



Issue n° 23 / First semester 2018

**La crisi religiosa in Europa.
Uno sguardo dalla prospettiva
dell'esperienza culturale e religiosa in America Latina***
*The religious crisis in Europe.
One glance from the point of view of cultural and religious
experience in Latin America*

RAÚL FORNET-BETANCOURT**

Riassunto

La crisi della religione in Europa non trova una spiegazione compiuta, se ci fermiamo al solo aspetto sociologico del fenomeno. Accanto all'analisi sociologica, dobbiamo considerare il lato antropologico del fenomeno. Anzi, il saggio che qui si propone dimostra che il *mutamento antropologico* dell'uomo è causa sia della crisi della religione che del ritorno della religione. Un ritorno che documenta il passaggio auto-coscienziale da una realtà positivizzata a una realtà trascendentalizzata in cui l'uomo recupera la sua dimensione affettiva e il cuore.

Parole chiave: mutamento antropologico, teologia della liberazione, sociologia della religione, dialogo inter-religioso.

Abstract

The crisis of religion in Europe is not explained, if we limit ourselves to the only sociological aspect of the phenomenon. Beyond the sociological analysis, we must consider the anthropological dimension of the phenomenon. In effect, the essay proposed here demonstrates that *anthropological mutation* in man is the cause of both the crisis of religion and the return of religion. A return that documents the self-conscious passage from a positivized reality to a transcendalized reality in which man reacquires his affective dimension and his heart.

Keywords: anthropological mutation, theology of liberation, sociology of religion, inter-religious dialogue.

* Conferenza tenuta il 26 febbraio 2018 nell'ambito del Ciclo di lezioni "Religioni e società contemporanee", organizzato dalla Fondazione per la Cultura - Genova Palazzo Ducale, in collaborazione col Centro Studi Antonio Balletto.

Una prima bozza di traduzione del testo dallo spagnolo è di Virginia Zanette. Il testo è stato completamente riscritto e modificato, per questa pubblicazione in Topologik, da Francesca Caputo.

** Ph. D. in Philosophy, Professor für Philosophie an der Universität Bremen und Honorarprofessor für Philosophie der RWTH Aachen.

1. Osservazioni preliminari

Nel testo in cui si annuncia questo ciclo di conferenze su “Religioni e società contemporanee”, al quale sono stato invitato gentilmente a partecipare, è possibile leggere:

“Il ciclo si propone di contribuire a chiarire la tipologia di spazio occupata dalle diverse religioni nelle società di oggi. In un recente passato si riteneva che i processi di razionalizzazione caratteristici della modernità, portassero inevitabilmente, anche attraverso percorsi diversificati, a una generale secolarizzazione e, quindi, a una progressiva scomparsa della religiosità e, soprattutto, della sua rilevanza pubblica.

Oggi sperimentiamo una persistente attualità delle tradizioni religiose in ogni ambito della vita sociale in tutto il mondo. Il ciclo mira a esplorare tale attualità nelle diverse situazioni dell'Italia, dell'area mediterranea, della Russia, dell'Asia e delle Americhe. In queste società che valore ha l'esperienza del sacro ovvero l'appartenenza religiosa nella vita privata e nella sfera pubblica? Quanto orienta le scelte e i giudizi delle persone nei loro comportamenti quotidiani, nelle famiglie, nei rapporti tra conoscenti, dinanzi alla gioia della nascita o al dolore della malattia e della morte? Quanto condiziona la politica e le sue più importanti decisioni e quanto incide sulle leggi, i tribunali, l'opinione pubblica, specialmente in merito ai grandi temi della giustizia, della scuola, della libertà, della vita, del rapporto tra i sessi?”.

