

Oltre l'Aforisma 125.

Religione e religiosità nella formazione dell'uomo.

Mario Gennari

Porre il problema della religione significa predisporre alla questione della religiosità. “Porre” e “predisporre” assumono qui il valore semantico di mettere all'attenzione del pensiero il nucleo costitutivo della *religio*. Con il rischio, però, di rinchiudere in un ristretto contesto linguistico la varietà straordinaria di esperienze e l'incontenibile polimorfità dei modi d'essere del “religioso” all'interno dell'uomo: ossia, entrando laggiù nel luogo intimo della sua formazione umana.

La povertà del linguaggio non consente mai di dare piena espressione al sentimento della religiosità che *può* dimorare nell'uomo: forse nel suo spirito – forse nella sua anima – forse nel suo animo – forse nella sua coscienza. Certo, nella sua *formazione*. La ricchezza del pensiero, di cui la formazione dell'uomo si compone, *può* restituire il significato autentico di quel sentimento senza svincolarlo dalla sua condizione di storicità, eppure assumendolo nella profondità della propria consistenza ontologica sondabile attraverso un passaggio ermeneutico, che dal cammino interpretativo sopraggiunga alla *significazione*.

Dunque, si tratta di predisporre il pensiero a una torsione: anziché muovere dal problema storico, culturale, sociale, economico, politico o pedagogico della religione si rende necessario codificare i sensi della religiosità, intesa in quanto *religiöse Bildung*. Ovvero, traducendo Schleiermacher, in quanto «formazione religiosa».

Certo. Assai più a monte potrebbero situarsi altre domande. Chi è l'uomo? Cosa differisce l'uomo dall'uomo religioso? Chi è Dio? Di quale Dio parliamo quando parliamo di Dio? È un Dio della storia o è un Dio metafisico che la trascende? Ciascun uomo ha dentro di sé un “proprio” Dio, con cui parla e a cui rivolge la propria preghiera”, etimo veritiero della sua “precarietà”? Oppure, ogni fedele deve riconoscersi in quella parola di Dio che la tradizione gli rende disponibile e contemporaneamente gl'impone? E poi: se l'uomo è la sua formazione – come ha scritto il più grande teologo dell'ebraismo novecentesco: Franz Rosenzweig – e se l'uomo è il suo pensiero – come ha annotato il più grande filosofo del Novecento: Martin Heidegger –, si può concepire una formazione priva dell'*eidōs* (che è idea, essenza e for-

ma) di Dio? Ancóra: l'esperienza religiosa è un *Erlebnis* – esperienza vissuta – o rientra in ciò che Walter Benjamin chiama *Erfahrung*, considerandola cioè come un'esperienza creatrice? Ma se d'esperienza si ha da parlare, come interpretarne il significato umano senza rimanere irretiti nel dualismo cartesiano di *res extensa* e *res cogitans*, bensì superandolo ermeneuticamente? Qui il vortice delle questioni procede fino a coinvolgere Dio e l'uomo e il mondo in quella teologia (biblica) del tempo a cui ha fatto un troppo fugace riferimento Gadamer in *Warheit und Methode*. Una teologia che non potrebbe non essere sia del tempo sacro sia del tempo profano, restituiti alla questione delle questioni: e cioè alla *libertà religiosa*.

Per procedere con ordine occorre ritornare all'etimologia delle parole. Dunque, religione, da *religio*, la cui voce incerta si ricollega tanto al *religare* (stringere il legame) quanto al *relegere* (raccogliere tutto ciò che si riferisce al culto). Una duplice ipotesi filologica potrebbe contemplare il *relegere* come il complesso di narrazioni, pratiche, norme morali e condotte che si traducono nel profilo storico di quanto intendiamo con il termine “religione”, mentre al *religare* corrisponderebbe il sentimento che esprimendo l'essenza dell'esperienza religiosa la determina attraverso quel legame capace d'unire il credente al proprio Dio. Quindi, *religio* sarebbe la radice comune di due alberi che, come quello di Jesse, si ergono dall'uomo elevandosi l'uno nella storia, l'altro nella teologia: l'uno nelle *religiones* intese come culto esteriore all'interno di una società e l'altro nella *religiositatem* assunta quale carattere intrinseco di ciò che per il singolo uomo significa l'*eidōs* religioso, con la sua *idea misterica*, la sua *essenza eterna* e la sua *forma sacra*.

