

---

---

# Teoria, ecumenismo e cultura: contestualizzazione della proposta

## 1.1 La matrice ecumenica

Più volte, negli ultimi anni, teologi cattolici romani, ortodossi o protestanti, impegnati in dibattiti promossi dalle rispettive chiese, hanno affermato che queste ultime sono fondamentalmente d'accordo su argomenti quali l'eucaristia, il ministero, la giustificazione, o addirittura il papato, pur continuando – così affermano questi teologi – ad aderire alle proprie convinzioni storiche, che un tempo erano fonte di divisione<sup>1</sup>. Coloro che ascoltano queste affermazioni, le trovano spesso difficili da credere. Essi sono propensi a pensare che il concetto stesso di riconci-

<sup>1</sup> I risultati del dialogo sono presentati in N. EHRENSTRÖM e G. GASSMANN, *Confessions in Dialogue: A Survey of Bilateral Conversations Among World Confessional Families, 1959-1974*, Ginevra, Consiglio ecumenico mondiale delle chiese, 1975<sup>3</sup>. Il volume è aggiornato al momento della pubblicazione, ma da allora è stata pubblicata una quantità ragguardevole di materiale aggiuntivo. Io stesso sono stato coinvolto nella discussione tra cattolici romani e luterani a livello sia nazionale sia internazionale, e ho contribuito con saggi, prefazioni e quant'altro alla preparazione di: *Lutherans and Catholics in Dialogue*, 7 voll.: 1. *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965); 2. *One Baptism for the Remission of Sins* (1966); 3. *The Eucharist as Sacrifice* (1967); 4. *Eucharist and Ministry* (1970); 5. *Papal Primacy and the Universal Church* (Augsburg Publishing House, 1974); 6. *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (Augsburg Publishing House, 1980); 7. *Justification By Faith* ("Origins", 6 ottobre 1983, pp. 277-304). I volumi 1-4 sono stati originariamente pubblicati dal Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, Washington, D.C., e dall'U.S.A. National Committee of the Lutheran World Federation, New York. La Augsburg Publishing House ha poi ripubblicato insieme i primi tre volumi, e successivamente il quarto.

Rapporti della Commissione congiunta cattolico-luterana della Federazione Luterana Mondiale e del Segretariato Vaticano per l'unità dei cristiani: *The Gospel and the Church*, "Worship", 46, 1972, pp. 326-351, e "Lutheran World", 19, 1972, pp. 259-273. (Il testo sia in tedesco sia in inglese si trova, insieme ad alcuni studi preparatori, in: H. MEYER, a cura di, *Evangelium – Welt – Kirche: Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» 1967-1971*, Francoforte, O. Lembeck/J.

liazione dottrinale senza cambiamenti nella dottrina sia una contraddizione in sé, e hanno il sospetto che i partecipanti a tale dialogo siano vittime della propria illusione, ovvero del desiderio di combinare armonia ecumenica e lealtà confessionale. Gli interessati (compreso l'autore di queste pagine) solitamente protestano. Dicono di essere portati dall'evidenza, talvolta contro le loro propensioni precedenti, alla conclusione che posizioni una volta contrastanti siano ora riconciliabili, quand'anche rimangano identiche, in maniera significativa, alla loro forma precedente<sup>2</sup>.

Se si dà credito a tali testimonianze, il problema non riguarda la realtà di questa strana combinazione di stabilità e cambiamento, unità e diversità, ma riguarda la sua comprensibilità. La risposta appropriata, in questi casi, non consiste nel negare la realtà sulla base del fatto che sembra impossibile, bensì nel cercare di spiegarne la possibilità. Se non sono disponibili categorie adeguate per concettualizzare questa possibilità, bisognerà cercarne di migliori. Certo, i credenti potranno spiegare tale riconciliabilità appellandosi al mistero, al potere dello Spirito Santo, ma non potranno farlo in modo tale da porre termine alla ricerca di un tipo di intelligibilità più secolare. Questa è, in ogni caso, la convinzione di coloro che credono che la teologia sia *fides quaerens intellectum* («la fede che interroga la ragione») e che coloro che la praticano siano perciò obbligati a tentare di sciogliere i nodi intellettuali con mezzi intellettuali.

Lo sforzo di seguire questo precetto in riferimento al nostro problema attuale risente, tuttavia, della difficoltà di lavorare con idee sulla dottrina e sulla religione forgiate in altre circostanze per affrontare altre difficoltà, che non avevano nulla a che vedere con la problematica ecumenica contemporanea. Più oltre si discuterà in dettaglio di questi approcci, ma ora è venuto il momento di introdurli brevemente.

Le teorie teologiche attualmente più conosciute su religione e dottrina possono, per i nostri fini, essere suddivise in tre gruppi. Uno di essi enfatizza gli aspetti cognitivi della religione e sottolinea come le dottrine ecclesiastiche funzionino come proposizioni informative o affermazioni di verità su realtà oggettive. Le religioni vengono dunque considerate simili alla filosofia o alla scienza nel senso classico della loro concezione. Questo era l'approccio delle ortodossie tradizionali (e anche di molte eterodossie), ma esso ha anche alcune affinità con il punto di vista sul-

Knecht, 1975; *The Eucharist* (1980); *The Ministry in the Church* (1981). Questi ultimi due testi sono stati pubblicati dalla Federazione Luterana Mondiale (150 route de Ferney, CH-1211 Ginevra 20, Svizzera.)

