

## I termini della questione religiosa odierna

Carmelo Dotolo \*

### ► SOMMARIO

La presenza della religione e la ricerca di spiritualità nello scenario contemporaneo indicano un'esigenza importante che abita i processi socio-culturali. Si tratta di un bisogno e invocazione di senso che alimenti la qualità della vita e dia significato alla storia personale e collettiva. Al di là di alcuni pregiudizi sulla capacità che la religione ha di umanizzare il mondo, appare importante sottolineare alcuni indicatori che tratteggiano la parabola della domanda religiosa e della questione di Dio, anche in relazione a un umanesimo della pace e della fraternità. In particolare, ci sembrano significative tali dimensioni: a) un'esperienza che si articola attorno al bisogno/istanza del sacro; b) una lettura della pertinenza della religione alla costruzione della realtà socio-culturale; c) la forma cristiana della religione.

### ► PAROLE CHIAVE

Domanda di Dio; Religione; Sacro; Senso; Umanesimo.

**\*Carmelo Dotolo:** è professore Ordinario di Teologia delle religioni nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma.

Una delle questioni che attraversano la contemporaneità è la necessità di pensare il futuro in modo diverso e nuovo. All'interno di una crisi antropologica e di una regressione etico-sociale, il tentativo di ripensare l'umano e il mondo diventa sempre più urgente pur nel tormentato itinerario di umanizzazione della modernità. L'«innominabile attuale», come annota Roberto Calasso, sembra faticare a individuare un senso alla complessità del reale e alle contraddizioni che la storia pone alla ricerca di felicità e al ben-essere individuale e collettivo. Soprattutto se, nella proposta di un umanesimo all'altezza dei tempi, ancora una volta si evita di avvalersi del contributo critico-costruttivo dell'esperienza religiosa e, in particolare, della proposta cristiana.

L'ipotesi sottesa alla presente riflessione sta nel ripensare l'orizzonte di senso della religione e la sua ricaduta sui percorsi antropogenetici, la cui presenza nello scenario culturale sperimenta un'oscillazione valutativa sul suo contributo ai processi socio-culturali. Se il ritorno della religione assume un valore che non è solo compensativo di un *deficit* di senso, ma espressione di una progettualità che investe le donne e gli uomini nelle loro relazioni essenziali, sarebbe oltremodo illusorio pensare di dare forma alla convivialità interculturale e alla qualità del vivere assieme senza confrontarsi con l'orizzonte antropologico ed etico che la religione prospetta nella sua dimensione di promozione della vita e della pace nell'ottica del sacro, del trascendente e di Dio.<sup>1</sup> Si tratta, in altri termini, di rimatemizzare l'orizzonte cognitivo e socio-culturale della religione, superando quella logica di privatizzazione che sembra essere la condizione per accettare la sua presenza nei percorsi socio-culturali contemporanei. In ciò, il cristianesimo può suggerire itinerari etici e socio-culturali in grado di provocare un ri-pensamento dello stare al mondo.

## 1. Il ritorno della religione e il ritrovamento del Sé

Seppur in modo non preventivato da alcune letture socio-culturali, il ritorno della religione (e delle religioni) nello spazio pubblico sposta l'orizzonte interpretativo circa il valore che sembra rappresentare per la società contemporanea, soprattutto in relazione alla condizione umana e al senso della storia. I processi di secolarizzazione<sup>2</sup> e il programma decostruttivo di un ateismo naturalistico<sup>3</sup> hanno fatto emergere sempre più una certa lateralità, se non marginalità,

<sup>1</sup> Dà a pensare quanto annota R. CALASSO, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano 2017, 56: «Divino e sacro: che cosa accade se qualcuno che non è incline a professare una qualsiasi religione riconosce quelle due parole e ne ha esperienza, non meno intensa di quella di un fedele? Dovrà ammettere che quelle due parole indicano qualcosa che sussiste in sé, ancor prima e al di fuori di ogni culto. E già questo invita a squarciare l'involucro protettivo e soffocante costituito dalla superstizione della società».

