

Scienze umane ed analisi della religiosità

di Roberto Cipriani

Premessa

Innanzitutto va precisato che cosa si debba intendere con l'espressione "scienze umane" in quanto insieme di discipline da considerare ai fini dell'analisi della religiosità. In senso stretto non farebbero parte delle scienze umane le cosiddette scienze sociali. Ma intanto si parla anche di scienze umanistiche e di scienze dell'uomo. Ed allora conviene chiarire che le scienze umane studiano gli atteggiamenti ed i comportamenti degli individui, secondo diverse ottiche di analisi, che privilegiano ambiti specifici. A volte poi si preferisce parlare congiuntamente di scienze umane e sociali conglobandole tutte anche per evitare di dover stabilire confini, diversità, peculiarità. Il che non riguarda le scienze umane e/o sociali in generale ma anche singoli settori disciplinari: come distinguere per esempio fra psicologia sociale e sociologia e fra sociologia ed antropologia (culturale e/o sociale) e fra antropologia ed etnologia? Le differenze sono minime e spesso artefatte, quasi solo a fini concorsuali in modo strumentale (per dire di uno studioso che non è proprio cultore di una particolare materia onde poterlo escludere dalla lista dei vincitori).

Sarebbe dunque preferibile parlare di scienze umane *tout court* od anche di scienze umane e sociali. Conviene dunque dire delle scienze umane ma sottintendendo che includono anche quelle sociali. Ciò detto si possono annoverare tra le scienze umane la filosofia, la storia, la geografia, l'economia, la pedagogia, la psicologia, la sociologia, l'antropologia, la linguistica, il diritto. Ognuna di queste discipline può avere a che fare con la religiosità intesa come vissuto, distinta dalla religione come fatto istituzionale, secondo le classiche definizioni dovute a Simmel (1992 [1906, 1912], pp. 158-245).

Non potendo condurre in poche pagine un discorso completo, è opportuno rinunciare in questa sede ai riferimenti riguardanti l'economia, la linguistica, la geografia, la pedagogia ed il diritto, limitando la trattazione a filosofia, storia, psicologia, sociologia ed antropologia.

Qualche antecedente

Nel marzo 1988 il Preside dell'Istituto "Ecclesia Mater" della Pontificia Università Lateranense, Monsignor Pino Scabini, organizzò un convegno di studio su "Le scienze umane nell'Istituto di scienze religiose", di cui curò gli atti con il titolo *Scienze umane e scienze religiose. Programmazione e prospettive nell'Istituto di scienze religiose* (Scabini, 1989). A parte lo specifico interesse del tema in generale per gli istituti di scienze religiose, ma anche per i destinatari dello loro offerta formativa, il convegno e la successiva pubblicazione s'interrogavano su "la natura, i contenuti e la collocazione delle scienze umane e delle discipline di indirizzo negli ISR" (Scabini, 1989, p. 7). Già allora era evidente una certa commistione di punti di vista diversificati, che rendevano disomogenee le prospettive di analisi e le opzioni metodologiche. Le discipline considerate erano la pedagogia, la psicologia, la sociologia, le scienze della religione in senso lato e la didattica. Ma Elio Damiano (in Scabini, 1989, pp. 85-86) faceva notare che "tutte le scienze, non importa se 'fisiche' o 'umane', sono da considerarsi *dell'uomo*: non perché banalmente fatte da uomini, ma perché presuppongono – nell'atto conoscitivo – la relazione fra un soggetto ed un oggetto. Ne consegue la necessità di comprendere la soggettività come elemento coesistente alla conoscenza, al punto che – a rigore – l'effettiva oggettività non deve escludere – pena grossolane distorsioni – il riferimento al *soggetto conoscente*: i suoi schemi di riferimento, il contesto socioculturale, i suoi stessi limiti biologici. Ma ciò vale anche sul lato dell'*oggetto di studio*: la sua natura, la sua complessità, i limiti che impone all'osservazione. In sintesi, la scientificità si istituisce nell'intreccio – di volta in volta relativo – fra i due poli, soggettivo ed oggettivo, della conoscenza;

intreccio le cui procedure e i cui esiti siano, questo sì, *esplicitabili pubblicamente* e, a certe condizioni, *riproducibili*".

Applicando tale orientamento all'analisi della religiosità emerge il problema della neutralità ideologica e confessionale del ricercatore, dello studioso, che non può applicare i suoi parametri di credenza o di ateismo o di anateismo (inteso come "ritorno alla credenza in Dio", dopo aver preso atto dell'incertezza dovuta al pluralismo delle religioni), andamento, quest'ultimo, postulato da Richard Kearney (2012 [2009]).

Detto in termini più espliciti, lo scienziato sociale non può dedicarsi a valutazioni etiche di merito sugli atteggiamenti e comportamenti specifici dei soggetti ma limitarsi a comprenderli, spiegarli ed interpretarli. Qui vale la lezione weberiana sulla sospensione del giudizio, ovvero l'assenza di valutazione o avalutatività (Weber, 2003).