<sup>2</sup> Una valutazione indipendente di alcuni di questi dialoghi si trova nel contributo *The Bilateral Consultations Between the Roman Catholic Church in the United States and Other Christian Communions: A Theological Review and Critique by the Study Committee Commissioned by the Board of Directors of the Catholic Theological Society of America*. "Proceedings of the Catholic Theological Association of America", 1972, pp. 179-232.

la religione adottato da buona parte della filosofia analitica anglo-americana moderna, che si occupa della significatività cognitiva o informativa degli enunciati religiosi. Un secondo approccio si focalizza invece su ciò che chiamerò in questo libro la dimensione «esperienzial-espressivista» (*experiential-expressive, N.d.C.*) della religione, e interpreta le dottrine come simboli non informativi e non discorsivi di sentimenti o atteggiamenti interiori, o di orientamenti esistenziali. Questo approccio mette in risalto le somiglianze tra le religioni e i processi estetici, ed è particolarmente consono alle teologie liberali influenzate dal filone europeo che comincia con Schleiermacher. Un terzo approccio, infine, visto con favore soprattutto dai cattolici romani con inclinazioni ecumeniche, tenta di combinare queste due tendenze. Entrambe le funzioni e le dimensioni della religione e della dottrina, quella cognitivamente proposizionale e quella espressivamente simbolica, vengono viste, almeno per quanto concerne il cristianesimo, come significanti e valide dal punto di vista religioso. Karl Rahner e Bernard Lonergan hanno sviluppato quelle che oggi sono probabilmente le versioni più influenti di questa prospettiva bidimensionale. Come molti ibridi, anche questo punto di vista presenta dei vantaggi rispetto alle alternative unidimensionali, ma per i nostri fini verrà per lo più incluso negli approcci precedenti.

In tutte queste prospettive, è difficile scorgere la possibilità di riconciliazione dottrinale senza capitolazione. Anzi, nelle prime due tale possibilità viene semplicemente negata: o la riconciliazione dottrinale o la stabilità devono essere scartate. Per un proposizionalista, una volta che una dottrina è vera, è sempre vera, e una volta falsa è sempre falsa<sup>3</sup>. Ciò implica, per esempio, che non si potranno mai conciliare le affermazioni e le negazioni storiche della transustanziazione. Si può raggiungere un accordo solo se una delle due parti, o entrambe, abbandonano le posizioni precedenti. Così, da questo punto di vista, una riconciliazione dottrinale senza capitolazione è impossibile perché in nessun caso il significato di una dottrina può cambiare pur rimanendo lo stesso.

Per i simbolisti esperienzial-espressivisti, al contrario, le idee significative dal punto di vista religioso possono cambiare mentre le dottrine rimangono le stesse e, viceversa, le dottrine possono cambiare senza cambiare di significato. Per riprendere l'esempio precedente, sia la concezione favorevole alla transustanziazione sia quella contraria, possono esprimere o evocare esperienze simili o dissimili della realtà divina, o anche nessuna esperienza. Il principio generale è che, nella misura in cui le dottrine funzionano come simboli non discorsivi, esse sono polivalenti nella portata, e perciò soggette a cambi di si-

<sup>3</sup> Questa visione delle proposizioni è il fulcro dell'attacco di Hans Küng contro la dottrina dell'infallibilità. Cfr. il suo *Infallible? An Inquiry*, New York, Doubleday & Co., 1971, pp. 157-173.

gnificato o addirittura a totale perdita di significatività. Quest'ultimo fenomeno viene chiamato da Tillich la loro morte<sup>4</sup>. Le dottrine non sono cruciali per l'accordo o il disaccordo religioso perché questo si fonda sull'armonia o sul conflitto in riferimento a sentimenti, atteggiamenti, orientamenti esistenziali o pratiche soggiacenti più che su quanto accade a livello delle oggettivazioni simboliche (comprese quelle dottrinali). Vi è perciò almeno la possibilità logica che un buddhista e un cristiano possano avere *in nuce* una stessa fede, sebbene espressa in maniera molto diversa.

Le teorie del terzo tipo, che utilizzano ambedue le prospettive, sia quella cognitivista sia quella esperienzial-espressivista, sono in grado di spiegare meglio rispetto alle altre gli aspetti variabili e quelli invariabili delle tradizioni religiose, ma hanno difficoltà a coordinarli in modo coerente. Persino i loro tentativi migliori, come quelli di Rahner e Lonergan, devono ricorrere a complicatissimi esercizi di ginnastica intellettuale, risultando così poco convincenti. Inoltre, i loro criteri per determinare quando un determinato sviluppo dottrinale è coerente con le fonti della fede sono deboli, e perciò non possono fare a meno di appoggiarsi al magistero – l'autorità di insegnamento ufficiale – della chiesa più di quanto i protestanti e molti cattolici considerino auspicabile. In breve, benché le visioni bidimensionali siano superiori per ciò che concerne le finalità ecumeniche, in quanto non escludono *a priori* la riconciliazione dottrinale senza capitolazione (come fanno invece il mero proposizionalismo e il mero simbolismo), le loro spiegazioni su come ciò sia possibile tendono a essere troppo impacciate e complesse per essere facilmente comprensibili e convincenti<sup>5</sup>. Vi sarebbe meno scetticismo su argomenti ecumenici se fosse possibile trovare un approccio alternativo che rendesse più facilmente comprensibile l'interdipendenza tra variabilità e invariabilità in materia di fede.

Questo libro propone un'alternativa di questo tipo. Gli elementi di tale approccio sono relativamente recenti ma non sconosciuti, eppure sinora essi sono stati trascurati dai teologi che si trovavano ad affrontare anomalie come quella che cercheremo di risolvere. È diventato abituale, in un numero considerevole di opere antropologiche, sociologiche e filosofiche (sulle quali bisognerà dire qualcosa più avanti) non enfatizzare né gli aspetti cognitivi né quelli esperienzial-espressivi della religione; l'enfasi è

<sup>4</sup> P. TILlich, *Systematic Theology*, vol. I, Chicago, University of Chicago Press, 1951, p. 240.