<sup>2</sup> Cf. C. DOTOLO, *Dio, sorpresa per la storia. Per una teologia post-secolare*, Queriniana, Brescia 2020, 23-60.

<sup>3</sup> In presenza di una letteratura ampia e articolata, si vedano: A. AGUTI, *La critica naturalistica alla religione in R. Dawkins e D. Dennet*, in L. GRION (Ed.), *La differenza umana. Riduzionismo e*

della religione nell'organizzazione socio-culturale dell'esistenza. Pur tuttavia, la stessa cultura sta sperimentando il bisogno di un riequilibrio del sistema che, nel connettere le esperienze vitali, non riesce più a fare a meno dell'indicatore-religione, della sua capacità di riattivare energie di senso decisive non solo per la qualità dell'esistenza, ma anche per una riscrittura etica del vivere assieme nei suoi risvolti sociali e politici. Anche la ricerca di *spiritualità* lascia intendere come il bisogno di credere non è estinguibile, e che la tensione religiosa dell'esistenza, soprattutto se orientata a proporsi con un preciso contenuto teoretico ed etico, non riesce a tacitarsi entro una negazione assoluta del bisogno di trascendente. Persino spiritualità non legate a una precisa religione attestano tale istanza.<sup>4</sup>

In un contesto come questo, non è affatto peregrina l'idea di un'*alternative religion* che articoli la propria proposta sul valore euristico e antropologico delle religioni orientali. Ciò non è dovuto soltanto a una semplice moda postmoderna di una religiosità diversa, magari più aderente agli usi della vita e modulata sulle esigenze di una individualizzazione delle pratiche di *wellness* psico-sociale, bensì a una cresciuta consapevolezza antropologica: la *reinvenzione costante del concetto del Sé nella sua relazione con l'Assoluto*, cui la tradizione del pensiero orientale sembra offrire orizzonti ermeneutici più congrui e convincenti. In altri termini, l'incontro con i sistemi religiosi e filosofici dell'induismo, del buddhismo, del pensiero cinese, giapponese,<sup>5</sup> offrirebbe piste di ricerca funzionali all'elaborazione culturale del senso e alla costruzione della propria identità entro un quadro plurale cui contribuiscono diverse tradizioni spirituali.

L'effetto più macroscopico è la rimessa in gioco dello specifico della religione, non tanto sotto l'aspetto dei contenuti che, per lo più, sono ritenuti ostacolo ai processi trasformativi, quanto sulle sue *potenzialità creative* rispetto al mondo della vita, alla ricchezza valoriale, alla dimensione simbolica della realtà. Ciò ha prodotto per efflorescenza l'apertura a una varietà di forme religiose e spirituali, operando una sorta di "catarsi religiosa" che ha allargato il cono di significato del religioso, mostrandolo nei suoi aspetti più attenti a una *efficacia esistenziale* e a una *plasticità psicologica*. L'attenzione, ad esempio, all'importanza della *meditazione* e delle sue tecniche lascia trapelare l'esigenza di un diverso ruolo attribuibile alla religione, chiamata a venire incontro a un bisogno che l'attuale congiuntura culturale ed esistenziale sta palesando nella cura dell'interiorità, dell'affettività e della importanza delle emozioni. La meditazione, assieme alla concentrazione e contemplazione quali dimensioni della stabilità pratica della mente, dispiega il suo valore perché indica un sentiero verso la libertà,<sup>6</sup> per

---

*antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, 55-99; W. EGGINTON, *In Defense of Religious Moderation*, Columbia University Press, New York 2011, 1-17; E. LECALDANO, *Senza Dio. Storie di atei e ateismo*, il Mulino, Bologna 2015.

<sup>4</sup> Cf. D. DEMETRIO, *Spiritualità metropolitana. Guida per i non credenti*, Mimesis, Milano 2025.