Damiano è ben consapevole di questo problema ed infatti scrive che "chi effettua ricerche 'scientifiche' sulla religione raccoglie, secondo i repertori specialistici, protocolli dell'esperienza religiosa – comportamenti, opinioni, credenze, giudizi, riti, movimenti, istituzioni.. – *senza pronunciarsi sulla 'verità' religiosa*. Osserva, descrive, esamina, spiega i fenomeni religiosi in quanto oggetti e contenuti della coscienza e del comportamento, individuale e/o di gruppo, astraendo dal loro valore di verità e di realtà teologicamente e filosoficamente intesa" (Scabini, 1989, p. 95).

Dopo aver riconosciuto le difficoltà dell'istituzione religiosa nei riguardi delle scienze umane (Scabini, 1989, pp. 94-95) – in quanto "anche a prescindere dalle aberrazioni e da condanne non sempre giustificabili, si deve ammettere che l'apprezzamento delle SU – da parte dell'autorità religiosa – è apparso forzato e tardivo. In particolare quando si è trattato di adottare il punto di vista scientifico alla conoscenza dei fatti religiosi" –, il pedagogista dell'Università di Parma ha sottolineato, per quanto concerne lo studioso, che "più limitatamente, il suo compito è attingere il comportamento religioso dell'uomo, registrare l'esperienza religiosa, esplorarne le varietà significative, individuarne le 'regolarità', comprenderle nei loro rapporti con gli altri comportamenti umani, individuali e sociali, culturali ed economici" (Scabini, 1989, p. 96). Inoltre "è a ragione della delicatezza di tali distinzioni formali che le scienze della religione sono un settore delle SU affrontato tardi e fra estreme difficoltà; e a lungo si produssero sintesi eterogenee che giustapponevano, senza le opportune distinzioni, i punti di vista filosofico e teologico a quelli più propriamente 'scientifici'" (Scabini, 1989, p. 96).

Va altresì riconosciuto che nel corso degli ultimi anni molti passi in avanti sono stati compiuti in vari campi delle scienze religiose, come prova il carattere interdisciplinare di una prestigiosa rivista, "Annali di Scienze Religiose", edita presso il Dipartimento di Scienze Religiose dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano e nondimeno di taglio interreligioso – a partire dalle religioni storiche monoteistiche del Mediterraneo –, con la pubblicazione di contributi anche in lingua araba.

Pur ponendo attenzione alla religiosità come vissuto, d'ora in poi si incontrerà spesso il termine "religione", che però va letto non in chiave di istituzione religiosa quanto di esperienza personale e sociale. In effetti non è opportuno stravolgere il pensiero di un autore o di una scuola di pensatori o di una corrente di studio mutando di volta in volta il concetto di religione in quello di religiosità. Basti sapere che anche nel caso in cui si dovesse usare il lemma "religione" l'intento è di guardare più alla religiosità come tale che non all'organizzazione religiosa, tradizionalmente e storicamente considerata.

La prospettiva filosofica

Ai primordi del pensiero umano e della riflessione del soggetto umano su se stesso e sul mondo che lo circonda vi è certamente il contributo della triade filosofica per eccellenza costituita dai filosofi greci Socrate (470-399 a. C.), Platone (427-347 a. C.) ed Aristotele (384-322 a. C.) ma non va dimenticato l'insieme delle scuole filosofiche sviluppatesi in ambiente ellenico, ivi comprese quella stoica e quella epicurea. In tale fase iniziale però è prevalsa una certa attenzione alla divinità più che alla religione ed ancor meno alla religiosità come vissuto.

Nel corso dei secoli è affiorata pure la questione dell'impatto della fede religiosa personale sul modo di pensare di un singolo autore. E dunque c'è voluto molto tempo per arrivare a scindere una filosofia della religione rispetto ad una sorta di religione filosofica o filosofeggiante, incastonata nel pensiero stesso di un autore (si pensi ad un Agostino d'Ippona, vissuto dal 354 al 430, o ad un Tommaso d'Aquino, nato nel 1225 e morto nel 1274).

Una svolta significativa si è registrata con Hume (1711-1776) e Hegel (1770-1831). Il primo ha proposto di analizzare la religiosità empiricamente, andando alla ricerca di una *religione naturale* impostata su tre elementi: la felicità, la miseria e la morte. Alla base di tutto ci sarebbe l'istinto, ovvero il desiderio di piacere, insieme con il timore sia della povertà che della fine della vita. Ecco allora che la religione offre risposte alle incertezze ed alle paure, attraverso figure antropomorfizzate (divinità), che vengono fatte oggetto di venerazione (Hume, 1983 [1779]).