<sup>5</sup> Io stesso ho discusso aspetti della teoria dello sviluppo di Rahner in *Reform and Infallibility*, "Cross Currents", 11, 1961, pp. 345-356, e *The Problem of Doctrinal Development and Contemporary Protestant Theology*, in: E. SCHILLEBEECKX e B. WILLEMS, a cura di, *Man as Man and Believer*, "Concilium", 21, Paulist Press, 1967, pp. 133-146. Ho discusso la teoria di Lonergan in *Protestant Problems with Lonergan on the Development of Dogma*, in: PH. McSHANE, a cura di, *Foundations of Theology*, Dublino, Gill & Macmillan, 1971, pp. 115-124. In nessuno di questi casi, tuttavia, ho posto l'accento sulle problematiche che ora mi sembrano centrali.

posta invece su quegli aspetti per cui le religioni, ciascuna presa con le sue relative forme di vita, assomigliano a linguaggi, e perciò sono simili a culture (nella misura in cui queste sono semioticamente interpretate come sistemi di realtà e valori, vale a dire come sistemi linguistici per costruire la realtà e vivere la vita). La funzione delle dottrine ecclesiastiche che diventa, in questa prospettiva, più importante, è il loro uso non tanto come simboli espressivi o come affermazioni di verità, ma come regole autorevoli di discorso, atteggiamento e azione all'interno di una comunità. Questo modo generale di concettualizzare le religioni verrà chiamato, d'ora innanzi, «cultural-linguistico» (*cultural-linguistic, N.d.C.*), e il punto di vista della dottrina ecclesiastica che ne deriva sarà riportato a una teoria «regolativa» (*regulative, N.d.C.*) o «delle regole».

Un simile approccio non ha difficoltà a spiegare la possibilità di riconciliazione senza capitolazione. Le regole, contrariamente alle proposizioni o ai simboli espressivi, mantengono un significato invariabile anche se cambiano le condizioni di compatibilità e conflitto. Per esempio, le regole «guidate sulla sinistra» e «guidate sulla destra» sono inequivocabili nei significati e inequivocabilmente opposte, eppure ambedue possono essere vincolanti: una in Gran Bretagna e l'altra negli Stati Uniti, o una quando la situazione del traffico è normale e l'altra quando si tratta di evitare una collisione. Perciò le opposizioni tra regole possono, in alcuni casi, essere risolte senza alterare né l'una né l'altra, ma specificando quando o dove esse trovano applicazione, oppure determinando quale è prevalente. In modo analogo, per tornare all'esempio dell'eucaristia, sia la dottrina della transustanziazione, sia alcune di quelle dottrine che sembrano essere in diretta contraddizione con essa, possono essere interpretate come la concretizzazione di regole di pensiero e di pratica sacramentale che saranno sì state in inevitabile e forse irrisolvibile contrasto in un determinato contesto storico, ma che possono, in altre circostanze, essere armonizzate specificandone con precisione campi d'applicazione, usi e priorità. In breve, nella misura in cui le dottrine funzionano come regole, come vedremo più dettagliatamente nel quarto capitolo, non vi è alcun problema logico nel comprendere come posizioni storicamente opposte possano in alcuni casi, seppure non in tutti, essere riconciliate pur restando immutate in sé. Al contrario di ciò che accade quando le dottrine sono concepite come proposizioni o simboli espressivi, la riconciliazione dottrinale senza capitolazione è una nozione coerente.

Si potrebbe dimostrare che questa spiegazione si avvicina a un modello di ragionamento che si trova spesso negli accordi ecumenici, non ultimi quelli sulla Cena del Signore. In tali accordi si parla delle dottrine come se fossero proposizioni oppure, in alcuni casi, simboli non discorsivi, ma in realtà le si tratta come se fossero regole o principi regolativi<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Questo non è il luogo adatto per discutere in dettaglio tale problematica, ma se dovessi farlo utilizzerei i dati forniti dai due rapporti sull'eucaristia citati *supra*, nota 1.

Bisognerà poi sottolineare che l'intuizione del fatto che le dottrine delle chiese assomigliano a regole non è nuova. Il concetto delle *regulae fidei* risale ai primi secoli del cristianesimo, e più tardi gli storici e i teologi sistematici hanno spesso riconosciuto, a vari livelli, che la logica operativa degli insegnamenti religiosi, nel loro ruolo di autorità comunitaria (o, più semplicemente, di dottrina) è regolativa. Costoro hanno riconosciuto, in altre parole, che almeno uno dei compiti della dottrina è quello di raccomandare o escludere – tra le altre cose – determinate espressioni proposizionali o attività simboliche<sup>7</sup>. La novità della presente proposta è che tale compito diventa l'unica funzione delle dottrine nel loro ruolo di insegnamento ecclesiastico.

Ciò non significa che le altre funzioni delle formulazioni dottrinali non siano importanti. Il fatto di cantare il Credo niceno, come Tolstoj ebbe occasione di osservare, con grande sorpresa, tra i contadini della Russia<sup>8</sup>, può essere una simbolizzazione potentissima della totalità della fede persino per coloro che non ne capiscono il significato discorsivo-proposizionale o regolativo. Vi sono, tuttavia, altri cristiani per i quali il ruolo espressivamente simbolico o liturgico del Credo niceno è minimo e per i quali esso è nondimeno della massima importanza dottrinale. I calvinisti di vecchio stile, per esempio, non lo cantavano nelle loro celebrazioni eucaristiche, ma era per loro uno dei mezzi cruciali per differenziarsi dagli unionisti<sup>9</sup>. Usavano tale mezzo, per così dire, dal punto di vista dottrinale ma non simbolico.

Bisogna riconoscere che non è altrettanto ovvio che un Credo abbia una funzione regolativa (e dottrinale) ma non già proposizionale. Sembra azzardato suggerire che il Credo niceno, nel suo ruolo di dottrina comunitaria, non faccia affermazioni di verità di ordine diretto, eppure è proprio quello che affermerò. Le dottrine regolano le affermazioni di verità escludendone alcune e ammettendone altre, ma la logica del loro uso come fonte di autorità comunitaria impedisce che esse specifichino concretamente ciò che deve essere affermato.