Entrambe le piante s'intrecciano, eppure si distinguono. Entrambe possono dare vita a esperienze di fede, devozione, sacrificio o culto. Ma entrambe sanno anche generare le patologie del dogmatismo, del fondamentalismo o del fanatismo, cedendo ora all'assolutismo assiomatico che rende una supposta “verità” come indiscutibile poiché ritenuta incontrovertibile, ora all'idolatria feticistica il cui delirante settarismo si esprime entro condotte invasate, dove le esaltazioni xenofobe s'alternano ai più vietati pregiudizi della superstizione neopagana. Con il risultato che qualsiasi libertà è soffocata dall'integralismo corrotto dalla sua stessa impurità teologale.

Nella dialettica fra l'“oggettivo” della religione e il “soggettivo” della religiosità si situano tutte le occorrenze epistemologiche rifratte nelle pieghe della scienza delle religioni, della filosofia della religione, della storia delle religioni, della teologia. In questione non sono soltanto il fenomeno della religione in sé – considerato anche per i suoi legami con l'antropologia, l'etnologia o la sociologia – e l'esperienza religiosa – per ciò che la immanentizza o la trascende –, ma anzitutto aspetti come l'individualismo interioristico di ascendenza protestante o il principio di autorità religiosa di marca confessionalistico-curiale. Né vi sono soltanto problemi storiografici come quello del gravoso retaggio metafisico della Scolastica medioevale o quello del modernismo nei suoi concitati rapporti con il magistero della Chiesa cattolica, ma pure contesti politici riverberati da polemiche ormai datate come quelle

tra teismo, ateismo e agnosticismo, protratte nell'estensione progressiva della negazione del religioso all'interno dei processi di secolarizzazione. Emerge poi con prepotenza il problema filosofico della religione a cui non sempre la filosofia ha saputo offrire convincenti prospettive d'indagine. E ciò ad esempio nel Gentile di *La mia religione*, per il quale il «sentimento» religioso si affina nella vita fino a diventare «pensiero», mentre è dal pensiero che il sentimento religioso nasce per prendere più o meno corpo nel corso della vita. O nello stesso Heidegger dei *Beiträge zur Philosophie*, dove il pensare Dio avviene a partire dalla «verità dell'essere», mentre l'uomo può pensare Dio soltanto muovendo dalla verità dell'uomo.

L'urgenza ermeneutica scaturisce dal bisogno di interpretazione del «religioso» ripensato in una dimensione universale di ecumenicità, la cui chiave di lettura non può prescindere dall'*umano* assunto nella prospettiva corale dell'*umanità* intera e non soltanto del pur rilevante dialogo interconfessionale. E ciò poiché solo nell'orizzonte della libertà dell'uomo prende forma la libertà religiosa, che fa dell'uomo non un semplice uditore della Parola e neppure il suo possibile testimone, bensì il solo essere che sappia pensare il divino. Quel divino le cui tracce si perdono nel cammino verso il mistero, l'eterno e il sacro attraversando l'immagine speculare di un *homo absconditus*. Quell'uomo che nessuna delle grandi tradizioni dell'Occidente ha fino in fondo potuto conoscere: né il mito né l'esoterismo, né la religione né la filosofia e tantomeno la scienza.

L'antropologia mutante dell'*homo religiosus* coinvolge i significati della Legge e dell'Amore, della *pietas* e della *caritas*, del male e della violenza, dell'alleanza e dell'elezione, dell'esistenza materiale e dell'essenza spirituale, quindi del pensiero umano quale possibile (e non obbligatorio) pensiero religioso. Ma qual è la conoscenza propria di questo pensiero? È semplicemente la conoscenza umana, che si articola ora nel pensiero religioso ora nel pensiero teologico. Il primo è il pensiero del sentire religioso e del sentimento di religiosità. Il secondo è il pensiero di un *logos* del *theos* impegnato a conoscere il divino permanendo nel solco di una religione, ad esempio, votandosi all'impresa di rendere effabile il *Tetragrammaton* impronunciabile, nell'impossibile tentativo di pensare l'Impensabile. L'uno si apre all'ascetismo e all'esperienza mistica, l'altro produce le differenti teologie incapaci di rispondere alle domande di ogni teodicea dopo Auschwitz. In bilico fra storia e divenire, tradizione e speranza, essere finito e essere eterno – per usare l'espressione di Edith Stein –, tra amore e ragione, silenzio e parola, discesa e salita, la teologia manca di ricostruire la propria *originarietà metafisica* a cui ancorare un'ermeneutica dell'umano. Così, il suo linguaggio non può che cadere in una delle tante forme (o formule) scolastiche oppure – poiché, come è stato detto, «l'uomo non è più di moda» – dare fiato a un'ormai stanca retorica dell'*altro* (pur inutile come risposta all'individualismo narcisistico moderno, ma del tutto insufficiente per una fondazione ontologica dell'*uomo umano*).

