soprattutto delle sue affermazioni sull'Islam. Ciò era comprensibile, perché la forma scelta, cioè la comunicazione indiretta con la citazione dell'Imperatore Manuele II, qualunque ne fosse il motivo, di fatto finì per sollevare l'interrogativo di quale fosse dietro le parole l'opinione dell'oratore medesimo. D'altra parte questa messa a fuoco era sorprendente, giacché le affermazioni sull'Islam occupavano poche righe appena di un testo che nel suo insieme era composto da sei colonne di giornale¹. Invece oltre la metà del testo ha a che fare con la critica del Protestantesimo e dell'Illuminismo.

Il passaggio da un motivo all'altro è impercettibile. Anzitutto l'immagine islamica di Dio viene ricondotta al concetto di un Dio ipertrascendente

* Questo testo riprende, non senza cospicue modifiche nella scrittura, quello intitolato *Religione e ragione*, apparso in "L'Era di Antigone. Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche della Seconda Università di Napoli", III, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 425-438.

¹ Cfr. Papa Benedetto XVI, *Glaube, Vernunft und Universität*, in "Frankfurter Allgemeine Zeitung" del 13 settembre 2006, n. 213, p. 8. Riprodotto, insieme a altri contributi dell'Autore sul medesimo tema, in Id., *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, pp. 124-140. Nel seguito le pagine tra parentesi si riferiscono a questo volume.

caratterizzato dall'arbitrio; a esso «per onestà» (p. 129) viene ricollegato il volontarismo tardo medievale inaugurato da Duns Scoto. Ciò avviene indubbiamente perché Lutero, data la sua ascendenza dalla scuola di Occam, è ritenuto molto vicino a quel volontarismo. La stessa Riforma rappresenterebbe la prima forma di un «programma di de-ellenizzazione» (p. 131); esso poi avrebbe determinato tutto il Protestantesimo successivo. Senonché ciò su cui Ratzinger tace è assai più significativo di ciò che dice. Non c'è una parola sul perché Duns Scoto fu spinto a andare oltre Tommaso d'Aquino (ricordo il problema della compatibilità tra dimostrazione dell'esistenza di Dio e dottrina dell'*analogia entis*). Non una parola a proposito dell'incidenza di Agostino su Lutero e sugli influssi carsici del suo neoplatonismo. Non una parola sulla recisa affermazione da parte di Lutero della ragione mondana in politica e nell'etica sociale. Non una parola sul recupero dell'aristotelismo operato da Melantone; esso si è espletato a lungo e con successo nella formazione dottrinale del Protestantesimo antico, tanto da condurre a un formale «ritorno della metafisica», secondo l'espressione di Walter Sparn. Infine non una parola anche sul fatto che il concetto di de-ellenizzazione attribuito a Adolf von Harnack non trova riscontro in lui, per quanto ne sappia.

Né meno capziosa è la presentazione della modernità da parte di Ratzinger. Egli certo assicura di «non sostenere assolutamente la tesi» che si debba «ritornare a prima dell'Illuminismo» (p. 135), e che la sua non è «affatto... una chiamata alle armi contro l'Illuminismo» (p. 80). Di fatto si possono riscontrare alcuni apprezzamenti positivi; ma ciò riguarda il campo scientifico, tecnico, culturale o giuridico-politico. Invece in merito al tema da lui stesso scelto, il rapporto tra fede e ragione, in nessuna parte del testo risulta che Ratzinger si sia mai dedicato al discorso che l'Illuminismo svolge sulla religione. Anzi per lui il criterio di un «corretto Illuminismo» (p. 129) è la sintesi operata dalla Chiesa antica tra la fede cristiana nel Logos e la filosofia greca del *logos*, secondo cui «la nostra ragione» andrebbe concepita come «il vero specchio di Dio» (p. 130). Tutto ciò che si discosta da questa norma dogmatica viene collocato sul piano di una ragione superficiale, decurtata o malata. Ratzinger si serve con abbondanza di etichette come «patologie della religione» e «patologie della ragione» (p. 64). L'Illuminismo viene giudicato responsabile di tutte le miserie di oggi, come se fosse all'origine del relativismo, dell'ateismo, dell'individualismo, del libertinismo; tutti sostantivi che nelle sue allocuzioni o prediche ritornano quasi come una litania. Manca solo il vocabolo «decadenza», e la lista delle accuse verso la cultura occidentale sarebbe completa, come peraltro la sentiamo proclamare anche da parte islamica, e ciò sia detto con tutto il rispetto dovuto. Ratzinger sembra voler costringere il mondo nelle strettoie dell'alternativa:

o la moderna licenziosità distruttiva o la sana sintesi cattolica; *tertium non datur*. Persino la trattazione dell'argomento che fa leva sull'interculturalità è significativa. Di fronte a una puntigliosa volontà di restare fedeli alla ragione illuministica (Habermas) si solleva l'obiezione di eurocentrismo, mentre di fronte alla critica che alcuni teologi del terzo Mondo rivolgono all'inculturazione si dichiara vincolante sul piano storico-universale l'antica sintesi europea tra pensiero cristiano e pensiero greco.