Hegel nelle sue *Lectures on the Philosophy of Religion* (Hegel, 2003, 2009, 2011, [1832]), dopo aver discusso del concetto di religione nel primo volume, si è soffermato sulla "religione determinata" (cioè le religioni non cristiane) nel secondo volume ed ha completato la trattazione con la "religione compiuta" nel terzo volume dedicato alla religione cristiana, considerata la realizzazione piena del suo concetto di religione (Fabris, 1996) (Hösle, 2006).

Secondo Hegel la religione è l'intrattenersi con la divinità, l'averne dimestichezza e consuetudine con ciò che è eterno. Questo percorso ha un carattere devozionale. Hegel ha usato infatti il termine *Andacht* che significa raccoglimento, devozione, quindi anche preghiera, propensione verso ciò che è superiore ma che resta distante in quanto l'andare dal finito all'infinito non trova compimento. La stessa preghiera, per esempio, è un tentativo di superare il finito, pur rendendosi conto della propria finitezza. Ma appunto l'orazione consente una certa immedesimazione nell'infinito, almeno attraverso il pensiero.

Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), allievo di Hegel, ha ritenuto il culto una forma di proiezione degli individui, per cui anche la stessa divinità sarebbe una proiezione, il che costituirebbe l'essenza della religione, da cui il titolo del suo saggio omonimo (Feuerbach 1960 [1841]). Dio viene dunque umanizzato. Però sia Dio che la religione sono un'alienazione. Ed alla fine, esclusi Dio e la religione, rimane la sola dimensione umana, del tutto priva di qualsiasi forma di teismo.

Diverso è il pensiero di Nietzsche (1844-1900) il quale ha visto nella religione una ideologia che esprime una vera e propria "volontà di potenza" dell'uomo su se stesso, rafforzata dall'idea di superuomo, che critica i valori cristiani ed esalta il valore della libertà. Nietzsche ha immaginato una nuova era di transizione in attesa della venuta di un superuomo dalle capacità eccezionali di innovazione e creazione. Si tratta dunque di una teologia senza Dio (Nietzsche, 1954 [1886]).

Con Henri Bergson (1859-1941), autore de *Le due fonti della morale e della religione* (Bergson [1950]), l'universo diviene una sorta di macchina che fabbrica gli dei, in quanto la cosmologia suggerisce varie rappresentazioni delle divinità. Poi con lo "slancio vitale" che spinge ad innovare spirito e materia si superano i riti e si favorisce una "religione dinamica" rappresentata dal misticismo.

L'approccio storico

Fatta eccezione per le epoche cosiddette preistoriche, la narrazione degli eventi trascorsi e la loro spiegazione-interpretazione ha cominciato il suo percorso di disciplina scientifica nel momento in cui l'analisi del passato è diventata una modalità per ricordare fatti ed individui, al fine di esaltarli o disprezzarli.

Lo storico svizzero Philippe Borgeaud (Azria, Hervieu-Léger, 2010, p. 499) pone correttamente i termini della questione relativa al rapporto della storia delle religioni rispetto alle scienze umane. Infatti egli vede nell'approccio storico alle religioni una connotazione peculiarmente interdisciplinare e comparativista. Detto approccio si trova all'incrocio con altri saperi specialistici

come la psicologia, la sociologia, la filosofia e la teologia. Ed ha un taglio storico ed antropologico insieme che si estrinseca essenzialmente, secondo Borgeaud, nell'osservazione e nell'esame critico dei dati forniti dalla filologia, dall'archeologia e/o dall'etnologia. L'elemento comparativista emerge sin dagli esordi della disciplina, nel contesto mediterraneo, caratterizzato contemporaneamente da omogeneità e multiculturalità, mediante scambi continui e sovrapposizioni molteplici, che favorirono lo sviluppo di analisi comparate sui fenomeni religiosi. In tal modo si sarebbero elaborate le prime nozioni "di religione, di pietà, di superstizione, di mito e di rito" (Azria, Hervieu-Léger, 2010, p. 500).

Certamente è lo storico greco Erodoto, vissuto fra il 484 ed il 430 avanti Cristo, ad essere considerato il capostipite degli studi storici applicati alla religione (oltre che alla cultura in generale). I suoi racconti relativi ad usi e costumi, anche religiosi, dei popoli sottoposti ai Persiani avevano anche un'ottica comparativa, nel raffronto con i Greci.

Successivamente ci sarà l'incontro fra l'ellenismo ed il giudaismo e più tardi con il cristianesimo. Più tardi interverranno sulla scena zoroastriani e musulmani, fino a giungere all'età dei lumi e poi ai primi insegnamenti universitari di scienze religiose tra le fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo. Dapprima le cosiddette scoperte geografiche e poi la colonizzazione diffusa incrementarono gli studi interdisciplinari su etnie e popoli poco noti o per nulla conosciuti in precedenza. Insomma le analisi storico-religiose non mancarono e si estesero sino all'Asia, per studiare la Cina ed il Giappone, il confucianesimo e l'induismo, il buddismo e lo scintoismo, il taoismo ed altre espressioni religiose minori. Come ricorda ancora Borgeaud, si cominciarono a fare gli inventari delle differenze, che sono continuati anche in epoca recente, nella fase postcoloniale e postimperialista (Azria, Hervieu-Léger, 2010, p. 500).