<sup>5</sup> È importante precisare come il riferimento ai sistemi religiosi e filosofici dell'induismo, del buddhismo, del pensiero cinese, giapponese, va assunto secondo una prospettiva di orientamento euristico di massima, il cui punto discriminante è il movimento della trasformazione e della consapevolezza. È a questa intenzionalità che s'intreccia il discorso religioso inteso come pratica di un sistema di vita entro cui prende forma l'interesse delle spiritualità contemporanee.

<sup>6</sup> Cf. G. KRAMER, *Mindfulness relazionale. Insight Dialogue, meditazione e libertà*, RCS Media-Group, Milano 2019.

la quale il percorso di maturazione è strettamente legato alla coltivazione della mente. Non risulta, pertanto, inaspettata la particolare attenzione alla simbolica religiosa dell'Oriente.<sup>7</sup> È come se l'incontro con l'Oriente abbia riattivato una certa nostalgia delle origini quale grembo archetipico dal quale far nascere risposte diverse e più spendibili all'enigma della condizione umana. Di là di qualsivoglia pregiudiziale, la ricerca di una spiritualità che incida sulla pertinenza o meno della religione nella lotta per il significato, appare uno dei segni dei tempi da interpretare, come attesta anche la *online religion*.

Ma ciò che appare più pregnante dell'immaginario religioso contemporaneo, è che ripresenta la questione e la domanda su Dio e/o sul divino come cifra simbolica che sottrae il reale da una prospettiva chiusa, anche se sfuma sullo sfondo di una risposta aperta, incerta, fluida,<sup>8</sup> sensibile alla relazione che l'esistenza dell'uomo, la natura e la storia hanno o possono avere con quanto Dio e/o il divino rappresentano. Tale interrogativo, però, sa di dover fare i conti con lo scacco e l'inadeguatezza, poiché Dio non coincide quasi mai con le nostre idee e rappresentazioni. Le assume, perché possano essere rielaborate in una continua riflessione che l'esperienza religiosa richiede nell'investimento del suo capitale simbolico dentro la cultura e la società. Tuttavia, ciò che emerge dalla fatica di tale ricerca e spesso dall'insuccesso delle risposte, è che Dio resta una *domanda aperta* al nostro pensare e vivere, che sorge nel mezzo della vita che aspira alla fioritura del bene e della libertà.

## 2. L'incertezza post-moderna nella definizione di religione

Al tempo stesso, permane l'incertezza della comprensione del *proprium* della religione e della sua valenza antropogenetica, a tal punto che si profila un paradosso, fino ai limiti dell'aporia: quello di una difficoltà di "definire" cos'è la religione, come attestano i *religious studies*, per i quali se la religione va studiata in funzione dei vari aspetti della realtà umana, risulterà difficile coglierne la specificità e, quindi, il valore maieutico per la lettura della realtà e della storia. Si tratta, come è noto, di una *querelle* non nuova, indicativa di quella complessità che attiene alla sfera del religioso e che, nondimeno, esige un costante ripensamento interdisciplinare. Questione, si badi bene, che non è indifferente alla comprensione della religione e della sua configurazione teoretica ed etica, per il fatto

---

<sup>7</sup> Il rivolgersi alla simbolica filosofica e religiosa dell'Oriente non è affatto una novità, come già annotava Tagore nel 1904, evidenziando, in relazione all'India, come il fascino della ricerca dell'unità nella molteplicità, costituisca un potente stimolatore dell'immaginario (R. TAGORE, *La civiltà occidentale e l'India*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, 23-40). La recente ripresa, suscitata dai processi di globalizzazione, è indicatrice di una critica al paradigma eurocentrico abitata da dicotomie gerarchiche che comprimevano la visione della vita e del mondo entro un aut/aut rigido (razionalità-irrazionalità; spirito-materia; libertà-dispotismo; sacro-profano, etc.). In tal senso, si tratta di un vero "punto di svolta" nella riappropriazione del religioso entro una prospettiva olistica e sistemica che coniughi vita, salute, ambiente. Cf. F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, Feltrinelli, Milano 2000, 221-253.