Ciò, tuttavia, significa anticipare troppo: dobbiamo rimandare la discussione su tale argomento. Abbiamo detto abbastanza per indicare la portata ecumenica di un approccio cultural-linguistico alla religione e

<sup>7</sup> Un buon esempio contemporaneo è K. RAHNER, *Pluralism in Theology and the Unity of the Creed in the Church*, in: K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. XI, New York, Seabury Press, 1974, pp. 3-23, in particolare pp. 14 ss.

<sup>8</sup> Sul breve tentativo di Tolstoj di praticare la religione dei contadini, si veda N. WEISBEIN, *L'évolution religieuse de Tolstoï*, Parigi, Cinq Continents, 1960, pp. 140-145.

<sup>9</sup> L'autore si riferisce a un fenomeno del protestantesimo tedesco del primo Ottocento, quello della nascita delle unioni (prima fra tutte quella veteroprussiana) tra chiese riformate e luterane nelle cosiddette chiese unite (*Unierte Kirchen*, che costituiscono oggi la maggior parte delle chiese protestanti della Germania). Queste unioni incontravano, per l'appunto, forti ostilità in entrambi i fronti confessionali (*N.d.T.*).

di un punto di vista regolativo della dottrina. Per questo, possiamo ora tornare a occuparci del posto che questo approccio occupa tra le varie tendenze contemporanee nella teoria della religione.

## 1.2 Il contesto psicosociale

In epoca moderna, le interpretazioni proposizionali della religione si sono trovate spesso sulla difensiva, mentre quelle esperienzial-espressive accrescevano la loro importanza. Gli approcci cultural-linguistici sono gli ultimi arrivati sulla scena ma, mentre si diffondono sempre più negli studi religiosi non teologici, nel complesso sono stati ignorati da chi alla religione è interessato da un punto di vista strettamente religioso. In questa sezione ci chiederemo perché ciò accade. Cercheremo di capire le cause storiche e psicosociali del fascino religioso e teologico dell'espressivismo esperienziale rispetto alla prospettiva cultural-linguistica, ma con la consapevolezza che le considerazioni sulle cause non risolvono la questione della verità o della correttezza. Le pressioni congiunturali affinché si guardi alla religione in un modo piuttosto che in un altro saranno anche molto forti, ma non decidono, di per sé, il problema dell'adeguatezza empirica, concettuale o teologica. È possibile che la modernità condizioni l'uomo religiosamente motivato spingendolo a preferire le modalità per guardare alla religione più soddisfacenti delle altre, un po' come, in un approccio evolutivo, la selezione naturale assicura che la maggior parte degli esseri umani veda il mondo in un modo più riccamente differenziato e informativo di quanto non facciano i daltonici. Ma poi forse sono i moderni che soffrono, a proposito di questioni religiose, di uno scotoma le cui cause sono culturali<sup>10</sup>. A questo punto della discussione, non ci pronunceremo in maniera definitiva sull'argomento; lo scopo è qui solo quello di illustrare a grandi linee la natura del condizionamento.

Alcuni dei fattori condizionanti che favoriscono l'espressivismo esperienziale sono intrinseci alla nostra situazione culturale e sociale, mentre altri sono relativamente casuali. Tra i secondi vi è la novità dell'alternativa cultural-linguistica. Nonostante le sue radici risalgano, sul versante culturale, sino a Marx, Weber e Durkheim<sup>11</sup>, e su quello linguisti-

<sup>10</sup> Questo punto è sviluppato nell'articolo *Reform and Infallibility*, cit.

<sup>11</sup> Marx utilizzava la dialettica hegeliana per sottolineare che gli essere umani sono essi stessi il prodotto di ciò che producono; Max Weber sottolinea il carattere specificamente culturale (cioè significativo o significante) dei prodotti e dei processi sociali; Emile Durkheim mette l'accento sull'oggettività di ogni realtà socialmente costruita (lo Stato, per esempio, è sentito come non meno oggettivo e, per molti scopi, più importante delle montagne); e infine – per completare l'elenco – G.H. Mead sottolinea la costituzione dell'identità personale attraverso l'interiorizzazione della realtà sociale. La religione, qualunque siano le altre sue proprietà o funzioni,

stico sino a Wittgenstein<sup>12</sup>, solo recentemente e molto di rado tale alternativa è diventata un approccio programmatico allo studio della religione, come per esempio nel filosofo Peter Winch<sup>13</sup> e nell'antropologo Clifford Geertz<sup>14</sup>. Altri autori che hanno contribuito (pur utilizzando altri termini) all'interpretazione dell'approccio cultural-linguistico alla religione proposta in questo libro, sono il sociologo della conoscenza Peter Berger<sup>15</sup> e i filosofi critici della religione Ninian Smart<sup>16</sup> e William Christian<sup>17</sup>. Ma, di nuovo, i loro lavori sono prodotti degli ultimi decenni, e le loro teorie sono consapevolmente non teologiche. Peter Berger è, in questa prospettiva, particolarmente interessante, perché nel suo modello culturale della religione<sup>18</sup> egli è, per sua stessa ammissione, «ateo dal punto di vista metodologico», ma quando scrive un'apologia per la religione, la sua teoria è fondamentalmente esperienziale-espressivista, con forti affinità con quella di Schleiermacher<sup>19</sup>. Può darsi che Berger abbia fallito nel fare un uso teologico della sua teoria culturale,

crea un sistema di riferimento globale, integrante e legittimante, per gli universi socialmente costruiti che gli esseri umani abitano. Per questo modo di descrivere le caratteristiche generali di una visione culturale della religione, devo molto a P. BERGER e TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1987, e al contributo più succinto dei primi due capitoli di P. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday & Co., 1967.

<sup>12</sup> W.D. HUDSON, *Wittgenstein and Religious Belief*, Londra, Macmillan & Co., 1975.

<sup>13</sup> P. WINCH, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1972; si veda anche *Understanding a Primitive Society*, nel suo *Ethics and Action*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1972; e *Language, Belief and Relativism*, in: H.D. LEWIS, a cura di, *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, Londra, George Allen & Unwin, 1976.