Io beninteso ritengo giusta e meritevole la sottolineatura dell'accordo tra fede e ragione. Mi sembra altresì opportuno richiamare con vigore le radici cristiane dell'Europa. È viceversa discutibile quando, pur ribadendo l'accordo di fede e ragione, si persegue l'obiettivo di delegittimare in linea di principio la ragione moderna e il suo potenziale sul piano di una teoria della religione. E ciò avviene palesemente perché essi conducono a un modello alternativo di Chiesa e di Cristianesimo. Ricordo solo la citazione di Kant fatta con grossolana deformazione nel discorso di Regensburg. La raffigurazione complessiva della cultura illuministica come un'epoca di «razionalità secolare» (p. 54) si serve bensì di un cliché diffuso ma rimane al di sotto di uno standard minimo della ricerca scientifica. Che l'interrogativo sulla ragione della religione rientrasse tra i temi chiave dell'Illuminismo non lo si ricorda neppure con un cenno. Non saprei di cosa meravigliarsi maggiormente, se della malcelata denigrazione del Protestantismo o della palese mancanza di volontà di capire le forze motrici della modernità, prendendole sul serio e ricavandone conseguenze a proprio vantaggio. Tutti i fenomeni che si nascondono dietro le connotazioni negative di Ratzinger possono essere descritti e valutati anche in modo del tutto differente: invece di licenziosità, rispetto per la libertà; invece di soggettivismo, diritto all'individualità; invece di relativismo, rispetto del pluralismo culturale; e così via. Anche le valenze religiose del moderno son ben più elaborate di quanto sia disposto a ammettere il tracciato comparativo offerto. Acuti analisti dell'epoca presente già da tempo hanno rilevato che «la nostra società dei consumi, in apparenza atea, edonista, mostra chiari tratti di una nuova religiosità»². Senza dubbio è vero che in proposito anche da parte protestante vi sono teologi che non sanno fare altro che sentenziare: «religione da bar» (Ingolf Dalferth). Ma ritorniamo al nostro tema.

È fuori dubbio che l'Illuminismo europeo ha significato una provocazione per tutte le forme tradizionali di religione e di Cristianesimo. Tuttavia, se guardiamo ai risultati, si deve riconoscere che almeno il Protestantismo si è misurato con la modernità, e per l'essenziale ha retto. È di questo che

² N. Bolz, *Die Sinngesellschaft*, Kadmos, Düsseldorf 1997, p. 45.

intendo trattare nel seguito. Vorrei esporre assai succintamente come si presenta il discorso sulla religione avviato dall'Illuminismo, concludendo poi con delle considerazioni sul concetto di religione che ne risulta.

1. La svolta antropologica nel discorso sulla religione

Se si vuole avere un'idea degli impulsi immessi dall'Illuminismo sul piano della teoria circa la religione, bisogna tener presente anzitutto che non esiste un Illuminismo, nel senso di una grandezza omogenea in sé conclusa, anche se si concentra l'attenzione sull'asse territoriale dell'Europa occidentale e centrale. Lo sviluppo che esso ha avuto in Inghilterra, Olanda, Francia e Germania è stato molto differente, non solo per i fattori spirituali e culturali, ma anche per i presupposti politico-istituzionali. Se ci limitiamo alla storia delle idee, bisogna mettere in conto soprattutto quella frattura che ha inciso, sia pure in modi diversi, sul profilo concettuale dell'epoca, e vi ha inciso trasversalmente a tutti i campi e a tutti i paesi. Penso alla presenza contemporanea e parallela di due formazioni, comunemente denominate razionalismo e empirismo. Anche in questo caso va bandito qualsiasi livellamento. Nondimeno in entrambi i casi si possono indicare alcuni tratti comuni che hanno inciso in modo determinante anche sulla comprensione della religione e del Cristianesimo³.

Esponenti autorevoli del filone razionalistico sono Cartesio, Spinoza, Leibniz e la Scolastica tedesca fondata da Christian Wolff. Il loro punto di partenza e il loro obiettivo differiscono. Peraltro è loro patrimonio comune la forma apriorica della ragione e l'orientamento formale all'ideale di sapere della matematica e della scienza della natura su base matematica. L'ideale di esattezza qui raggiunto diventa determinante anche per il pensiero filosofico. Criteri logico-metodologici sono la chiarezza e la distinzione dei concetti, la deducibilità analitica e sintetica dei giudizi, nonché l'implementazione e la messa in rete di tutti i principi nel sistema. Secondo questa impostazione la filosofia è credibile solo se si dà una forma di pensiero ancorato al fondamento ultimo. Il concetto dell'Incondizionato ovvero l'idea di Dio diventa automaticamente, per così dire, la base della metafisica. Non si possono non ravvisare i punti di contatto con la Scolastica barocca. Non a caso la maggior parte degli esponenti del razionalismo hanno in fin dei conti un

³ Su quanto segue cfr. U. Barth, *Religion in der Moderne*, Mohr, Tübingen 2003, pp. 127-165; Id., *Gott als Projekt der Vernunft*, Mohr, Tübingen 2005, pp. 109-144 e 195-357. Ivi si rimanda altresì alla relativa letteratura.

rapporto positivo con la religione. Peraltro essi non si peritano di mettere in campo con intento apologetico il potenziale della ragione contro la montante critica della religione.

Prescindendo dalle modifiche dovute a influssi kantiani, anche l'Idealismo post-kantiano lo si può inquadrare in tale orientamento, sia per il procedimento argomentativo che parte dall'Assoluto sia per lo sviluppo sistematico del sapere. È principalmente l'intreccio tra autocoscienza e nozione di Dio inaugurato da Cartesio che conduce al compimento speculativo del pensiero basato sulla fondazione ultima. Se tra la certezza formale dell'identità dell'Io e la totalità del sapere elevata a sistema si dà esigenza reciproca, in verità non c'è più spazio per una comprensione ontologica dell'Assoluto, bensì questo diventa il fondamento intimo della soggettività e configura in quanto tale la base del sistema. A me sembra che lo specifico apporto di Fichte e Hegel consista soprattutto nel fatto che essi non si fermano a questa dimostrazione, bensì sviluppano ulteriormente la connessione tra soggettività e Assoluto in una filosofia della religione. Per Fichte il sapere che sa se stesso quale manifestazione dell'Assoluto è il nocciolo di qualsiasi certezza. Di conseguenza la «vita nell'Assoluto» costituisce la forma attuativa piena della religione. In essa egli intravede la versione razionale di ciò che nel Vangelo di Giovanni si designa come *vita eterna*. Viceversa Hegel al centro del sapere assoluto pone la sua struttura di mediazione. La sua figura logica conclusiva, il "concetto", incorpora l'Assoluto come idea-guida categoriale, anche in vista del suo comparire nella forma della coscienza religiosa. In tal modo la storia delle religioni diventa un progressivo giungere-a-sé dell'Assoluto. Il suo punto culminante è dato dalla manifestazione di quello che nel Nuovo Testamento si nomina "Spirito della comunità".