Sicché, se la religiosità diventa teologia rischia l'esperienza ordinaria del *flatus vocis*. Ma se la religiosità diventa religione, la religione diventa Chiesa, la

Chiesa diventa uno Stato e questo Stato diventa un sistema finanziario, allora la religiosità è già morta. E, con essa, Dio! Ma chi, davvero, lo ha ucciso?

L'*Aforisma 125*, che Nietzsche stende in *Die fröhliche Wissenschaft*, posiziona l'urlo «Gott ist todt. Gott bleibt todt» all'interno di un mercato: «auf den Markt». La vera chiave interpretativa del «Dio è morto» la si coglie esclusivamente considerando il contesto mercantile in cui la denuncia dell'uomo folle – *der tolle Mensch* – avviene. È nel mercato lo spazio dell'«infinito nulla». Chi ha ucciso Dio è il mercantilismo istituito sul potere del denaro e sul denaro del potere. Il neoliberalismo – ultima e unica ideologia della modernità occidentale – ricopre, oggi, il ruolo attanziale dell'assassino evocato nel drammatico aforisma nietzschiano.

Proprio l'impotenza di Dio, tanto di fronte al male di Auschwitz quanto davanti al nulla del mercato, conferisce all'uomo la responsabilità del mondo, il cui *eidōs* va esperito ri-pensando il compito dell'uomo sia nel senso di un tempo assoluto, ebraicamente inteso, sia nel senso di una storia universale, cristianamente assunta. Nel compiere questo cammino antropologico, cosmologico e teologico, l'uomo conferisce forma alla sua formazione. Affinché ciò accada, la formazione religiosa deve mantenere intatto il proprio significato di libertà. Una libera religiosità riverbera il carattere di autenticità soltanto se profonda, intima, personale, umana. Soltanto se è lontana dall'enfasi chiassosa dell'evento mondano. Soltanto se si affranca dal confessionalismo e dal clericalismo. Soltanto se è informata al carattere di una concezione laica – ossia, antidogmatica – della libertà. Anche della libertà religiosa! Dunque: un ossimoro? No. Piuttosto una sineddoche, poiché non c'è libertà religiosa senza libertà. Una *Chiesa* – qualunque essa sia – che si rinserti in una morale assoluta, del tutto priva del senso antropologico e storico della relatività, intinge la religione nell'inchiostro di un'etica – e, più di frequente, di un'etica sessuale – capace soltanto di stabilire prescrizioni per loro natura più sensibili a paventare il peccato che a indicare le molteplici vie dell'amore umano. Una teologia inabile nel cogliere la differenza fra “essere” ed “ente” smarrisce il proprio *denotatum* metafisico e il proprio *connotatum* ontologico. Nel confondere la metafisica con l'ontologia – rischio a proposito del quale Heidegger ha messo in guardia – si finisce sempre per far cadere la nozione di “uomo” nel soggettivismo e per far scadere l'idea di “Dio” nell'oggettivazione. Una *religione* la cui ecclesiologia e la cui pastorale non si rivolgano al mondo fa della propria determinazione storica un itinerario inadatto a servire proprio quell'uomo che è l'ultimo fra gli ultimi. Questo servizio ecumenico – che non è solo di evangelizzazione ma anzitutto di promozione umana – rende sacro il nome stesso della povertà. Il sacerdozio (da *sacer*) contiene l'etimo della sacralità con cui riflettere sul mondo solo perché essa possa riflettersi nel mondo, trasfigurandovi l'immagine del Cristo posta entro l'orizzonte esistenziale. Insomma, è in questione il recupero del centro perduto, dove uomo, mondo e Dio possono coincidere: così come accade nella prospettiva – espressa ad esempio da Barth – dell'«umanità di Dio», o nell'intreccio – avvalorato da Pannenberg – tra storia universale ed escatologia, nonché nell'istanza politica della “liberazione” – avanzata per esempio da Moltmann.