<sup>14</sup> C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System*, in: C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, pp. 87-125.

<sup>15</sup> Cfr. *supra*, nota 11.

<sup>16</sup> N. SMART, *Reasons and Faiths*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1958.

<sup>17</sup> W.A. CHRISTIAN, SR., *Meaning and Truth in Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1964; e *Oppositions of Religious Doctrines*, New York, Herder & Herder, 1972. La preoccupazione di Christian di analizzare la logica interna degli schemi delle dottrine religiose è parallela, benché non identica, all'interesse di Geertz per le religioni intese come sistemi semiotici (o, meno precisamente, linguistici). In ambedue i casi, l'attenzione si focalizza primariamente su quella che Geertz chiama «un'analisi del sistema dei significati concretizzato nei simboli che costituisce la religione propriamente detta» (*The Interpretation of Cultures* cit., p. 125). Un altro compito, quello di «mettere questi sistemi in relazione con processi socio-strutturali e psicologici» (*ibid.*), non può essere eseguito in maniera appropriata finché non si è portato a termine il primo. Il fatto che si insista di più sulla logica interna – ossia la grammatica – delle religioni è ciò che distingue quello che io chiamo l'approccio «cultural-linguistico» alla religione da altri, più unilateralmente culturali. Per un altro autore dall'approccio simile a quello di Christian, cfr. J.M. BOCHENSKI, *La logica della religione*, Roma, Ubaldini, 1967. Cfr. W.A. CHRISTIAN, SR., *Bochenski on the Structure of Schemes of Doctrines*, "Religious Studies", 13, 1977, pp. 203-219.

<sup>18</sup> Cfr. le opere citate *supra*, nota 11.

<sup>19</sup> P. BERGER concorda nello specifico con Schleiermacher nel suo *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, New York, Doubleday & Co., 1980, p. 166. Cfr. anche P. BERGER, *Il brusio degli angeli: il sacro nella società contemporanea*, Bologna, Il Mulino, 1995.

non perché essa sia in sé inutilizzabile per fini religiosi (come sembra affermare egli stesso), ma perché appartiene a un modo di riflettere sulla religione che sinora è stato poco usato, se non «ateisticamente».

Questa però, anche se fosse vera, è una spiegazione incompleta di tale negligenza. I pensatori contemporanei, infatti, da un lato sono attratti dai potenti concetti sviluppati in una lunga e rispettabile tradizione esperienziale; dall'altro però sono scoraggiati dalle difficoltà insite nell'usare i concetti in modi mai sperimentati, per scopi inusuali<sup>20</sup>. Le origini di questa tradizione risalgono, in un senso, sino a Kant, che aveva contribuito a chiarire le basi per l'emergere di questa tradizione, demolendo i fondamenti metafisici ed epistemologici delle visioni cognitivo-proposizionali sino ad allora dominanti. Più tardi questo chiarimento fondamentale fu completato, per la maggior parte delle persone istruite, dai progressi della scienza, che accrebbero le difficoltà di accettare interpretazioni proposizionali letterali di dottrine bibliche come quella della creazione, e da studi storici che implicavano la relatività, condizionata dal tempo, di tutte le dottrine. Kant, tuttavia, non sostituì la visione della religione da lui destabilizzata con un'altra più adeguata. La sua riduzione di Dio a condizione trascendentale (pur necessaria) della moralità, dava alla maggior parte dei credenti l'impressione di lasciare la religione impoverita in maniera intollerabile. Questa lacuna fu colmata, a partire da Schleiermacher, con ciò che io ho chiamato «espressivismo esperienziale», ma che può manifestarsi in più varianti e avere molti nomi. Nel caso di Schleiermacher, ricorderemo che per lui la fonte di ogni religione sta nel «sentimento di dipendenza assoluta»<sup>21</sup>, ma vi sono molti modi, notevolmente differenti tra loro, di descrivere la forma basilare dell'esperienza religiosa, come si vede dalla successione di autorevoli teorie della religione, che vanno da Schleiermacher a Rudolf Otto, a Mircea Eliade e oltre. Alla fine però, a prescindere dalle varianti, tutti i pensatori appartenenti a questa tradizione collocano nelle profondità esperienziali preriflessive del sé il contatto significativo con qualunque cosa sia, in ultima istanza, importante per la religione, e considerano i fattori pubblici o esteriori della religione come oggettivazioni espressive ed evocative (cioè simboli non discorsivi) dell'esperienza interiore. Per quasi due secoli, questa tradizione ha offerto resoconti della vita religiosa intellettualmente brillanti ed empiricamente impressionanti, che sono stati compatibili – e spesso intimamente legati – con le correnti di pensiero romantica, idealistica e fenomenologico-esistenzialista che hanno dominato il lato umanistico della cultura occidentale a partire dalla rivoluzione copernicana della svolta kantiana «verso il

<sup>20</sup> Una breve spiegazione della tradizione esperienziale-espressivista liberale che discende da Schleiermacher si trova in P. BERGER, *The Heretical Imperative* cit., pp. 114-142.

<sup>21</sup> F. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede: esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica*, vol. I, Brescia, Paideia, 1985, p. 160.

soggetto»<sup>22</sup>. Un'eredità così rilevante non dovrebbe essere abbandonata se non per ragioni più che valide; ma quand'anche ci fossero buone ragioni per farlo, essa resta difficile da abbandonare. Le abitudini di pensiero che ha sviluppato sono radicate nell'anima dell'Occidente moderno e, forse, soprattutto nelle anime dei teologi.