Se ne ho ben capito l'intenzione, questo testo mostra chiaramente come gli organizzatori di detto ciclo di conferenze si rendono conto del fatto che nelle attuali società di tutto il mondo è possibile constatare, già da diversi decenni, un cambiamento rilevante per quanto concerne il loro rapporto con il fenomeno religioso; un cambiamento che, riassumendo, consisterebbe nel nuovo fenomeno tuttora in corso, dove in dette società si lascia indietro il paradigma della secolarizzazione come processo incontenibile che comporterebbe prima o poi la morte delle religioni per essere ridefinito da un nuovo paradigma “postsecolare”: società aperte alle riserve sensate delle tradizioni religiose¹ e, quindi, anche ricettive di “persistente attualità” delle tradizioni, alla cui esplorazione vuole giustamente contribuire questo ciclo di conferenze.

Mi sono permesso di iniziare ricordando e rilevando l'intenzione generale del ciclo in cui ha luogo la mia conferenza oggi, perché, sebbene sia stata annunciata con il titolo “La crisi della religione in Europa”, voglio contribuire con la stessa – seguendo l'intenzione del ciclo – all'esplorazione della “persistente attualità” delle tradizioni religiose nelle società del mondo di oggi.

Per questo motivo il titolo della mia conferenza non deve essere malinteso. Sicuramente parlerò della crisi della religione in Europa e concretamente della crisi del cristianesimo; ma considerando che trattasi prima di tutto di una crisi di recettività o di sensibilità antropologica, dinanzi a una questione, a mio parere, fondamentale necessaria, non si può non riportarla alla memoria. E per questo “persiste” nel tempo,

¹ Vedere, per esempio, Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2005

soprattutto nella memoria che zittisce e accantona il tempo veloce dei calendari, vale a dire, il quesito se i nostri nomi saranno cancellati o no “dal libro della vita”². “Quesito di vita” al quale, come sappiamo, il cristianesimo risponde con una promessa di speranza.

La “persistente attualità” del cristianesimo, come di ogni religione, considerata esistenzialmente, risiede nel fatto di essere una tradizione e/o la memoria portatrice di un’ansia e di una speranza di vitale *importanza* per la vita umana o, meglio, per sapere come vivere. Detto semplicemente, mi riferisco all’ansia esistenziale del perché esistiamo; un domanda che “trasmette” la propria ansia in qualsiasi epoca dell’uomo e delle proprie configurazioni temporali; che “oltrepassa” l’attualità di ogni tempo presente, mettendo a confronto ogni attualità, detto tradizionalmente, con l’inquietante domanda per il senso ultimo della “laboriosità” in quanto epoca – che è la questione per la propria coscienza – giusto come epoca, del (vero) destino dell’essere umano.

Così potremmo dire che la “persistente attualità” delle tradizioni religiose consiste nel fatto che la memoria religiosa confronta ogni presente storico con ciò che manca³ alla propria attualità sia riguardo all’offerta di risposte di speranza sia riguardo alla necessità di significato ultimo dell’essere umano, “ripetendo” giustamente in ogni attualità la domanda che preoccupa l’uomo per cercare di capire se la sua vita è condannata a perire nel tempo in cui vive o se, piuttosto, è chiamata alla gloria della pienezza della vita.

In questa domanda inquietante, per dirla con Immanuel Kant, è la questione della speranza che può proteggere il cuore umano e che, cristianamente, apre l’esistenza umana alla sacra dimensione del “mysterium salutis”; in questo caso, come dicevo, si riassume in fondo la persistenza mantenuta viva nel tempo dalle tradizioni religiose che possono emergere come un’interpellanza “intempestiva” sempre presente. Ma questo irrompere delle religioni nel nostro presente indica, a sua volta, che l’uomo non vede la tradizione religiosa solo come qualcosa che riguarda l’interesse storico, bensì come qualcosa di più preciso che gli “ricorda” una necessità vitale.

E la domanda riguarda qui, ora, la questione se le società europee, concretamente le società europee moderne occidentali, con l’impulso, tra i tanti altri fattori, di spazi pubblici “neutrali” dinanzi alla religiosità, non hanno portato l’Europa a perdere l’anima, come sembrava constatare Jacques Delors nel suo noto e drammatico appello a “dare un’anima all’Europa”.