<sup>8</sup> Scrive H. JONAS, *La domanda senza risposta. Alcune riflessioni su scienza, ateismo e la nozione di Dio*, Il melangolo, Genova 2001, 73: «Questa re-introduzione della nozione Dio - non come un'ipotesi, ma come una domanda senza risposta - a causa del recupero del mistero non garantisce il recupero di una risposta al mistero. Essa lascia semplicemente aperta la questione».

stesso che attiene alla costruzione dell'identità e della realtà socio-culturale.<sup>9</sup> Intendere la religione secondo un registro individualistico o secondo un modello aperto alle esigenze del bene comune, incide sul significato stesso che l'esperienza religiosa può avere in vista di un'umanizzazione coerente con la logica della fraternità, della responsabilità sociale ed ecologica, della ricerca di politiche attente all'affermazione della dignità dell'uomo e dei suoi diritti-doveri. In buona sostanza, non è indifferente delineare cos'è la religione, pur sapendo della complessità teoretica della categoria.

Può essere esemplificativo quanto scrive Giovanni Filoramo che, nell'*Introduzione* che apre un recente *Manuale di Scienze della religione*, si interroga su quale approccio sia più adeguato allo studio della religione la cui realtà camaleontica impone di chiedersi come si costruisce il concetto di religione. Tale corretta impostazione che convoca problemi teorici e metodologici, indica come sia delicato l'avvicinamento all'oggetto "religione" e come sia opportuno mettere in campo un conflitto interpretativo sulla sua singolare forma di esperienza storica, esistenziale, culturale, etica. Da qui l'interrogativo circa una possibile via d'uscita dall'*impasse* che i saperi vivono nell'approcciare la religione: «Tornare a studiare la materialità della religione che altro è se non un ritorno a un concreto studio storico della realtà religiosa nella sua complessità di corpo e mente, di pratica, di sensazioni, affetti, immagini e altro ancora?». <sup>10</sup> Se tale approccio è cogente, lo è ancor di più se in tale "materialità" si rintraccia quella *incrinatura di significato* che, sporgendo simbolicamente, sostanzia l'esperienza religiosa quale ermeneutica del mondo e dell'umano. Infatti, se si confronta con un approccio di tipo antropologico-culturale, emerge come la stessa materialità della religione evoca, lascia trasparire un *di più* che non può essere rubricato entro una lettura semplicemente fenomenica. Ad esempio, Ugo Fabietti, mentre sottolinea nel materiale della religione una correlazione tra *piano simbolico* e *azione rituale*, annota che in tale nesso si veicolano relazioni, credenze, fino a una produzione del sacro. Ma, ciò che può qualificare la natura insondabile della religione è il termine trascendente che «tende a ricondurre alla possibilità, del tutto umana, di percepire uno spazio straordinario a partire dalla nostra esperienza "nel mondo" [...] Gli esseri umani vivono grazie a un continuo rimando tra il piano dell'ordinario e quello del trascendente, che non coincide peraltro col "religioso"». <sup>11</sup>

Orbene, non è questa la sede per entrare nella complessità definitoria della religione e della sua pertinenza etico-antropologica, ma solo segnalare come, a fronte di una ripresa dell'esperienza religiosa nei circuiti del quotidiano, resiste un atteggiamento che tende a riproporre quella «detrascendentalizzazione del

<sup>9</sup> P. GISEL, *Che cosa è una religione?*, Queriniana, Brescia 2011, 114-115, scrive: «La religione risponde, innanzitutto, della propensione e della necessità che l'uomo ha di *simbolizzare* il proprio rapporto con il mondo, con gli altri, con sé stesso. Simbolizzare, perché al cuore di questi rapporti si gioca ciò che supera l'essere umano, ciò che egli non può semplicemente ricondurre a sé stesso, alla sua maestria, al suo sapere, ai suoi poteri».

<sup>10</sup> G. FILORAMO, *Introduzione allo studio scientifico della religione*, in G. FILORAMO - M.C. GIORDA - N. SPINETO (Eds.), *Nuovo manuale di Scienze della religione*, Morcelliana, Brescia 2025, 13-31: 30.