Le filosofie della religione di Fichte e Hegel, per il loro spessore sistematico e la loro perspicuità riflessiva, appartengono certamente alle produzioni più imponenti di quella disciplina. È altrettanto indubbio però che già intorno alla metà del XIX secolo abbiano perso la loro forza di persuasione. Ciò si deve da un lato al fatto che la nozione di assolutezza del Cristianesimo è per entrambi un principio scontato; essi in verità non lo fanno più valere, secondo la forma tradizionale, quale assioma di una teologia della rivelazione, ma con un gesto decisamente imperiale ne fanno un cardine metodologico della loro teorizzazione sulla religione. Questa via però non era più praticabile per la scienza empirica della religione e per la storia comparata della religione, che andava nascendo proprio allora. A ciò si aggiunge un altro aspetto che ci rimanda al punto focale della nostra trattazione. Le filosofie della religione di Fichte e Hegel poggiano su una comprensione della ragione che a sua volta si impernia sulla nozione di Assoluto, e ne costituisce

lo sviluppo. Ma anche questa versione del concetto di ragione, legata a una teorizzazione dell'assolutezza, è venuta meno nel vortice della critica. Già nel XVIII secolo si era messo in moto un processo di depotenziamento e diversificazione del concetto razionalistico di ragione; esso ha coinvolto anche le sue forme speculativo-idealistiche di implementazione. Se poi si aggiungono gli sviluppi in merito operati nel XIX e XX secolo, per forza di cose il processo ha portato a tutto un insieme di concetti di ragione che sono in parte integrativi, in parte concorrenti tra loro: ragione linguistica, ragione storica, ragione evoluzionistica, ragione comunicativa, ragione fenomenologica, ragione scientifica, ragione tecnologica, ragione economica, e altre ancora. La tendenza, causata dalla progressiva differenziazione di metodi e oggetti, alla comprensione pluralistica della razionalità ha subito un'ulteriore accelerazione grazie all'esperienza dell'interculturalità operata nella modernità e al sentimento della vita del post-moderno. «La ragione una e le molte razionalità»: questo motto di Karl-Otto Apel esprime con esattezza a livello concettuale il dilemma attuale. Su questo sfondo è tutt'altro che agevole cogliere che cosa oggi si intende con il lemma "ragione e religione".

Senonché a prescindere da tutto ciò si pone una questione: cosa succede a lungo termine se, insieme alla diversificazione e al depotenziamento della ragione apriorica unica, va persa la sua funzione universalistica di criterio? Essa per Kant costituisce un irrinunciabile momento del suo concetto di ragione, e non per motivi teoretici, bensì per il suo significato etico, giuridico e politico. Da questa visuale anche l'Idealismo post-kantiano si presenta anch'esso sotto un'altra luce. Per quanto la sua versione del concetto di sapere, basata su una teoria dell'assolutezza, possa apparire un eccesso speculativo, resta pur sempre ragguardevole l'universalismo della ragione che ivi si fa valere, perché è la base della prassi umana di comprensione. Peraltro l'idea di Assoluto, che per l'Idealismo è il fondamento intimo della soggettività, non diventa obsoleta automaticamente in seguito alla crisi del sistema di pensiero speculativo.

In ogni caso, se si cerca un concetto di religione da utilizzare tanto sul piano della ragione teoretica quanto su quello delle scienze della cultura, sembra che l'altro filone dell'Illuminismo, quello alternativo al razionalismo, offra nell'insieme un punto di partenza più appropriato. Anche qui però bisogna stare attenti a non farsene un quadro troppo uniforme. Fin dall'inizio, e qui penso a Thomas Hobbes, c'è stata da un lato la linea meccanicistico-sensualistica radicale. Essa fu recepita con ammirazione soprattutto in Francia, e lì in parte diede vita a posizioni estreme nel senso del materialismo radicale. Il tentativo di ricondurre qualsiasi conoscenza

alla percezione esterna finiva per svuotare dall'interno e a fondo il concetto di spirito. I vissuti della coscienza e le intuizioni della ragione diventano epifenomeni di processi corporei, e perdono quindi qualsiasi valore proprio e qualsiasi senso in ordine a una validità ideale. Accanto a questa linea però ben presto si impone un secondo tipo di empirismo, che appare assai meno aggressivo (per es. in John Locke). Esso riconosce come entità fenomeniche anche le datità interne della vita psichica, e ne fa oggetto di indagini descrittive. Questa impostazione si dimostra straordinariamente fruttuosa (come diventa palese già nella scuola scozzese), e invero nei più diversi campi del sapere: la storiografia, la dottrina del diritto, la teoria della società, la pedagogia, la medicina, l'etica, l'estetica, la teologia, per menzionare solo quelli più importanti. La grande importanza dell'elemento psicologico, e non solo all'interno del sapere sperimentale, bensì anche nell'arte, nella letteratura e nella filosofia, ha reso possibile che sotto l'egida del sentimento, del senso interno e della sensibilità (*Empfindung*) anche i motivi religioso-speculativi raccogliessero nuovamente interesse, come per es. si può osservare in Shaftesbury e nei suoi innumerevoli ammiratori in Inghilterra, Francia o Germania. L'influenza di Rousseau andava nella medesima direzione.

In quasi tutte le versioni dell'empirismo troviamo riflessioni di critica della religione. Peraltro bisogna capire bene che cosa si intende più precisamente con ciò. Di regola la critica della religione non è in funzione del totale congedo da essa, bensì mira a ripulirla costruttivamente da superfetazioni considerate indebite. Dichiarazioni militanti di ateismo e programmi di de-cristianizzazione costituiscono piuttosto l'eccezione. Persino nel caso di premesse programmaticamente materialistiche riscontriamo spesso opzioni ancora religiose, anche se non di carattere teistico, bensì panteistico. Tuttavia per lo più le istanze sono quelle di rompere col dogmatismo, col confessionalismo col clericalismo. L'obiettivo molte volte dichiarato è la restaurazione di un Cristianesimo nella forma della pura religione di Gesù. Descrivere l'Illuminismo europeo come un processo continuo di secolarizzazione non è in alcun modo congruente con il quadro storico dell'epoca, bensì si dimostra piuttosto una proiezione retrospettiva della diagnosi della crisi del xx secolo. In questo modo si perpetua indirettamente quell'immagine dell'Illuminismo che fu creata dal pensiero della Restaurazione del xix secolo al fine del suo superamento. In merito a quest'ultimo punto sono particolarmente illuminanti i pronunciamenti di Gregorio XVI.