Non tutti gli storici delle religioni sono però collocabili in quest'alveo di dinamiche analitiche, giacché altri studiosi preferiscono temi più definiti, più circoscritti – nonostante la loro valenza globale –, come nel caso degli studi sul capitalismo condotti da Weber prima e Tawney poi.

Richard Henry Tawney (1880-1962) offre un ottimo esempio di imbricazione fra due scienze umane molto affini tra loro come la storia e la sociologia. Tale esempio riguarda un medesimo studio sulle origini del capitalismo, tema tipicamente weberiano, che Tawney (1967 [1926]) riprende e sviluppa a suo modo. Infatti a suo dire non sarebbe una particolare religione all'origine del capitalismo (come in Weber) ma piuttosto sarebbe stato il puritanesimo ad adattarsi al capitalismo, salvo poi riuscire a sua volta ad influenzare lo sviluppo capitalistico. A differenza di Weber (1965 [1904-1905]), la cui interpretazione era più legata a norme etiche e stili di vita ascetica come componenti essenziali del capitalismo, in Tawney il puritanesimo assume il connotato di una religione che forgia il carattere del soggetto e risulta perciò contrario all'individualismo economico capitalistico. In pratica si assiste ad un rovesciamento del punto di vista weberiano, per cui è una religione a farsi orientare sul piano degli atteggiamenti, degli stili di vita e delle norme comportamentali e non il contrario. In proposito Tawney mostra un limite segnatamente storico in quanto la sua analisi non travalica il diciassettesimo secolo, quindi fermandosi prima del '700, ambito temporale invece privilegiato da Weber per sostenere le sue tesi. D'altra parte però va anche segnalato un altro limite sostanziale nella visione storica di Tawney che ragiona quasi solo in termini di provvidenza considerando il puritanesimo una fonte di norme appunto provvidenziali ed indefettibili che non possono condurre all'individualismo tipico delle società capitalistiche.

Di tutt'altra natura è il taglio storico delle opere del rumeno Mircea Eliade (1907-1986), il quale parla di "rituali collettivi di una periodicità irregolare, che comportano la costruzione di una casa culturale e la recitazione solenne dei miti d'origine di struttura cosmogonica" (Eliade, 1985 [1963], p. 59). Tale formula è applicabile in sostanza a quasi tutte le religioni, le quali sono limitate e condizionate dal loro manifestarsi nella storia ed attraverso la storia, in un *continuum* di contestualizzazioni, secondo quanto emerge nel *Trattato di storia delle religioni* (Eliade, 1976 [1948]). Quest'ultima opera si interessa soprattutto di ierofanie, che manifestano il sacro come contrapposizione al profano.

La dimensione psicologica

La nascita della psicologia della religione si deve a diversi autori ma indubbiamente un ruolo maggiore è stato quello esercitato da William James (1842-1910), autore di un'opera fondamentale in tale campo (James, 1945, 2009 [1902]): *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Studio sulla natura umana*. Egli quasi fonda una "scienza critica delle religioni" la quale "dovrebbe dipendere quanto al suo materiale originario dai fatti dell'esperienza personale, lungo tutte le sue ricostruzioni critiche. Essa non potrebbe mai abbandonare la vita concreta, né agire in un *vacuum* concettuale" (James, 1945, 2009 [1902], p. 393). James fa riferimento soprattutto agli "stati mentali" ed alle emozioni (ben nota la sua teoria in merito, detta di James-Lang, secondo cui le emozioni in quanto risalenti a sensazioni fisiche influirebbero sul sistema circolatorio) e giunge a tipologizzare le diverse forme religiose che annoverano mistici e credenti ordinari. Ma forse la sua suggestione più significativa è quella che lo porta a distinguere fra "religione istituzionale" e "religione personale" (James, 1945, 2009 [1902], pp. 25-26). La religione personale è fatta di disposizioni interiori dell'uomo, della sua coscienza, del suo abbandonarsi, del suo disperarsi, del suo soffrire, delle sue incertezze. Si tratta essenzialmente di azioni personali, non ritualizzate, non correlate all'istituzione religiosa ed ai suoi rappresentanti. Insomma prevale la relazione diretta con la divinità, senza intermediari. Potrebbe essere questo il senso effettivo di una religiosità vissuta in proprio, cioè di una religione piuttosto personalizzata, individualizzata. Appunto tale formula appare a James quella primordiale che giunge in anticipo rispetto all'organizzazione storica confessionale (James, 1945, 2009 [1902], pp. 26-27). Essa "prende vita entro il petto individuale di ciascuno" (James, 1945, 2009 [1902], p. 292) ed è costituita da "*i sentimenti, gli atti, le esperienze degli individui nella solitudine dell'anima loro, in quanto si sentono in rapporto con quella qualunque cosa che essi possono considerare come divina*" (James, 1945, 2009 [1902], p. 27) (corsivo nell'originale). Il tutto avrebbe origine "negli stati mistici della coscienza" (James, 1945, 2009 [1902], p. 329). Ed infine sia la melanconia che la felicità possono essere rilevanti per la credenza (James, 1945, 2009 [1902], p. 21).