Il cammino delle Chiese, delle teologie e delle religioni necessita di alcune svolte radicali. La prima: Dio è Dio e non “Persona”. E questa non è una mera tautologia. L'uomo è uomo e non “persona”. E neppure questa è una semplice tautologia. La seconda: a quella del magistero si affianca l'interpretazione che ogni uomo libero è libero di ponderare circa il testo sacro, sicché il *midrash* dilaga dall'ebraismo nel cristianesimo e nell'islamismo. La terza: l'essenza del divino riposa nel sacro, nell'eterno e nel mistero. Nel *sacro*, poiché pensare Dio significa disporsi nella dimensione di una sacralità dell'assoluto, ma pure di una sacralità storicizzata in quanto rivolta al mondo e mai distratta dall'umanità. Nell'*eterno*, poiché l'assoluta intemporalità non perde la propria «forza vitale» soltanto se si sostanzia di una relativa spazialità che appunto il mondo – con i suoi “mondi” – predispone. Nel *mistero*, poiché proprio il suo riconoscimento nell'intimo dell'uomo restituisce a quest'ultimo la pur pallida icona del Dio con cui, pregando, tenta di parlare.

Ma il sacro, l'eterno e il mistero non sono né pure idee né semplici universali. Essi costituiscono una *forma* possibile della *formazione* dell'uomo che pensandoli si avvicina all'essenza vitale di se stesso appunto racchiusa nell'interiorità profonda, costantemente interrogata dai linguaggi della morte e del male. Ebbene, si dà formazione della religiosità quando essa matura e si trasforma attraverso un pensiero del sacro, dell'eterno e del mistero.

Vivere l'esperienza del *sacro* non implica affatto le suggestioni del *sacrificium* né la scoperta di una potenza divina concepita nei termini di un principio ultramondano, bensì il ritorno alla consistenza originaria e generatrice del Luogo misterico. Si tratta di un trascendimento spirituale esperito nell'interiorità, che rende “umanissimo” il sacro avvicinando il pensiero dell'uomo ai linguaggi del divino. Aliena da ogni forma esoterica e da qualsiasi formalismo religioso, la ricerca del sacro supera il rito per incamminarsi anche alla volta di una mistica dell'esperienza religiosa compresa entro il senso dell'*Urphänomenon* – di un fenomeno originario –, che segna l'orizzonte luminoso di quanto è misteriosamente presente nei recessi del pensiero. Il pensiero può aprirsi alla ierofania nel suo veder “apparire” il manifestarsi, nella profondità spirituale e materiale dell'uomo umano, della presenza di “qualcosa” di sacro. Questo “qualcosa” è il pensiero che pensa Dio in quanto sacralità. Così il pensiero stesso mostra una sua possibile origine sacrale, nel cui specchio è riflessa l'immagine medesima della *formazione*. A causa di ciò, tanto il pensiero quanto la formazione sono – per l'uomo – sacri.

L'avvicinarsi al significato dell'*eterno* non può essere dettato da una banale aspirazione all'eternità, bensì dalla domanda filosofico-metafisico-teologica in cui la questione del “tempo” è solo una componente intrinseca. Che cos'è, dunque, l'eterno? L'eterno è l'essere, che per l'uomo rimane del tutto inconoscibile – anche se pensabile –. La storia sta nel tempo, il tempo sta nell'essere, l'essere metafisico sta nell'Essere divino. L'Essere è l'eternità infinita del sovratempo e del sovra-spazio che il Dio impensabile e inconoscibile in sé contiene. La dialettica fra tempo della morte e tempo messianico – dibattuta in *Totalité et Infini* da Lévinas – manca di risolversi non già per un limite teologico, bensì

per un impedimento metafisico. Per questo la *formazione* dell'uomo non deve rinunciare a un pensiero dell'assoluto trascendente: ossia, a una metafisica concepita non come sistema dogmatico ma quale umana potenzialità dell'andare "oltre" le fenomenologie (cioè, le essenze) della fisicità. Ci si educa sempre in un tempo finito, ma ci si può formare all'infinità del tempo. Ossia al senso dell'eterno, che solo il pensiero dell'uomo può pensare.