All'interno dell'Illuminismo tedesco l'impostazione empiristica si è dimostrata almeno altrettanto fruttuosa che nel suo paese di provenienza. Il quadro delle sue manifestazioni è piuttosto variegato, dato che qui il suo

influsso si incontra con uno spirito di sintesi e con un ottimismo della ragione inaugurato da Leibniz, sicché le due tradizioni si modificano a vicenda in forme molteplici. Andremmo troppo lontano se volessimo delinearne sia pure per sommi capi l'intero spettro. La ricerca recente sull'Illuminismo ha ricondotto la tendenza generale che si è delineata intorno al 1750 al concetto di "svolta antropologica". Credo che questa sia una scelta felice, non solo sul piano del contenuto ma anche su quello formale. In effetti esso funziona sia da concetto descrittivo-diagnostico sia da categoria di trasformazioni strutturali. Grazie a questa duplice funzione esso è in grado di rendere accessibile altresì la svolta culturale all'interno della quale si sono formati saldamente i contorni di una nuova riflessione sulla funzione e l'essenza della religione. Lo sviluppo del diritto ecclesiastico dalla seconda metà del XVII secolo ne costituisce una parziale preparazione. Con esso mi sembra che si apra un orizzonte di sicuro più generale di quello che può offrire il concetto piuttosto logoro di religione naturale; questo non si lascia districare facilmente dalla sua opposizione di partenza rispetto alla religione rivelata, e perciò quasi di necessità ripropone problematiche riduttive.

2. Il significato antropologico della religione

Mettere in relazione il tema della "svolta antropologica" con il discorso sulla religione dell'Illuminismo tedesco non ha nulla a che fare con il procedimento spesso intentato di leggere processi storici alla luce della proiezione retrospettiva di punti di vista. Piuttosto è lo stesso sviluppo sul piano della storia delle idee che mette in luce una prospettiva complessiva del genere⁴. Le riflessioni che si riscontrano in tale contesto sono di straordinaria importanza, perché si è riconosciuto giustamente che mettere a fondamento un concetto razionale di Dio in quanto tale dice ancora ben poco sul profilo formale, per non dire contenutistico, della religione. È stato il teologo Johann Joachim Spalding, nato a Greifswald e attivo per lo più a Berlino, che nel 1748 ha pubblicato uno scritto dal titolo *Trattato sulla destinazione dell'uomo (Betrachtung über die Bestimmung des Menschen)*⁵. Con tale scritto egli, insieme a Johann Salomo Semler e Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, è diventato un co-fondatore della Neologia protestante. Questa geniale opera giovanile, che ebbe 13 edizioni solo durante la vita dell'autore, senza contare

⁴ Per quanto segue cfr. U. Barth, *Aufgeklärter Protestantismus*, Mohr, Tübingen 2004, pp. 201-223; Id., *Gott als Projekt*, cit., pp. 145-171.

⁵ Uscito anonimo a Greifswald nel 1748.

le edizioni corsare e le traduzioni, non era soltanto un *bestseller* teoretico-religioso, bensì col suo titolo pregnante diede veste concettuale a una delle idee basilari dell'Illuminismo tedesco, come ha giustamente osservato Norbert Hinske. Non meno significativo è il titolo dell'ultima opera di Spalding uscita nel 1797: *Religione, una questione che interessa l'uomo* (*Religion, eine Angelegenheit des Menschen*)⁶. Sotto il profilo del contenuto i due testi si muovono nell'indirizzo generale dell'epoca: la religione rappresenta la dimensione personale profonda della condotta di vita etica. Con questa comprensione della religiosità (*Frömmigkeit*) è calzante, almeno con altrettanta precisione, l'espressione che Martin Schmidt ha coniato per caratterizzare il Pietismo, ossia «miglioramento del mondo tramite il miglioramento dell'uomo». La formula genuinamente illuministica per esprimere questo suona: Cristianesimo come sintesi di religione e virtù.

Nuova viceversa in Spalding è la forma dell'argomentazione, che si mantiene decisamente sul piano antropologico. Questo vuol dire che la religione scaturisce dalla domanda dell'uomo su se stesso. Non si tratta di un aspetto accessorio dell'esistenza, bensì della riflessione su ciò che regge la vita e le conferisce la direzione. Quest'ultima invero è in certo qual modo pregiudicata dalla natura, in quanto il desiderio di gratificazione e di felicità rientra tra gli impulsi di qualsiasi vita. Tuttavia con ciò non è ancora detto come e dove collocare stabilmente una tale soddisfazione. Questa domanda si impone piuttosto a ogni singolo in quanto tale. Egli però troverà una risposta per sé solo quando in essa trovano riscontro tutti i suoi bisogni, tutti i suoi interessi spirituali e tutti i suoi desideri individuali di pienezza (*Vollendung*), così come le sue speranze di un mondo migliore e più giusto. Nella religione è in gioco esattamente questa dimensione profonda della comprensione del mondo e di sé. Essa apre una via per giungere all'armonia con se stesso, malgrado tutte le traversie della vita. In essa raggiunge la sua forma più radicale la dialettica tra il desiderio vitale di realizzazione e la solarità di una riflessione polarizzata sull'integralità (*ganzheitlicher Besonnenheit*). Non si tratta di stravaganti fantasticherie o di fervide esaltazioni, bensì di quella riflessività che l'esistenza quotidiana impone da sé. La religione è «la guida della vita reale usuale»⁷. Le argomentazioni di Spalding mirano a una concezione della religiosità che vede la sua realizzazione non nelle pratiche di culto o negli esercizi rituali, bensì nella religiosità quotidiana che si mantiene rigorosamente sul piano della prassi di vita. Egli era ben consapevole

⁶ Uscito anonimo a Leipzig nel 1797.