<sup>11</sup> U. FABIETTI, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 281-282.

fenomeno religioso»<sup>12</sup> proprio della modernità. L'idea che la religione sia assoluta irrealtà dell'uomo che persegue una illusoria autorealizzazione in un trascendente immaginario e vacuo, attesta quel pregiudizio che non coglie nella religione una prospettiva, sovente critica, per la ricerca di autonomia dell'umano<sup>13</sup> che, di contro, produce forme di dipendenza non meno alienanti.

Ciò evidenzia, ancora una volta, l'enigmaticità dell'oggetto "religione", sebbene la stessa non deponga a favore di una lettura che ne depotenzi la dimensione cognitiva ed etica. Pertanto, la segnalazione teoretica sulla opportunità di un ripensamento dello specifico della religione è direttamente proporzionale all'esigenza ermeneutica di qualificare e valutare quegli indicatori religiosi che abitano la contemporaneità. Indicatori che, pur nell'ambiguità delle loro forme, rinviano a quel bisogno di credere che la religione e le religioni articolano in percorsi di qualificazione della vita e di crescita di consapevolezza del significato dello stare al mondo. In tal senso, è condivisibile quanto annota Gerd Theissen circa la specificità della religione:

Essa consiste nella sua dimensione spirituale, cioè in una relazione con una dimensione della realtà da definire quanto al suo contenuto. La religione svolge le funzioni summenzionate, ma le svolge attraverso una relazione con una dimensione della realtà, che sta al di là del mondo della nostra vita quotidiana. È cosa sensata riservare il termine spirituale a queste relazioni con la trascendenza. Allora nella religione possiamo distinguere meglio il suo lato etico, sociale, e istituzionale da questo aspetto specificamente spirituale, che solo fa di tutte le funzioni e di tutti i fattori religiosi qualcosa di religioso.<sup>14</sup>

A partire da tali considerazioni, si possono individuare alcune piste di ricerca per mettere a fuoco le attese che trapelano dal ritorno della religione nella scena contemporanea. In particolare ci sembrano significative tali dimensioni: a) un'esperienza che si articola attorno al bisogno/istanza del sacro; b) una lettura della pertinenza della religione alla costruzione della realtà socio-culturale; c) la forma cristiana della religione.

### 3. Il bisogno/istanza del sacro

La ricerca del sacro emerge sempre più come traccia di un desiderio antropologico che allude a qualcosa di più sostanziale e profondo nella lettura della condizione umana, in quanto capace di sostenere la ricerca d'identità da parte

<sup>12</sup> Y. LEDURE, *Trascendenze. Saggio su Dio e il corpo*, EDB, Bologna 1991, 30.

<sup>13</sup> F. CRESPI, *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Donzelli. Roma 1997, 10 e 16: «Il ritorno alla religione può esser visto come un fenomeno ricorrente di utilizzazione della religione in funzione di esigenze di natura sociale che, di per sé, non dà alcuna specifica indicazione circa le nuove possibilità di esperienza religiosa [...]. Tali possibilità si aprono, infatti, solo quando la dimensione religiosa viene cercata al di fuori della logica di compensazione e di assicurazione che guida la ricerca di forme di identità e di appartenenza sociale, ossia quando [...] si assume il rischio di una interrogazione fondamentale sul senso dell'esistenza [...]. E la religiosità, in quanto esperienza personale, si apre a orizzonti di significato relativamente autonomi rispetto alla realtà sociale».

<sup>14</sup> G. THEISSEN, *Vissuti e comportamenti dei primi cristiani. Una psicologia del cristianesimo delle origini*, Queriniana, Brescia 2010, 45.

dell'uomo. Esso si modifica in relazione ai vissuti e alla loro elaborazione nelle diverse epoche storiche e nella edificazione del mondo, come attesta la singolare figura che il sacro ha nella contemporaneità. Detto in modo essenziale: il sacro sembrerebbe essere una condizione di possibilità per l'esistenza, laddove si avverte l'esigenza di *un punto di fuga* rispetto all'insopportabile pressione del reale, anche senza una chiara referenza religiosa.