Non solo non è facile barcamenarsi tra la novità, da una parte, e la forza dell'abitudine, dall'altra: vi sono anche pressioni psicosociali che operano contro gli approcci cultural-linguistici e a favore di quelli esperienzial-espressivi. Un modo di caratterizzare il problema di fondo consiste nel parlare, come hanno fatto Thomas Luckmann e Peter Berger, di quella «deoggettivazione» della religione e della dottrina la quale, dal punto di vista della sociologia della conoscenza, è una conseguenza inevitabile dell'individualismo, della rapidità del cambiamento e del pluralismo religioso delle società moderne<sup>23</sup>. Questa deoggettivazione avviene al di fuori delle teorie esperienziali che ne forniscono il fondamento intellettuale. Ai giorni nostri, il numero di persone profondamente radicate in tradizioni religiose particolari o coinvolte completamente nella vita di comunità religiose diventa sempre più esiguo. Questo fa sì che diventi difficile per costoro percepire o vivere la religione in modo cognitivo, come accettazione di verità oggettive e immutabili. Forse soltanto le persone – reclutate di norma dalle sette – che combinano un'eccezionale insicurezza con altrettanta ingenuità riescono ad acquisire questo tipo di atteggiamento. Questi stessi fattori, tuttavia, rendono difficile giudicare il processo che sta alla base del diventare religiosi come simile a quello dell'acquisire una cultura o dell'imparare una lingua – vale a dire, interiorizzare punti di vista creati da altri, e padroneggiare tecniche messe a punto da altri. La mera idea che diventare religiosi possa, talvolta, essere simile all'acquisire una certa competenza nelle strutture e nelle risorse lessicali obbligatorie di una lingua straniera, sembra alienante e vessatorio, una violazione della libertà e della libera scelta, il ripudio della creatività, e quindi contraria a tutti i valori più importanti dell'epoca moderna. Al giorno d'oggi, è molto più facile che gli interessi religiosi prendano la forma esperienzial-espressiva di ricerche individuali che hanno un significato personale. Questo è vero persino per chi ha posizioni teologiche conservatrici, come si vede dall'accento posto sulle esperienze di conversione dagli eredi del pietismo e del risveglio<sup>24</sup>. Le strutture della

<sup>22</sup> Per questa formula, cfr. B. LONERGAN, *The Subject*, Milwaukee, Marquette University Press, 1968.

<sup>23</sup> Oltre alle opere citate nelle note 11 e 19, cfr. TH. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino, 1976. Cfr. anche i miei articoli *Ecumenism and the Future of Belief*, "Una Sancta", 25, 1968, pp. 3-18; e *The Sectarian Future of the Church*, in: J.P. WHELAN, a cura di, *The God Experience*, Westminster, Newman Press, 1971, pp. 226-243.

<sup>24</sup> In inglese, *revivalism*. Si indicano con questo termine i movimenti di evangelizzazione

modernità spingono gli individui a incontrare Dio prima nella profondità della propria anima e poi, forse, se trovano qualcosa di congeniale, a diventare parte di una tradizione o ad aderire a una chiesa. Il loro comportamento effettivo potrà non essere esattamente questo, ma questo è il modo in cui essi percepiscono se stessi. Perciò le tradizioni di pensiero e di pratica della religione al cui interno gli occidentali possono più facilmente socializzare nascondono le origini sociali del loro convincimento secondo cui la religione è una questione del tutto privata e individuale.

Questo schema era già ben radicato nel protestantesimo americano sin dall'Ottocento, ma in passato sia i conservatori che i liberali pensavano generalmente che la ricerca di un significato religioso individuale si situasse comunque all'interno dei vasti confini delle numerose varianti del cristianesimo. Dato che però oggi ci muoviamo verso un periodo culturalmente (anche se non statisticamente) postcristiano, sempre più persone guardano alle religioni – a tutte le religioni – come a possibili fonti di simboli da usare in modo eclettico per articolare, chiarire e organizzare le esperienze del proprio io interiore. Le religioni vengono viste come molteplici forme concrete di un unico prodotto di base, necessarie per l'espressione e la realizzazione trascendenti di se stessi. Teologi, ministri di culto e, forse più di tutti, gli insegnanti di religione nelle scuole superiori e nelle università, il cui compito è di soddisfare le richieste in materia di religione, si trovano in queste circostanze sotto una forte pressione e tendono a enfatizzare gli aspetti esperienzial-espressivi della religione, in modo da poterla “vendere” più facilmente<sup>25</sup>.

In questo contesto, richiamo culturale non equivale però necessariamente a mediocrità. Vi sono autori di alto livello, come Mircea Eliade, Thomas Campbell e John S. Dunne, che hanno svolto un lavoro apprezzabile rendendo le risorse simboliche delle religioni del mondo accessibili alle persone interessate. Inoltre, dobbiamo ricordare che la fame di risorse con cui costruire una visione religiosa personale nasce da bisogni profondamente radicati di significato, ordine e trascendenza, e può manifestarsi sotto forme tanto nobili quanto volgari. Infine, i teologi il cui lavoro è condizionato dal desiderio di venire incontro a questi bisogni sono spesso pienamente consapevoli del fatto che la religione è inseparabile dalle singole tradizioni e comunità. Essi spesso non condividono il punto di vista di Whitehead (e di Plotino) secondo cui «la religione è ciò che l'individuo fa della sua solitudine»<sup>26</sup>, sebbene poi magari pos-

che si adoperano per il risveglio delle anime, cioè per il passaggio da una fede convenzionale a una più viva (*N.d.C.*).

<sup>25</sup> Per la nozione di religione come prodotto commercializzabile, cfr. P. BERGER, *The Sacred Canopy* cit., pp. 137 s.

<sup>26</sup> A.N. WHITEHEAD, *Il divenire della religione*, Torino, Paravia, 1963, p. 10.

sano condividere l'affermazione, ben diversa, secondo cui quel che facciamo della nostra solitudine è profondamente influenzato dalla religione. Ciononostante, la necessità di far passare il proprio messaggio in un ambiente sociale e culturale che privilegia la sfera privata, li spinge a raccomandare le tradizioni pubbliche e comunitarie come eventuali aiuti per l'autorealizzazione individuale piuttosto che come elementi portanti di realtà normative da interiorizzare.