Come si evince anche dal pensiero di James, la psicologia della religione può riguardare sia il livello micro (dunque i processi mentali) sia quello macro (per quanto concerne l'atteggiamento ed il comportamento dell'individuo sociale). Lo psicologo della religione in effetti studia l'apprendimento, lo sviluppo, la personalità, la coscienza, la percezione, la motivazione, l'emozione e tutti i processi psicologici che hanno luogo in un soggetto religioso.

Si discute poi se la psicologia della religione sia una disciplina a sé, separata dalla psicologia, o se invece ne sia parte integrante. Sta di fatto che essa ha avuto una storia ed una crescita assolutamente autonome, pur mantenendo legami con la disciplina madre da una parte e con la psicanalisi dall'altra. Il suo oggetto di studio è piuttosto articolato e comprende, oltre quanto già citato: salute e malattia sia mentale che fisica, esperienza del soprannaturale e del sacro, influenza dei processi sociali sulla religiosità e viceversa, attribuzione di significato religioso e/o sacro, rapporto fra cultura e religione, transizione da una religione ad un'altra o all'assenza di religione, conversione, deconversione.

In Italia, a riprova dello stretto legame fra sociologia della religione e psicologia della religione, il pioniere di quest'ultima è stato Giancarlo Milanese, autore sin dal 1973, insieme con Mario Aletti, di un manuale (Milanese, Aletti, 1973). Vale la pena di notare che a livello internazionale la disciplina ha cominciato a svilupparsi dagli anni Ottanta in poi e che la prima rivista specialistica risale al 1991 e che il primo manuale di ricerca è stato pubblicato nel 2005.

L'analisi sociologica

A partire da Auguste Comte, considerato il padre fondatore della sociologia nel 1826, la religione è stata una parte fondamentale degli interessi dei maggiori sociologi da Durkheim a Weber, da Simmel a Mauss, da Parsons a Berger e Luckmann.

Fondamentale è il contributo di Émile Durkheim (1858-1917) che ha enfatizzato la funzione solidaristica della religione, particolarmente evidente ne *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia* (Durkheim, 1973, [1912]). L'input sulla solidarietà gli viene da uno storico, Fustel de Coulanges (1864), che aveva evidenziato il carattere solidale dei culti classici greco-romani in onore di divinità naturali e di defunti. Da tale ambito si sarebbero originati il matrimonio e la patria potestà, la parentela e la proprietà, la famiglia e l'eredità, la stessa città. D'altra parte "è risaputo che i primi sistemi con cui l'uomo ha interpretato il mondo e se stesso hanno origine religiosa" (Durkheim, 1973 [1912], p. 24). Ancora più netta è l'affermazione secondo cui "la religione è un fatto eminentemente sociale" (Durkheim, 1973 [1912], p. 25). E "perfino la distinzione tra destra e sinistra, lungi dall'essere insita nella natura umana, con ogni verosimiglianza non è che il prodotto di rappresentazioni religiose, e perciò collettive" (Durkheim, 1973 [1912], p. 27). Ma d'altra parte "esistono, dunque, riti senza dei e persino riti da cui derivano degli dei" (Durkheim, 1973 [1912], p. 31). Per lui la religione è fatta di riti e credenze che distinguono le cose in sacre e profane. In particolare "cosa sacra è, per eccellenza, quella che il profano non deve, non può toccare impunemente" (Durkheim, 1973 [1912], p. 53). Durkheim si interroga sull'origine dei sentimenti religiosi e sulle loro conseguenze solidaristiche e comunitarie. Appunto il livello comunitario è ribadito nella definizione stessa della religione che è "*un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a delle entità sacre, cioè separate, interdette; credenze e pratiche che uniscono in una medesima comunità morale, chiamata chiesa, tutti gli aderenti*" (Durkheim, 1973 [1912], p. 59). La conclusione, infine, è una predizione sul futuro della religione che "sembra destinata a trasformarsi, più che a scomparire" (Durkheim, 1973 [1912], p. 428).

Simmel (1858-1918) sottolinea il rapporto di affinità tra religione e sociabilità, cioè la disposizione quasi naturale, si direbbe, a vivere in società. Da tale affinità avrebbe origine la vita religiosa. Vi operano in collegamento il costume, il diritto e la libera eticità del soggetto. Ed è la sociabilità a creare la società, mentre la religiosità – grazie alla vita religiosa – favorisce la religione come forma istituzionale, ovvero in quanto chiesa.