Si è in presenza di una corrispondenza diversa tra profano/reale e sacro/possibile,<sup>15</sup> dove il sacro rappresenta la sorpresa, l'inaspettato. Questo presume che il sacro appartenga alla costituzione bio-linguistica della specie animale *Homo sapiens* e che non sia direttamente o strettamente legato all'esperienza religiosa, ma all'incontro con il mistero. Il mistero provoca il sentimento logico dell'angoscia, in ragione del fatto che la mente non modulare, propria dell'essere umano, non funziona secondo una biunivocità tra stimolo e risposta, ma secondo un'attribuzione di significato che investe qualitativamente l'oggetto.

La questione del sacro si pone sulla soglia di una possibilità d'esperienza di quanto non è reale, di un possibile logico che accompagna ogni scelta linguistica nel determinare la cosa o l'oggetto. In una parola: il sacro permette di non omogeneizzare la realtà, di introdurre cesure che escano dal gioco, spesso disperato, dello scambio e del consumo, lasciando intravedere una certa coincidenza tra estetico ed etico. Ma, ancor di più, il sacro mette in crisi il dominio del *logos* e della ragione in quanto li richiama alla consapevolezza dei propri limiti e possibilità. Nella sua vicinanza all'esperienza religiosa, il sacro interpreta alcune esigenze e questioni che non sono facilmente evitabili, a meno di una banalizzazione del mistero che innerva la realtà. Tali questioni esprimono la convinzione che «esista un mondo di sensi e valori non coincidenti con il mondo materiale-immediato; la credenza in un insieme di principi derivanti non da vissuti istintuali ma da elaborazioni simboliche; il bisogno di vivere una vita riferita a norme e fini in qualche modo oggettivati rispetto alla soggettività dell'individuo; infine (almeno talvolta) il bisogno di porsi interrogativi sulle origini prime e i fini ultimi dell'esistenza che conduciamo».<sup>16</sup>

#### 4. Religione e costruzione socio-culturale

È opportuno precisare che per comprendere la condizione umana è importante il legame tra cultura, società, religione. La cultura è il *filtro sociale del reale*, con il quale il soggetto in relazione orienta e organizza la propria esperienza del mondo, rimodulando la sua eredità biologica in risposta, per altro variabile, alla complessità della condizione umana e della sua precarietà. Ed è per questo motivo che i modelli di comportamento diventano normativi, laddove esprimono una scelta dell'individuo e del gruppo in grado di adattarsi e rapportarsi alle pressioni degli ambienti di vita, soprattutto in mancanza di un riferimento costante.

<sup>15</sup> Cf., ad esempio, F. CIMATTI, *Il possibile e il reale. Il sacro dopo la morte di Dio*, Codice, Torino 2009; S. TOMELIERI – M. DONI (Edd.), *Sociologia del sacro. Emozioni, credenze, miti e liturgie nelle scienze umane*, Morcelliana, Brescia 2009.

<sup>16</sup> S. MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale e passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano 1996, 235.

Può essere utile, pertanto, partire dalla prospettiva antropologica che ci consegna Clifford Geertz, quando suggerisce di considerare la religione un sistema di simboli che orientano e aiutano a formulare concetti di ordine generale per l'esistenza. Ciò che è decisivo è che tale sistema esprime in modo pregnante la qualità della vita e la sua finalità, la visione del mondo, l'immagine della realtà e del suo valore che ogni popolo ha. Per questo, è necessario saper decifrare il significato di tale sistema e coglierne l'effetto che ha nei processi culturali, sociali, psicologici. Non esprime, la religione, la possibilità di aprirsi alla meraviglia di un mistero che orienta le scelte della vita e offre chiavi di lettura dinanzi all'incertezza del reale? Non lascia intravedere un diverso paradigma etico e antropologico che può aiutare a delineare il senso della storia? Non sollecita quel desiderio di felicità e salvezza che libera l'esistenza da strettoie affettive, relazionali, valoriali? Non porta con sé un potenziale trasformativo dell'identità umana avviandola nei sentieri della fraternità, dell'amore solidale, dell'accoglienza del diverso, della pace? Il contributo che la religione può dare alla costruzione della realtà e del mondo è quello di venire incontro alla domanda di speranza costruttiva che abiliti ogni donna e uomo a essere protagonisti del cambiamento.