I modelli esperienzial-espressivisti attraggono anche per un'altra ragione, che ad alcuni lettori può sembrare oggettivamente più importante. Tali modelli, infatti, si prestano a fornire un fondamento razionale per il dialogo e per la cooperazione tra religioni, tanto necessari in un mondo diviso ma che diventa sempre più piccolo. Il fondamento razionale suggerito, anche se non imposto, da un approccio esperienzial-espressivista, è che le varie religioni sono le diverse simbolizzazioni di un'unica e, nell'essenza, identica esperienza dell'Ultimo, e che perciò esse si devono rispettare tra di loro, devono imparare le une dalle altre, e arricchirsi reciprocamente. Secondo alcune versioni di tale approccio, si può addirittura prevedere che le religioni convergeranno sempre di più<sup>27</sup>. In una prospettiva cultural-linguistica, invece, è difficile pensare le religioni – così come le culture o le lingue – come manifestazioni o varianti di un'unica essenza esperienziale, generale e universale. In questa prospettiva, non si può essere più genericamente religiosi di quanto non si possa genericamente «parlare una lingua»<sup>28</sup>. Perciò, l'interesse si focalizza sulle singole religioni piuttosto che sugli universali religiosi e sulle loro combinazioni e permutazioni. I risultati di questo particolarismo potranno essere utili per il fine strettamente ecumenico della promozione dell'unità all'interno di una singola religione, ma non per quello più ampio della ricerca dell'unità di tutte le religioni.

Oltre a queste considerazioni psicosociali, vi sono evidenti difficoltà teoriche e concettuali che ostacolano l'uso religioso o teologico dell'approccio cultural-linguistico, favorendo così gli approcci esperienzial-espressivisti. Un problema è costituito dal fatto che lingue e culture non fanno affermazioni di verità, sono legate a luoghi e momenti determinati, ed è difficile pensarle di origine trascendente piuttosto che terrena. Esse sembrano poco adatte come termine di paragone per religioni come il cristianesimo, che secondo l'interpretazione tradizionale sono vere, universalmente vali-

<sup>27</sup> Un approccio esperienzial-espressivista non implica necessariamente questa visione. Sembra che sia possibile ritenere che alcune religioni possano essere divergenti, piuttosto che convergenti, nelle loro dimensioni profonde. Tuttavia molti teorici della religione, più orientati in senso fenomenologico, sottolineano le convergenze. Cfr. per esempio le brevi discussioni di Rudolf Otto, Joachim Wach, Mircea Eliade e Wilfred Cantwell Smith nel volume di N. SMART, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

<sup>28</sup> Questa è una parafrasi di un'osservazione di Santayana, citata senza riferimento preciso da C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures* cit., p. 87.

de e frutto di una rivelazione sovranaturale. Teorie proposizionali oggi non più in uso, che assimilano una religione a una scienza o a una filosofia nell'accezione tradizionale, sembrano più adatte a spiegare queste affermazioni della religione, ma anche i modelli esperienzial-espressivi possono essere facilmente adattati a questo fine. Le esperienze di profondità in cui le religioni, secondo i modelli espressivi, hanno avuto origine, vengono facilmente dipinte come implicanti un entrare in comunione con la realtà trascendente o un'apertura verso di lei, e questo rende possibile parlare delle religioni come di fenomeni che contengono un certo tipo di verità divina e, nel loro aspetto generico, di validità universale. Le culture e le lingue, invece, almeno ai giorni nostri, sembrano agli occhi della maggior parte delle persone molto più terrene di quanto non siano le esperienze di profondità dell'io interiore. Non c'è quindi da meravigliarsi se la maggior parte di coloro che sono interessati a promuovere la religione nella società in senso lato abbia, in tempi recenti, indicato una qualche forma di interiorità come fonte e centro di religiosità autentica.

Vi sono, ovviamente, anche tendenze opposte. Il proposizionalismo classico, per esempio, non è affatto morto, e non è stato del tutto discreditato. Vi sono pensatori contemporanei di grande spessore filosofico, come Peter Geach<sup>29</sup>, che sottolineano la dimensione cognitiva della religione (o almeno del cristianesimo) e per i quali le dottrine delle chiese sono innanzitutto affermazioni di verità su realtà oggettive. Tradizionalisti di questo tipo non ignorano affatto la modernità e sono spesso tra i suoi critici più efficaci. Tre dei più noti apologisti del ventesimo secolo, G.K. Chesterton, C.S. Lewis e Malcolm Muggeridge, sebbene con gradi diversi di ortodossia, sono chiaramente cognitivisti nella loro concezione della religione e della dottrina. In secondo luogo, una corrente del cosiddetto movimento neo-ortodosso, quella di Barth (contrariamente a quella di Tillich o Bultmann) evita il ritorno esperienzial-espressivista al soggetto. (Si possono rintracciare anche molti altri parallelismi tra il metodo di Barth e l'approccio cultural-linguistico, come mostreremo brevemente nell'ultimo capitolo.) In terzo luogo, è forte l'influenza di Wittgenstein in alcuni ambienti teologici. Questo fatto, che non sembra avere sinora ispirato alcuna riflessione sui problemi di stabilità e mutamento dottrinale, e di accordo e disaccordo, che sono gli argomenti di questo libro, è stato uno degli stimoli maggiori del mio pensiero (seppure in modi che gli esperti di Wittgenstein potrebbero non approvare)<sup>30</sup>.

Tuttavia, come è già stato accennato nella sezione precedente, la maggiore alternativa attuale all'approccio unidimensionale ed espe-

<sup>29</sup> Cfr. per esempio P. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1977.