In Weber (1864-1920) il discorso cambia e si concentra sul rapporto fra calvinismo e capitalismo. Vi gioca principalmente l'idea di predestinazione (insieme con quella di vocazione) (Weber, 1965 [1904-1905]). Tra gli individui alcuni sono chiamati alla vita eterna post-terrena, ma la vocazione va provata attraverso la propria dedizione al lavoro e la sua capacità di produrre profitti. Di questi non si deve godere ma vanno reinvestiti per garantirsi la prosecuzione di una fase economicamente redditizia sino al termine del proprio percorso esistenziale (un tracollo finanziario è sempre possibile per cui va prevenuto ad ogni costo). Vengono perciò messi in pratica quattro principi: "*il tempo è denaro... il credito è denaro... il denaro è di sua natura fecondo e produttivo... chi paga puntualmente è padrone della borsa di ciascuno*". Il pietismo protestante della seconda metà del secolo XVII mentre favorisce la vita interiore sostiene lo sviluppo pure dei citati orientamenti economici. Compiere il proprio dovere professionale nel campo profano è indice di alta eticità. Il lavoro assume pertanto un connotato religioso. Ed il mondo è destinato solo per dare gloria a Dio. In definitiva Weber cerca di coniugare aspetti economici ed elementi religiosi, dunque due contenuti tipici delle scienze umane.

Nel secondo dopoguerra è Gabriel Le Bras (1891-1970) che rivitalizza la sociologia della religione, da lui ancora definita "religiosa" (Le Bras, 1969 [1955-1956]). Pur avendo favorito l'incremento degli studi sulla pratica religiosa il canonista-sociologo francese è ben consapevole che i dati relativi alla frequenza dei riti e dei sacramenti nella Chiesa cattolica non dicono molto sulla vitalità religiosa. Il suo linguaggio è piuttosto confessionale giacché parla di "anime" e non di individui sociali. Ma in pari tempo propone una transizione dalla sociologia del cattolicesimo ad una sociologia delle religioni. Il suo però è un atteggiamento di tipo positivista, attento massimamente ai dati empirici e statistici.

Bellah (1927-2013) è da considerare il sociologo statunitense di maggior influenza nel campo degli studi sociologici sulla religione, da lui coltivati per oltre un cinquantennio. Egli parte da una prima impostazione storico-sociologica che vede un'evoluzione religiosa in cinque fasi e precisamente una religione primitiva, una religione arcaica, una religione storica, una religione pre-moderna ed una religione moderna, esaminate attraverso il sistema simbolico-religioso, l'azione religiosa, l'organizzazione religiosa e le implicazioni sociali. Successivamente sviluppa la conoscenza di un modello religioso del tipo "la mia mente è la mia chiesa", "io stesso sono una setta", che sfoceranno poi nello "sheilismo", ovvero nella visione soggettiva ed autoreferenziale di una donna di nome Sheila Larson, tipico esemplare di un'abitudine del cuore non più legata a schemi istituzionali (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1996 [1970]). Bellah prefigura un atteggiamento ed un comportamento che si diffonderà ampiamente negli anni successivi, come mostrano ricerche recenti: "la religione radicalmente individualista, soprattutto quando assume la forma di una credenza in una entità cosmica, può sembrare che sia in un mondo diverso dalla religione conservatrice e fondamentalista. Tuttavia sono questi i due poli che strutturano gran parte della vita religiosa americana". Un simile andamento, come avviene di solito, si riverbererà dagli Stati Uniti in Europa ed altrove. E le previsioni sono che "l'individualismo religioso è, sotto molti aspetti, appropriato al nostro tipo di società. Non scomparirà così come non scomparirà l'individualismo secolare" (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, Tipton, 1996, [1970], p. 311).

Thomas Luckmann (1927-2016) è noto a livello internazionale per un suo testo dal titolo *La religione invisibile* (Luckmann, 1969 [1967]), in cui sostiene che vi sia un superamento della religione orientata ecclesiasticamente ed insiste nel dire che "in mancanza di un 'modello ufficiale', l'individuo può scegliere tra una quantità di temi di significanza ultima" (Luckmann, 1969 [1967], p. 148). Fra i tanti "temi religiosi moderni disponibili" vi sono l'individuo "autonomo", l'autorealizzazione, la mobilità, la sessualità, il familismo, l'autoespressione. L'ambito del privato è dunque il nuovo spazio del sacro, della religione ed in pratica la "nuova forma sociale di religione" (Luckmann, 1969 [1967], p. 163), che "è nascosta in parte dalle più evidenti caratteristiche economiche e politiche della moderna società industriale. È improbabile che l'indirizzo che abbiamo cercato di descrivere sia reversibile" (Luckmann, 1969 [1967], p. 168). Ancora una volta la previsione sul futuro risulta scettica su un possibile ritorno alla religiosità del passato.