⁷ J.J. Spalding, *Über die Nutzbarkeit des Predigamtes und deren Beförderung*, Berlin 1772, p. 242.

di quanto tale idea di religiosità vivesse non solo di motivi illuministici, ma anche di motivi mutuati dalla Riforma.

Il concetto antropologico di religione messo in circolazione da Spalding sta anzitutto, come si è accennato, sotto il segno di una comprensione in prevalenza etica del Cristianesimo. Ma non si risolve affatto in essa. Ciò è ravvisabile per es. dal fatto che già Herder, allo scopo di approfondire la nozione di umanità in essa depositata, ha ampliato quell'impostazione sul piano antropologico-culturale. L'apertura da lui operata si è dimostrata fruttuosa sul piano teoretico-religioso al di là dell'orizzonte storico dell'Illuminismo. Mi si consenta qui di fare riferimento a tre tappe importanti di questo sviluppo. In primo luogo bisogna menzionare Schleiermacher. Notoriamente nella *Dottrina della fede* la religione viene definita come *sentimento di dipendenza assoluta*. Essa viene assegnata alla sfera del sentimento perché nella vita religiosa è in gioco il rapporto con Dio di tutto l'uomo, e noi solo nel sentimento, secondo la formulazione di Steffens più volte citata, esperiamo «la presenza immediata dell'intera esistenza indivisa». Con ciò l'autocoscienza riflessiva e pratica, il sapere e il fare, entrano in gioco solo come manifestazioni secondarie della religiosità (*Frömmigkeit*). Senonché cosa si intende in positivo dicendo che la religione sussiste come sentimento? Per dare una risposta dobbiamo rivolgerci alla sua *Etica filosofica*. Essa in quanto teoria dell'agire viene collocata nel campo gravitazionale formato dall'antropologia, dalla tematizzazione della ragione e dalla filosofia della cultura. Essa dunque descrive l'agire della ragione sulla natura nel contesto (*Ort*) dell'umano. Schleiermacher non ne vuol sapere di una cosiddetta "ragione pura", perché nell'uomo la ragione agente soggiace nel contempo alle sue condizioni di vita, tra cui rientra anche la differenziazione evolutiva della vita in specie e individuo. Grazie a ciò la stessa ragione prende parte all'opposizione tra universale e individuale. La forma universale della ragione è costituita principalmente dal sapere, invece la sua forma individuale è costituita dall'ambito del sentimento. Quest'ultimo però da parte sua non incorpora l'unità della vita, bensì realizza solo la sua presentazione mentale. Per questa attività soggettiva di rappresentazione Schleiermacher introduce il concetto del "simbolizzare individuale". Con esso non si intende la funzione di formazione di un'immagine sensibile che di solito si ha in mente con il termine "simbolo". Nei testi tardivi sull'etica quel simbolizzare ovvero esprimere (*Darstellen*) viene piuttosto definito semplicemente come «attività di creazione di segni»⁸. In questo modo chiaramente Schleiermacher si riallac-

⁸ F.D.E. Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, (Hg. O. Braun), Aalen 1967 (rist.), pp. 570 ss., 584 ss., 623 ss.

cia alla semiotica, alla psicologia e all'estetica della *Schulphilosophie*. Secondo Baumgarten e Meier ogni utilizzo di segni è dovuto alla facoltà di produrre segni (*Bezeichnungsvermögen*), che rientra tra le facoltà inferiori della ragione. Il linguaggio e l'arte sono produzioni della *facultas significatrix*. E è questo il concetto che ha in mente Schleiermacher quando parla di simbolizzazione quale attività della ragione in grado di produrre segni, e concepisce tanto i pensieri quanto i sentimenti come sue forme. Con ciò non ci troviamo ancora nel campo del conoscere, bensì alla sua soglia, al livello del rendere conoscibile. I pensieri rendono conoscibili in forma generale dei contenuti esterni, mentre i sentimenti manifestano gli stati interni ovvero la condizione complessiva di un soggetto, e invero in modo ogni volta individuale. È questa differenza, sia detto per inciso, che per Schleiermacher già rende la nozione di Io una oggettivazione riflessa dell'autocoscienza.

L'apporto costruttivo di questa teoria del sentimento consiste nel fatto che i sentimenti, al di là della loro valenza puramente psicologica come emozioni, sensazioni e affetti, acquisiscono nel contempo un significato antropologico-culturale. In quanto apertura mentale di stati interni del soggetto i sentimenti sono nel contempo la loro espressione e esposizione. A questo livello Schleiermacher parla addirittura di rivelazione. I sentimenti non solo sono vissuti interiori, bensì sono sempre anche la loro auto-esibizione. L'attività espressiva nella modalità del sentimento configura, rispetto al sapere costituito nella sfera linguistica, un autonomo ambito semiotico (*Bezeichnungsgebiet*), e fonda quindi una propria sfera della cultura: il campo della cultura espressiva in senso stretto. In esso rientrano in prima linea l'arte e la religione. La loro qualità espressiva deriva dalla *performatività*, per usare un concetto oggi corrente, del sentimento. Detto con un paradosso: la cultura dell'interiorità è in quanto tale nel contempo una cultura espressiva. Nella esibizione di questa connessione, accanto alla tematizzazione della sua funzione trascendentale, sta il contributo più importante offerto da Schleiermacher per la teoria del sentimento.

Il significato antropologico-culturale della religione poggia sulla performatività della coscienza religiosa. Questa sarebbe descritta in modo incompleto, se fosse caratterizzata unicamente come evento interiore. Al contrario, già come vissuto interno la religione implica la sua espressione (*Darstellung*). Essere-dentro e espressione, essendo relazioni simmetriche, sono ugualmente originari. Perciò la partecipazione e la comunicazione non si innestano affatto in essa dall'esterno, bensì non fanno che piegare quella dimensione espressiva in senso intersoggettivo. In base al comune radicamento nella performatività del sentimento si spiega infine anche perché la religione trova il suo mezzo di espressione più confacente non nel linguaggio, bensì nell'arte.