<sup>30</sup> Sono particolarmente in debito con il mio collega Paul Holmer per la sua interpretazione di quanto è teologicamente significativo in Wittgenstein. Qualche spiegazione delle lezioni che egli ha cercato di portare avanti negli anni si trova nel suo saggio *Wittgenstein and Theo-*

rienzial-espressivista alla dottrina è stata fornita da cattolici romani come Rahner e Lonergan. Essi accettano il ritorno kantiano al soggetto e la moderna consapevolezza della relatività storica e culturale, e sono d'accordo sul fatto che questo richiede qualche forma di espressivismo esperienziale. Ma costoro argomentano anche che ciò da solo non è sufficiente per spiegare la perdurante forte identità e l'unità rivendicata da alcune religioni, e perciò ipotizzano che esista, oltre a ciò che Rahner chiama la fonte esperienziale e rivelatrice «trascendentale» di tutte le religioni, anche una fonte di rivelazione «categoriale» (e in parte proposizionale) di almeno alcune religioni. Da questo punto di vista, tutte le religioni hanno una misura di verità rivelata di carattere espressivo, ma solo quelle che sono accettate come assolutamente normative (per esempio quelle bibliche) saranno interpretate come aventi, in più, una verità proposizionale<sup>31</sup>. Pur con le dovute difficoltà, questo approccio ha portato agli sforzi più grandi sinora realizzati per riconciliare metodi moderni e tradizionali di concettualizzare religione e dottrina religiosa, e deve perciò essere preso in seria considerazione da chiunque provi a percorrere un'altra strada. Lonergan, in particolare, ha esercitato una forte influenza sui capitoli che seguono.

Tuttavia, quali che siano le tendenze opposte, lo sviluppo più significativo nelle teorie della religione è il divario crescente tra approcci teologici e non. L'esperienziale-espressivismo ha perso terreno ovunque tranne che nella maggior parte delle scuole di teologia e dei dipartimenti di studi religiosi dove, semmai, la tendenza è opposta<sup>32</sup>. Sembra che storici, antropologi, sociologi e filosofi (con l'eccezione di alcuni, che adottano un'impostazione fenomenologica) tendano a trovare gli approcci cultural-linguistici sempre più congeniali. La ragione di questo divario si rivela essere la capacità dell'espressivismo esperienziale di rispondere ai bisogni religiosi della modernità, mentre (come cercheremo di spiegare dettagliatamente più oltre) gli approcci culturali e linguistici sono più adatti agli studi non teologici della religione.

Questa supremazia erudita degli approcci linguistico-culturali non è, e il fatto è degno di nota, limitata ai soli studi sulla religione. Piuttosto, essa è caratteristica delle scienze umane in generale, sia quando queste ultime si occupano di fenomeni religiosi, sia quando si occupano di fe-

*logy*, in: D.M. HIGH, a cura di, *New Essays on Religious Language*, New York, Oxford University Press, 1969.

<sup>31</sup> K. RAHNER, *Christianity and Non-Christian Religions*, in: K. RAHNER, *Theological Investigations*, vol. V, New York, Seabury Press, 1966, pp. 115-134. Per una breve presentazione della distinzione tra rivelazione trascendentale e categoriale, cfr. in particolare K. RAHNER e J. RATZINGER, *Rivelazione e tradizione*, Brescia, Morcelliana, 1970.

<sup>32</sup> Io stesso ho discusso altrove la crescente importanza, in Nord America, di approcci «generici» (che per la maggior parte usano modelli esperienziale-espressivi) per lo studio della religione. Cfr. *University Divinity Schools: A Report on Ecclesiastically Independent Theological Education*, New York, Rockefeller Foundation, 1976, in particolare le pp. 1-6 e 35-41.

nomeni non religiosi. Abbiamo già detto che storici, antropologi, sociologi e filosofi sono influenzati da questa tendenza, ma si potrebbero menzionare tra coloro che vedono crescere nella propria disciplina l'importanza della teoria dell'attribuzione anche gli psicologi<sup>33</sup>. Ne sono state influenzate tanto discipline subordinate quanto discipline maggiori. Nella criminologia, per citare un esempio, c'è stato uno sviluppo evidente da quando, nell'Ottocento, ci si concentrava sui tratti caratteriali individuali, passando per fasi in cui gli studiosi erano più interessati a fattori sociali, economici e psicologici, sino alla tendenza contemporanea che dedica crescente attenzione a definizioni culturali di categorie come bene e male, reale e irreali, deviante e normale<sup>34</sup>. C'è da aspettarsi che evoluzioni parallele si verificheranno nello studio della religione, nella misura in cui tali studi non dipenderanno da specifici interessi religiosi.

Se questa evoluzione sia un fattore positivo o negativo, è una questione che a questo punto dobbiamo lasciare aperta. Ovviamente, il crescente isolamento degli studi teologici specificamente religiosi rispetto alle correnti intellettuali odierne più fertili comporta degli svantaggi. Questo isolamento tende a ghettizzare la teologia e la priva della vitalità che viene dalla frequentazione del meglio del pensiero non teologico. D'altra parte, l'esperienzial-espressivismo sembrerebbe così «valido», così adatto alle sensibilità contemporanee, che le ragioni teologiche e non teologiche a favore della superiorità degli approcci linguistici e culturali devono essere molto forti per far sì che questi abbiano una reale possibilità di essere adottati. Di questi casi ci occuperemo nei prossimi due capitoli.

<sup>33</sup> Un corpus crescente di prove sperimentali indica che stati fisici inusuali (come per esempio quelli che risultano da un'iniezione di adrenalina) vengono vissuti in termini di emozioni molto diverse (amore, odio, gelosia o gioia), che dipendono dalla causa a cui la sensazione fisica diffusa viene attribuita (o, in altri termini, dai concetti interpretativi usati). Cfr. W. PROUDFOOT, *Attribution Theory and the Psychology of Religion*, "Journal for the Scientific Study of Religion", 14, 1975, pp. 317-330. Un libro dello stesso autore in corso di pubblicazione sviluppa il significato della teoria dell'attribuzione per l'interpretazione dell'esperienza religiosa e, dal mio punto di vista, dà maggior vigore alle argomentazioni del prossimo capitolo.

<sup>34</sup> M.E. WOLFGANG, *Real and Perceived Changes of Crime and Punishment*, "Daedalus", 107, 1978, pp. 143-157, in particolare le pp. 149-151.