L'impossibile esegesi umana del *mistero* lo conferma nella sua radicale inconoscibilità. Mistero non è sinonimo di segreto. Un segreto può essere svelato, il mistero resta sempre e per sempre insvelabile. Ovviamente, non c'è alcuna afferenza reciproca tra il mistero di una religione e le religioni misteriche. Il rituale esoterico non cela mai un mistero, ma riserva ad adepti e iniziati la gnosi di qualcosa che è solo presente nella loro corriva presunzione. Nella sua oscura pienezza il mistero di Dio si contesse di eterno e di sacro. Non di dottrina, né di catechesi. La Chiesa stessa non è mistero, ma storia. La consistenza misterica del divino restituisce solo l'immagine del *Dio impensabile*. Lutero ha evocato l'udito interiore dell'uomo come la prima e ultima soglia di una conoscenza impossibile, nel cui «tremendo» e «affascinante» impegno – volendo citare il *Das Heilige* di Rudolf Otto – l'uomo scopre tuttavia il senso (a lui stesso inesplicabile) del proprio mistero.

È questo il *mistero dell'uomo*, contrappunto del mistero di Dio e del mistero del mondo.

In futuro gli uomini riconosceranno sempre meno alle Chiese – a causa del processo di secolarizzazione che le ha pesantemente coinvolte – l'autorevolezza morale per parlare di religiosità e l'autorità religiosa per parlare di Dio. L'uomo – ogni singolo uomo – sarà sempre più solo davanti alla propria coscienza per risolvere in sé il problema del male e il problema della morte. La risposta ad entrambe le questioni dipenderà dalla libertà che ogni uomo saprà trovare con il proprio pensiero. Con esso potrà, se ne sarà capace, contrastare il Male che pur è in lui scegliendo consapevolmente il cammino irto di ostacoli verso il Bene. E ancora con il pensiero troverà, se ne sarà capace, liberamente la strada della sua Vita e quella della Morte, essendo lui e lui solo il padrone d'entrambe.

In tutto ciò si proporziona la formazione dell'uomo. L'uomo dà forma a se stesso e, se libero, alla sua religiosità. Questa non può essere imposta con il peso di una tradizione o disposta con il penso di un'autorità. Più ingiunzioni, comandi e soperchierie dottrinalmente prescritti gli giungeranno, meno crederà, avrà fede e confiderà nelle istituzioni ecclesiastiche. L'educazione religiosa va, dunque, pensata secondo il principio di una libera formazione della religiosità. Il fine non può che essere quello di creare le condizioni affinché ogni processo educativo risponda alle esigenze di una formazione libera dell'uomo e del suo sentimento religioso. I mezzi per conseguire questo fine sono almeno tre. Alle Chiese – e soltanto ad esse – va riservato e garantito il diritto di esercitare al loro interno la catechesi, intesa come libera istruzione dottrinale. Agli Stati, anzitutto attraverso la scuola – che deve essere laica e libera –, può spettare l'insegnamento delle religioni intese come uno dei fon-

damenti culturali della storia della civiltà europea occidentale e planetaria. A tutti gli uomini – siano essi genitori, insegnanti, educatori o liberi cittadini – e a tutte le istituzioni – a partire dalla famiglia e dalla scuola – va attribuito il meraviglioso ma arduo compito di educare ogni uomo al significato, al senso e al valore della religiosità considerata come una delle componenti *possibili* della formazione umana.

Il problema della religione e della religiosità manifesta tutte le sue implicanze pedagogiche, oltre che filosofiche e teologiche. Ma una pedagogia “al genitivo”, vale a dire una pedagogia della *religio*, deve essere dimensionata anche epistemologicamente al contesto sazio-temporale della modernità. Ed è qui ed ora che l'ideologia neoliberista – con il suo culto del denaro e del potere – mina dall'interno ogni *Weltanschauung* religiosa. Quella di Nietzsche non fu una profezia ma la spietata interpretazione dell'universo borghese del secondo Ottocento. Forse è per questo che proprio in ambienti religiosi cristiani sembra essere stata rimossa la parabola del giovane ricco. In *Matteo* (19,21) si legge la risposta di Gesù a chi gli chiede come ottenere la vita eterna: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dàlo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi». In questa totale considerazione verso gli ultimi – a cui si sono ad esempio ispirati, nell'Italia del Novecento, Milani, Balducci, Mazzolari e non molti altri – s'inscrive la portata *rivoluzionaria* del messaggio evangelico, la cui dimensione agapica restituisce il senso irenistico dell'amore cristianamente umano e umanamente cristiano. Solo così ritrova un valore non retorico l'etica dell'altro, decostruita e reinterpretata nei termini di un amore per tutta l'umanità racchiusa in ciascun uomo e di un amore per ogni singolo uomo – chiunque egli sia –, riverberato nell'intera umanità.