Infatti l'esperienza estetica è più prossima agli stati del soggetto vissuti nel sentimento che non la parola definita dal rinvio semico (*merkmalsbestimmte*), e pertanto astratta. Quale immensa forza esplicativa possenga la teoria dell'espressione sviluppata da Schleiermacher lo si può ravvisare non ultimo nella antropologia della cultura di Arnold Gehlens, che individua l'origine arcaica della formazione di istituzioni sociali non nell'agire orientato a uno scopo, ma nell'agire espressivo.

Partendo dal concetto di simbolo di Schleiermacher sarebbe ovvio passare alla filosofia delle forme simboliche di Cassirer. Ma vi rinuncio, perché in merito le cose più importanti sono state già dette altrove. Invece mette conto di parlare di un altro autore che appartiene al contesto immediatamente precedente. Intendo Georg Simmel, uno dei teorici del moderno più ricco di sfaccettature. Simmel ha implementato la strumentazione antropologico-culturale, articolandola in tutto un insieme di forme teoriche: sociologia e teoria della cultura, psicologia e teoria della conoscenza, estetica e filosofia della vita. Ovunque si parla della religione, ma ogni volta in modo diverso. Egli era convinto che questo fenomeno estremamente complesso può essere spiegato descrittivamente solo attraverso una pluralità di approcci teorici differenti⁹. Sotto l'aspetto psicologico la religione va caratterizzata anzitutto come sentimento, sensibilità (*Empfindung*) o stato d'animo. Su questo egli segue Schleiermacher, ma subito pone la domanda ulteriore: come spiegare che la religione non rimane su quel piano, bensì subito trapassa in vissuti intenzionali al modo della coscienza oggettiva? Sotto il profilo sociologico poi la religione nelle società altamente differenziate rappresenta un segmento accanto a numerosi altri. Ma per quale ragione essa non viene assorbita dai sottosistemi in concorrenza, i quali nell'insieme sono assai più prossimi alla realtà e quindi si fanno valere in maniera molto più efficace, bensì è capace di mantenere in piedi la logica specifica della sua funzione malgrado le molteplici interferenze nel campo degli oggetti? Simmel risponde alle due domande ricorrendo a un modello teoretico-conoscitivo col quale egli nel contempo cerca di convalidare la sua convinzione di fondo sul piano della filosofia della vita.

La vita è per Simmel un fenomeno totalitario con numerose relazioni reciproche interne. La molteplicità delle sue manifestazioni non la si può

⁹ Cfr. G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, (Hg. H.J. Helle), Berlin 1989. In merito a questo titolo bisogna osservare che i testi qui pubblicati non si limitano al campo della sociologia della religione. Sulla questione cfr. W. Knevels, *Simmels Religionstheorie. Ein Beitrag zum religiösen Problem der Gegenwart*, Hinrich, Leipzig 1920; V. Krech, *Georg Simmels Religionstheorie*, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.

mai afferrare come un tutto, bensì sempre e solo da una specifica angolatura e con particolari modalità di approccio. Gli ambiti culturali dell'umanità, come la politica, il diritto, l'*ethos*, la religione, l'arte, la scienza, Simmel li comprende come formulazioni prospettiche e limitate della realtà della vita nel suo insieme. Esse esauriscono la sua ricchezza solo integrandosi tra loro. Nessuna di esse può prendere il posto di un'altra. Oggi queste modalità esplicative segnate da punti di vista le potremmo designare come differenti giochi linguistici. Simmel, essendo un teorico della costituzione, preferisce invece il concetto di modello (*Formung*) categoriale. Le sfere della cultura rappresentano ciascuna il principio di una formazione categoriale di genere specifico. Michael Landmann ha giustamente rilevato che con questo si anticipano elementi importanti della impostazione di Cassirer¹⁰. Sullo sfondo delle due teorie c'è il principio neokantiano forma/materia; nel caso di Simmel beninteso oltre a questo c'è anche il programma di interpretazionismo dell'ultimo Nietzsche, che certo non viene più applicato sul piano di una critica dell'ideologia, ma viene piegato in senso costruttivo.

La specifica attrattiva di questa teoria della cultura consiste nel fatto che essa con l'ausilio del principio di modello categoriale riesce a spiegare la funzione della religione unicamente mediante la prospettiva-guida in essa vigente. La religione è una interpretazione della realtà, e invero in quanto tratta la vita secondo il suo aspetto di trascendenza. Essa non fa che applicare questo punto di vista a tutti gli ambiti della vita, e per questo essi ricevono un senso sopra-empirico che oltrepassa il significato precipuo in loro presente. Simmel peraltro non si è accontentato di quella definizione astratta, ma ha fornito numerosi esempi di tali mondi creati dall'interpretazione religiosa (*religiöser Deutungswelten*), esempi attinti principalmente dall'esistenza personale e sociale. Ma soprattutto è riuscito a mostrare che il concetto che polarizza il momento di trascendenza della vita, e che è posto alla base di quell'interpretazione, non rappresenta un vuoto postulato, bensì nasce dalla stessa riflessività della vita. In effetti la vita consapevole non si esaurisce in quanto presente e disponibile nel mondo interiore, bensì tende a uscire da sé per un trascendimento di sé a livello mentale. Tale concetto è poi stato fatto proprio soprattutto da Helmut Plessner.