Infine va citato il rilevante contributo offerto da Peter Ludwig Berger (1929-2017), sodale di Luckmann in tema di costruzione sociale della realtà ed autore prolifico. Diversamente da Luckmann egli non pensa ad una irreversibilità della secolarizzazione ma condivide il pensiero del collega in tema di individualismo religioso e pluralismo delle scelte, che comportano una riduzione della dominanza religiosa in diversi settori sociali ma non annullano la presenza del soprannaturale nella vita quotidiana (Berger, 1970 [1969]). La modernità non la vince sulla religione, poiché la trascendenza non si è ridotta ad un semplice brusio. Insomma "la religione è sempre cosa di somma importanza e, anzi, di importanza singolare proprio ai nostri giorni" (Berger, 1970 (1969), p. 7). Ma allo stesso tempo "coloro per i quali il soprannaturale è ancora, o di nuovo, una realtà significativa, vengono a trovarsi in una situazione di minoranza" (Berger 1970 [1969], p. 17). Ancora una volta in chiave previsionale il suo pronostico è che "vede continuare in un mondo 'senza sorprese' la generale tendenza alla secolarizzazione e non sta scritta, nelle nostre previsioni, alcuna riscoperta vistosa del soprannaturale che si presenti come un fenomeno di massa" (Berger 1970 [1969], p. 49).

La visione antropologica

Il secolo XIX ha segnato l'inizio degli studi antropologici grazie ad autori che per varie ragioni si sono interessati scientificamente di popoli lontani, colonizzati o meno. Quasi sempre questo genere di studi ha riguardato anche la dimensione religiosa. Ma a volte l'approccio antropologico ha coniugato insieme anche la storia, come nel caso del saggio di Robertson Smith (1846-1894) sulla

religione dei semiti, fatta essenzialmente di riti e pratiche abituali, tradizionali, quasi naturali. Queste forme tendono ad istituzionalizzarsi e precedono ogni elaborazione di pensiero, di teoria sulla loro stessa valenza. Dunque i riti vengono cronologicamente prima delle dottrine sia religiose che politiche. È l'organizzazione sociale comunitaria a costruire le forme di religiosità rituale, cui seguono i miti, che sono costruzioni ideologiche. Fra l'altro, Robertson Smith lamenta il fatto che le uniche religioni studiate in Europa siano quelle cristiane ed osserva che c'è una differenza fra religioni antiche e moderne: le prime erano parte della vita pubblica, le seconde hanno un carattere più individuale. E la religione antica serviva a salvaguardare la stessa società, perché non era possibile criticarla: la si doveva solo praticare.

Anche Radcliffe-Brown (1881-1955), come Durkheim, vede nella religione soprattutto una funzione legata al mantenimento della continuità strutturale, tanto che si può parlare di un vero e proprio struttural-funzionalismo nel suo approccio (Radcliffe-Brown, 1968 [1952]). La religione mantiene e consolida la struttura sociale e promuove l'integrazione sociale. La prospettiva di Radcliffe-Brown è tipicamente comparativista e propende per una religione piuttosto dominante fra le diverse funzioni sociali ed anzi la considera essenziale per un'organizzazione ben regolata delle relazioni sociali. In proposito, però, l'antropologo gallese non esprime giudizi e sceglie la strada dello studioso valutativo, neutrale. Per lui le religioni sono comunque utili alla convivenza.

In Malinowski (1884-1942) si trova un orientamento critico nei confronti di Durkheim, il cui pensiero gli appare troppo connesso ad una dimensione solo sociologica della religione, mentre viene trascurata del tutto, o quasi, l'ottica psicologica, insieme con quella biologica. Sulla base della sua teoria dei bisogni, Malinowski (1962 [1944]) reputa che i "bisogni organici" siano soddisfatti dalla cooperazione di gruppo e mediante l'organizzazione di attività. A suo giudizio, la religione è presente ovunque giacché dà risposte a bisogni che emergono in tutte le culture. In particolare essa si interroga su questioni universali come la morte e l'immortalità e definisce il posto degli individui nell'universo insieme con la sua provenienza ed il suo destino. Inoltre è la base dei valori morali e si associa a tutte le forme sociali.

Di tutt'altro taglio è l'antropologia di Ernesto de Martino (1908-1965), che critica Eliade per il suo irrazionalismo storico-religioso ed il suo relativismo culturale. L'interesse di de Martino si concentra su alcune forme popolari di tipo magico, piuttosto presenti in alcuni particolari contesti, segnatamente meridionali italiani come si desume dal titolo del suo libro più famoso: *Sud e magia* (de Martino, 1960). Secondo l'etno-antropologo napoletano, di formazione crociana, la vita religiosa è una tecnica protettiva che crea valori per rimodellare la cultura ed affrontare le angosce dell'individuo, dovute ad una "crisi di presenza", cioè al rischio di perdersi della persona di fronte alle minacce ed ai momenti critici dell'esistenza.