A questa lettura, si può affiancare quella di Peter L. Berger il quale evidenzia come il ruolo che la religione ha nella costruzione della società è decisivo, soprattutto perché rappresenta una "rottura" dell'ordine e della *routine* quotidiana. Ma è una *rottura feconda*, perché conserva intatta la capacità di produrre e donare un senso e ordine significativo alle cose della vita. In tale prospettiva la religione ha sempre un *carattere liminale*, l'essere *soglia* di un qualcosa che è al di là della nostra vita e del mondo che, però, ci riguarda mettendo in movimento la ricerca del nostro ben-essere e felicità. In ciò, la religione nella sua struttura di mito-rito-ethos risponde ad alcuni bisogni antropologici: a) bisogno di attestare il valore di sé stessi, di essere permeati da un significato che ci guida nella lotta per il quotidiano; b) affermazione di un orizzonte orientativo di fronte al negativo dell'esistenza; c) esigenza di una "comunione" che esprime ritualmente il nostro essere sociali e, quindi, l'impegno verso comportamenti e scelte che riguardano il vivere assieme; d) indicazione di un *ethos* che ci rende capaci di controllare e regolare emozioni, impulsi, affetti (soprattutto nel controllo dell'aggressività e sessualità). Nella consapevolezza che nessuno è perfetto e nell'accettazione del limite e della fragilità che ci caratterizzano.

Se, dunque, la cultura intende valere come sistema progettuale di vita, la religione in essa suggerisce un *incremento qualitativo* di vita almeno a un duplice livello: a) introduce un Senso differente nell'affermare la realtà, dotandola di un *perché* e purificando l'ambiguità dell'esistenza; b) indica la *salvezza* come risposta al non-senso, come possibilità di vincere la pressione del male nel cuore stesso della realtà. Le religioni veicolano e garantiscono questo senso/salvezza per la vita dell'uomo.<sup>17</sup> E lo fanno indicando che tale incremento non dipende dal caso o dalla necessità, ma dalla corrispondenza a un Senso trascendente. Questa corrispondenza provoca una crisi sia cognitiva, sia pratica, perché incide nel tessuto

<sup>17</sup> Si legge in A. RIZZI, *Il sacro e il senso. Lineamenti di filosofia della religione*, Elledici, Leumann (TO) 1995, 21: «La religione è l'affermazione che la realtà non è puramente casuale, non è assurda, ma dotata di un "perché" che ne giustifica l'esistenza».

della vita, suscitando non solo disorientamenti, fallimenti, incertezze, ma anche possibilità di riscrivere la propria biografia personale e sociale. In altre parole, la religione riorganizza il vissuto, pur urtando spesso con la resistenza della realtà, dando forma storica e culturale a quell'*apriori umano* che è il *sentimento dell'Assoluto* che, come sosteneva Friedrich Schleiermacher, nella sua intenzionalità incalza la ragione per interpretare l'esperienza religiosa come segno di qualcos'altro, veicolo di un significato che solo Dio può donare. L'esperienza religiosa consiste, dunque, nel "lasciarsi muovere" dal trascendente, dall'incondizionato, da Dio, assumendone responsabilmente l'intenzione per un diverso modo di abitare il mondo.