Infine bisogna accennare anche a Rudolf Otto. In lui l'antropologia (come già nel XVIII secolo) si condensa nella psicologia empirica, la quale

¹⁰ M. Landmann, *Georg Simmel. Konturen seines Denkens*, in H. Böhringer – K. Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 1976, pp. 3-11 (*ivi*, p. 4); Ch. Möckel, *Georg Simmel und Ernst Cassirer. Anstöße für eine Philosophie der symbolischen Kulturformen*, in "Simmel Newsletter", 6 (1996), n. 1, pp. 31-43.

a sua volta viene consolidata sul piano della validità teoretica mediante una griglia trascendentale¹¹. Come Simmel, Otto è partito dal giovane Schleiermacher, e è andato alla ricerca delle forze formative che inabitano nell'atteggiamento religioso. Ma diversamente da Simmel rispetto a una teoria della coscienza egli le vede operare efficacemente molto prima. Esse entrano in funzione già a livello intrapsichico¹². Sotto il profilo contenutistico i sentimenti dai chiari contorni sono sempre già "segni interpretativi" ovvero "ideogrammi" di esperienze pregresse qualificate dal carattere del vissuto. Essi acquisiscono ulteriormente determinatezza collegando differenti vissuti in complessi stabili, oppure combinando in compatte dissonanze vissuti che sotto il profilo del contenuto sono in contrasto. Già su questo piano Otto può parlare di "schematizzazione". A un terzo livello si realizza poi la schematizzazione concettuale di costellazioni del sentimento, traducendole in predicati linguisticamente identificabili del Numinoso-divino. Non a caso egli colloca l'intero processo del trapasso dal vissuto religioso a concetti religiosi sotto il segno della razionalizzazione dell'irrazionale. La fertilità dell'impostazione teoretico-religiosa di Otto sta nel fatto che egli persegue la peculiare forza interpretativa (*Deutungskraft*) della coscienza religiosa fin nella sfera preriflessiva. I sentimenti sono più che semplici sensazioni. Già sul piano irrazionale vengono prodotte operazioni interpretative differenziate. La polarità tra vissuto e interpretazione è all'opera già sul piano dei sentimenti. La moderna psicologia delle emozioni ha ampiamente suffragato questa visuale.

3. Struttura interpretativa e struttura concettuale nella religione

Possiamo interrompere a questo punto la panoramica sul discorso moderno intorno alla religione inaugurato dall'Illuminismo e tirarne le somme. Di fatto le posizioni citate sono esemplari sotto il profilo di una fondazione della religione in chiave antropologica o antropologico-culturale. Le visioni illustrate sopra le vorrei sintetizzare nel concetto di religione come *forma della cultura interpretativa* degli esseri umani (*menschlicher Deutungskultur*)¹³. La sua

¹¹ R. Barth, *Das Psychologische in R. Ottos Religionstheorie*, in *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne*, (Hg. R. Barth, C.-D. Osthöfener, A. von Scheliha), Peter Lang, Frankfurt a.M. 2005, pp. 371-388.

¹² Cfr. R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Beck, München 1963³⁵; U. Barth, *Religion...*, cit., pp. 42-47.

¹³ In proposito v. anche D. Korsch, *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, pp. 219-263; W. Gräßl, *Lebensgeschichten*,

struttura può essere articolata in quattro indici costitutivi, laddove ci basiamo sulla sequenza oggettiva. *Primo*, il momento dell'interpretazione. La realtà in quanto tale è pluridimensionale e non univoca. Il suo senso determinato risulta soltanto comprendendola e giudicandola secondo concreti punti di vista che fungano da guida. Ognuna di questa modalità di accesso rappresenta specifiche prospettive interpretative aventi ciascuna chiavi di lettura (*Auslegungshinsichten*) tipiche. La prospettiva di osservazione propria della religione è quella di trattare la vita sotto l'aspetto della sua trascendenza. In quanto tale essa è per così dire trasversale a tutte le modalità di tematizzazione intramondana. *Secondo*, il momento della riflessione. La religione, non in quanto sapere appreso o rito esteriore, ma in quanto attuazione individuale, è parte della vita consapevole. Essa si realizza nella riflessività sul corso della propria esistenza e coesistenza con gli altri, sui suoi fallimenti e le sue realizzazioni, e si perfeziona nella consapevolezza dell'origine e del futuro della vita nel suo insieme. *Terzo*, il momento performativo. Sul terreno della religione non è possibile separare la cultura dell'interiorità e la cultura dell'espressione. L'autenticità soggettiva è la misura della sua esperienza nel profondo e della sua prassi manifestativa (*Darstellungspraxis*). Su di essa si misura anche la sua forza comunicativa nel processo di scambio interpersonale. *Quarto*, il momento della schematizzazione. Le nozioni e i concetti religiosi configurano in quanto tali non il fondamento della religione, bensì sono dei costrutti interpretativi di livello comparativamente alto. Essi perciò vengono adeguatamente impiegati solo laddove funzionano come modelli di senso o schemi interpretativi di un vissuto soggettivo. Ciò vale anche per altre forme di mediazione della religione nel campo dei media. D'altra parte il vissuto religioso fa pressione per uscire da sé in ricerca di articolazione, determinatezza e chiarezza. Pertanto il vissuto religioso e il pensiero religioso si condizionano a vicenda.

Contro la nozione di religione naturale, che ha raccolto i favori dell'Illuminismo e cui la comprensione della religione qui esposta somiglia tanto sotto il profilo formale, già Schleiermacher e Hegel hanno sollevato l'obiezione che essa rappresenta un costrutto artificiale; in realtà essa non esiste da nessuna parte, analogamente all'idea del diritto naturale in opposizione al diritto positivo. Io penso che la critica è pertinente, laddove beninteso non va cancellato nulla dell'intenzione originaria di quella nozione, ossia di aprire alla ragione orizzonti che superassero i confini confessionali o religiosi, riducendo quindi al minimo la conflittualità dogmatica. Il prezzo

di tale finalità era appunto l'astrazione, la quale poi in retrospettiva risulta oggettivamente inadeguata. Di fatto le religioni esistenti nella storia si caratterizzano per il momento della positività. Ma la positività può significare cose molto diverse: fondazione da parte di un fondatore, forme adulte di comunità, riti saldamente definiti, uso di sacre scritture, e altre cose ancora. Ci limitiamo all'ultimo indicatore menzionato.