Conclusione

Dopo una così rapida e sintetica rassegna sul rapporto fra le materie umanistiche e la religiosità conviene trarre alcune conclusioni.

Innanzitutto va detto che il tema della religiosità non è affatto semplice da trattare. Data per scontata ed accettata la distinzione simmeliana fra livello istituzionale (religione) e livello individuale (religiosità), è abbastanza evidente che diversi autori preferiscono parlare indifferentemente di religione inglobando anche la religiosità. Basta intendersi. Se si fa generico riferimento alla religione è chiaro che poi diventa legittimo sottintendere pure religiosità come vissuto, esperienza.

Si diceva della complessità nell'affrontare il tema. Ebbene proprio la collaborazione fra scienziati di diversa estrazione disciplinare può contribuire a sciogliere alcuni nodi problematici, evitando le contrapposizioni indebite fra l'una e l'altra materia, fra l'uno/a e l'altro/a studioso/a. Capita infatti sovente di studiare il medesimo evento o fenomeno. Nessuno è legittimato all'esclusiva su di esso.

La dialettica analitica e critica allo stesso tempo è nondimeno auspicabile. In effetti si è visto che tra gli autori citati ci sono discordanze, punti di vista diversificati, con critiche più o meno dirette.

Tutto ciò non può lasciare perplessi perché da sempre in materia religiosa si è riscontrato un variegato caleidoscopio di posizioni, osservazioni ed approcci critici. Ma ci sono poi state anche rivisitazioni, si sono avuti ripensamenti, magari anche grazie a critiche altrui motivate e ben argomentate.

Vi è però un punto sul quale le scienze umane (e sociali) paiono concordare: difficilmente si sarà una scomparsa della religiosità, almeno a breve termine e sempre in attesa di dati corroboranti le previsioni. Si riconosce indubbiamente l'azione di un forte processo di secolarizzazione ma non è detto che vi sia una sua prevalenza ampia e diffusa.

Riferimenti bibliografici

- Azria, R., Hervieu-Léger, D. (sous la direction de), *Dictionnaire des faits religieux*, Presses Universitaires de France, Paris 2010.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., Tipton, S. M. [1970], *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, trad. it. Armando, Roma 1996.
- Berger, P. L. [1969], *Il brusio degli angeli*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1970.
- Bergson, H. [1932], *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. Comunità, Milano 1950.
- De Martino, E. (1960), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- Durkheim, É. [1912], *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, trad. it. Newton Compton Italiana, Roma 1973.
- Eliade, M. [1963], *Mito e realtà*, trad. it. Borla, Roma 1985.
- Eliade, M. [1948], *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. Boringhieri, Torino 1976.
- Fabris, A. (1996), *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari.
- Feuerbach, L. A. [1841], *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1960.
- Fustel de Coulanges, N. D. (1864), *La cité antique*, Durand, Paris.
- Hegel, G. W. F. [1832], *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. it. Guida, Napoli 2003, vol. 1; 2009, vol. 2, *La religione determinata*; 2011, vol. 3.
- Hösle, V. (2006), *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2006.
- Hume, D. [1779], *Dialoghi sulla religione naturale*, trad. it. Laterza, Bari 1983.
- James, W. [1902], *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura*, trad. it. Bocca, Milano 1945; *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Studio sulla natura umana*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2009, II ed.
- Kearney, R. [2009], *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio*, trad. it. Fazi, Roma 2012.
- Le Bras, G. [1955-1956], *Studi di sociologia religiosa*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1969.
- Luckmann, T. [1967], *La religione invisibile*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1969.
- Malinowski, B. [1944], *Teoria scientifica della cultura e altri saggi*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1962.
- Milanesi, G., Aletti, M., *Psicologia della religione*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1973.
- Nietzsche, F. [1886], *Al di là del bene e del male*, trad. it. Bocca, Roma-Milano 1954.
- Radcliffe-Brown, A. R. [1952], *Struttura e funzione nella società primitiva*, trad. it. Jaca Book, Milano 1968.
- Scabini, P. a cura di (1989), *Scienze umane e scienze religiose. Programmazione e prospettive nell'Istituto di scienze religiose*, Edizioni Dehoniane, Roma.
- Simmel, G. [1906, 1912], *Saggi di sociologia della religione*, trad. it. Borla, Roma 1992.
- Smith, W. Robertson (1889), *Lectures on the Religion of the Semites*, London.
- Tawney, R. H. [1926], *La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1967.

Weber, M. [1904-1905], *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad.it. Sansoni, Firenze 1965.

Weber, M. [1922], *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. Einaudi Edizioni, Torino 2003.