### 5. La forma "cristiana" della religione

Infine, mi sembra sia importante accennare alla proposta cristiana nella sua qualità, nella convinzione che essa offra un'ermeneutica del religioso in grado di leggere la complessità della vita entro un progetto storico di umanizzazione che trova la sua motivazione nell'evento della *kenosis*. In particolare, il cristianesimo si presenta: 1) come religione caratterizzata dalla libertà dell'incontro e del dialogo; 2) quale cambiamento dell'esperienza religiosa e una sua *funzione etica* in rapporto alla progettazione del mondo e della storia; 3) quale dichiarazione dell'autonomia e della responsabilità dell'uomo che, secondo il *progetto della creazione*, è chiamato ad assumersi il peso delle sue scelte; 4) esso suggerisce un'immagine di Dio che non si modula più per una distanza misteriosa o per un'alterità indifferente, ma si esprime nel suo prendersi cura della vita; in una relazione non interventista, bensì *maieutica*; come Colui che condivide la passione per la *liberazione* nella lotta all'ingiustizia, alla violenza, al male; 5) l'ermeneutica teologica del cristianesimo offre un'interpretazione "critico-prophetica" del Vangelo e della potenzialità liberante della promessa biblica, là dove nello spazio pubblico comunica l'istanza di una giustizia universale, di una uguaglianza fondamentale, di una fraternità quali premesse per una cultura della pace.

### 6. Breve conclusione

Non c'è dubbio che nell'attuale disagio culturale che avvolge la stessa possibilità di pensare l'umano e il senso della storia, leggere le potenzialità rigenerative della religione (e del cristianesimo) non comporta solo una presa di distanza critica dall'incanto postmoderno di una umanizzazione libera da "contorni" religiosi e spirituali, ma implica ri-tematizzare il contributo dell'esperienza religiosa nella riscrittura dell'identità e nella leggibilità del mondo. Se la religione rappresenta un paradigma per la condizione umana, per l'etica, per la vita socio-politica, è perché nel riferimento alla trascendenza e a Dio invita a sospendere pregiudizi circa le domande fondamentali del vivere e del morire, della giustizia e della pace, della felicità e della sofferenza. Nelle sue possibili risposte si cela quel *di più di senso* che permette di sperimentare il valore della libertà e la possibilità di costruire una cultura attenta al bene comune.

La religione sa che deve rischiare la trasfigurazione dell'umano,<sup>18</sup> riattivando l'etica del riconoscimento interculturale e del dialogo che lotta contro soluzioni ovvie e scontate. Allora, all'interrogativo del perché la religione è tornata sul palcoscenico mondiale è possibile rispondere in diversi modi. Un dato, però, sembra essere decisivo: è che essa offre un punto di vista diverso sulle logiche della storia: «La religione – scrive Jonathan Sacks – parla della dignità della persona e della forza dello spirito umano. Ci dice che siamo più di (o altro rispetto a) ciò che guadagniamo o ciò che acquistiamo. Nell'economia mondiale, con i suoi rapidi spostamenti, vi sono vincitori e perdenti. La vita diviene una lotta darwiniana senza quartiere per la sopravvivenza. La religione ci ricorda che vi sono altre fonti di valore per le persone. [...] Ma soprattutto nessun altro sistema fa ciò che la religione ha sempre fatto, ovvero offrire una spiegazione di chi e perché siamo, del nostro posto nell'universo, del significato degli eventi che si susseguono intorno a noi».<sup>19</sup>

### The terms of Religious Question Today

#### ► ABSTRACT

The presence of religion and the search for spirituality in the contemporary milieu point to a significant need that permeates socio-cultural processes. It is a need and a cry for meaning that nourishes the quality of life and gives meaning to personal and collective history. Beyond some prejudices about religion's ability to humanize the world, it seems important to highlight several indicators that outline the trajectory of religious inquiry and the question of God, also in relation to a humanism of peace and fraternity. In particular, the following dimensions seem significant: a) an experience articulated around the need/instance of the sacred; b) an understanding of the relevance of religion to the construction of socio-cultural reality; c) the Christian form of religion.

#### ► KEYWORDS

Humanism; Meaning; Question of God; Religion; Sacred.

✉ c.dotolo@urbaniana.edu

<sup>18</sup> Cf. C. DOTOLO, *L'utopia cristiana dell'umano. Idee per un umanesimo differente*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2022.

<sup>19</sup> J. SACKS, *La dignità della differenza. Come evitare lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2004, 51-52.