Io penso, e è questo un suo punto di forza, che l'impostazione teoretico-ermeneutica, al contrario dell'idea di religione naturale, è in grado di rendere comprensibile anche e proprio l'utilizzo di testi sacri. Le sacre scritture costituiscono la memoria simbolica di una religione. Non a caso ne ritroviamo senza eccezioni in tutte le grandi religioni. Esse adempiono quella funzione diventando oggetto di lettura, interpretazione e applicazione, sia nel culto ufficiale sia nella meditazione privata. Sempre si tratta di illuminare il presente alla luce delle risorse di valore e di senso in esse conservate, non importa se per l'insegnamento, la pargola o l'edificazione. Le immagini e i concetti trasmessi funzionano come schemi interpretativi della propria comprensione di Dio, del mondo e di sé¹⁴. Noi ricorriamo a essi perché normalmente non siamo così creativi da produrre noi stessi le idee e i valori ultimi sulla cui base ci orientiamo. Invece siamo impegnati a lavorare sui grandi simboli che gli uomini di Dio, i profeti e gli apostoli hanno creato e che le loro comunità hanno rivestito di autorità canonica. Viceversa la loro rilevanza per il presente sussiste soltanto finché e nella misura in cui essi diventano per noi modelli interpretativi della nostra vita. La congruenza ermeneutica tra interpretazione dei simboli e autointerpretazione rappresenta l'obiettivo di tutti gli sforzi di comprensione. Le belle arti, che a loro modo si occupano di tale patrimonio di simboli, danno un contributo non poco essenziale alla riuscita di quell'operazione infinita. Il concetto della cultura ermeneutico-religiosa trova una delle sue più importanti applicazioni nel mettere a disposizione una cornice formale per descrivere ciò che avviene di fatto nell'utilizzo delle sacre scritture. Proprio qui sta altresì il suo plusvalore concettuale rispetto al concetto della religione naturale. La struttura di una teoria sulla religione e la positività storica non si escludono a vicenda, ma si spiegano reciprocamente.

Con questo si è raggiunto il punto cui mirava in fin dei conti il cammino percorso. La ragione *della* religione consiste principalmente nelle proprietà operazionali della coscienza religiosa, nel suo carattere di interpretazione, riflessione, performance e schematizzazione. La razionalità intrinseca della

¹⁴ J. Lauster, *Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, pp. 31-88; U. Barth, *Religion...*, cit., pp. 3-27.

cultura ermeneutico-religiosa è dovuta alla costitutività formale dei momenti costruttivi che la costituiscono. Può forse sorprendere che ci siamo orientati non tanto sulla base di contenuti metafisici, quanto piuttosto sulla base degli indicatori operazionali strutturali della loro modalità di impiego. Ma la meraviglia verrà meno, se ci ricordiamo della comprensione kantiana della razionalità. Solitamente gli effetti di critica della metafisica procurati dalla sua impostazione trascendentale li si ravvisa nella distruzione delle classiche prove relative all'esistenza di Dio e all'immortalità. Ma l'autentica rivoluzione partiva dalla nuova definizione dell'intelletto umano. La tesi di Kant (e qui John Locke faceva da padrino) suona: la definizione del noetico come base della metafisica occidentale era sbagliata. L'intelletto e la ragione non "vedono" nulla, né in senso intuitivo né in senso astrattivo, bensì elaborano semplicemente quanto loro dato da altrove. Le due facoltà sono sostanzialmente costituite in senso operativo, anche e proprio in relazione alle loro forme di attivazione, come le categorie e le idee. Se si segue questo criterio metodologico, è facile dare una risposta nel senso esposto anche alla domanda sulla ragione *della* religione.

In particolare sarebbe da verificare se e in che misura è possibile comprendere in termini operazionali anche il correlato sistematico del concetto di interpretazione, il concetto di senso, e specialmente l'idea di una dimensione di incondizionatezza del senso¹⁵. Bisogna inoltre indagare se e in che misura la nozione di Assoluto dell'Idealismo post-kantiano, cui prima si è appena fatto cenno, quale origine della soggettività sia compatibile con il concetto di religione appena sviluppato¹⁶. Questo problema si impone perché in ambedue i casi si tratta della medesima struttura complessiva che è la soggettività. Essa da un lato si esplica in quelle operazioni interpretative, dall'altro in tutte le modalità della sua attività si sa in relazione con la loro unità nell'Assoluto. Tuttavia ho lasciato consapevolmente fuori campo i due quesiti, poiché essi conducono all'ambito del pensiero della fondazione ultima, laddove il quadro della discussione qui fornito verrebbe ampiamente oltrepassato.

In questa sede mi proponevo di mostrare, con un percorso argomentativo di impianto storico-problematico e di approfondimento sistematico, che cosa nelle condizioni odierne si può sensatamente intendere quando si parla di "ragione *della* religione". Nell'interesse della compattezza tematica si sono lasciati fuori campo gli aspetti sociologici o quelli relativi alla teoria delle istituzioni. Ci siamo invece limitati all'analisi della coscienza religiosa

¹⁵ Cfr. U. Barth, *Religion...*, cit., pp. 3-27.

¹⁶ *Ivi*, pp. 62-72.

quale loro elementare grandezza di riferimento. Anche in vista di ciò era ovviamente errato dedurre dalla razionalità di alcuni indicatori di costituzione quella di tutti gli altri. Perciò si è intenzionalmente evitato di enunciare la tesi, essenzialmente più ampia, secondo cui la coscienza religiosa nel suo insieme è costituita in chiave razionale. Anzi per essa proprio l'inconcepibile è circondato da una particolare aura sacrale (*Weihe*). La rappresentazione di ciò che non è rappresentabile costituisce l'irrequietezza produttiva del suo atto vivente (*Lebensvollzug*). Nondimeno non ne consegue che urti intenzionali contro la ragione siano qualcosa di religioso già di per sé, per quanto anche nella storia della cristianità simili concezioni siano state sostenute non di rado. Per la valutazione adeguata sul piano metodologico dell'irrazionale all'interno della religione a mio parere è pur sempre di ausilio la vecchia regola dell'Illuminismo: quel che importa è distinguere tra "soprarazionale" e "antirazionale".