Partiamo, intanto, dal presupposto che sia valida l’ipotesi e come prima risposta il fatto che effettivamente l’Europa abbia perso l’anima negli spazi pubblici delle sue società e aggiungiamo, anzi, nel senso dell’argomentazione di questa conferenza, che questo processo abbia significato per l’uomo europeo occidentale, la perdita d’intensità della propria vita interiore e la perdita della sensibilità e recettività dinanzi alle tradizioni religiose che gli “ricordano” il fine ultimo dell’uomo come una esigenza vitale, come qualcosa che necessita di sapere per non sprecare la vita o, detto positivamente, per “vivere bene”. Ebbene, è alla luce di questa ipotesi che, come ho indicato prima, la crisi

² *Apocalipsis*, 3,5

³ Jürgen Habermas, “Ein Bewußtsein von dem, was fehlt”, in: Michael Reder und Josef Schmidt (Ed.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 2008, pp. 26-36.

del cristianesimo, oggi, può essere ritenuta una crisi in cui si riflette un cambiamento rispetto alla sensibilità e all'affettività dell'uomo europeo. Ciò significa, al contempo, che, se oggi, come riportato nel ciclo di queste conferenze, facciamo "l'esperienza di una persistente attualità delle tradizioni religiose", questo si deve anche al fatto che assistiamo ugualmente a un risorgimento dell'ansia spirituale nell'uomo europeo, quindi a un recupero della sua sensibilità e ricettività di fronte a quelle che, nel linguaggio della metafisica tradizionale, erano chiamate le questioni ultime.

Nella prospettiva della mia ipotesi la svolta verso un nuovo paradigma "postsecolare", nelle moderne società europee, significherebbe non solo una svolta verso una maggiore accettazione e stima dei valori religiosi nelle sfere pubbliche, ma anche, e forse fundamentalmente, una svolta verso una nuova antropologia, una svolta verso l' "homo interior", verso l' "homo viator", che corregge gli eccessi del protagonismo dell' "homo faber" moderno tutto rivolto alla produzione di un mondo che non va oltre l'esterno e il misurabile, un mondo ridotto al potere tecnico.

2. Elementi per un'interpretazione della crisi del cristianesimo nelle società dell'Europa occidentale d'oggi

Secondo quanto specificato nel sottotitolo della mia conferenza, l'interpretazione che voglio proporre di seguito riguarda una visione dalla prospettiva dell'America Latina. E chiariamo, subito, che l'America Latina è un'area culturale diversa dall'Europa, a prescindere dalla lunga, complessa e profonda storia che le unisce, sia per la lingua, la cultura, la religione, inclusa "la famiglia" (a causa delle ondate migratorie). Riguardo a questa "differenza latinoamericana", ritengo il mio punto di vista come un esempio concreto di un esercizio di interpretazione interculturale nel mondo di oggi.

Ma in che cosa consiste questa "differenza latinoamericana"?

Ovviamente una risposta accurata a questa domanda richiederebbe uno spazio e un tempo che vanno oltre i limiti di questa conferenza. Mi sia, però, almeno concessa una risposta sintetica, affinché sia possibile capire, nella sua differenza, giusto lo sfondo culturale di cui parlo rispetto a quanto è accaduto in Europa. Ritengo ciò tanto più necessario quanto più frequente è in Europa il ripetersi del pregiudizio, reso popolare dal filosofo tedesco Hegel, secondo il quale l'America, essendo specificatamente solo "natura", non aveva una vita spirituale propria e, di conseguenza, tutto ciò che poteva sorgere come espressione culturale non poteva essere che un' *eco* dell'Europa)⁴.

Ma la "differenza" tra America latina ed Europa non si risolve affatto nel senso che la prima è l'*eco* della seconda. Perché? Perché, e detto brevemente, in America latina confluiscono, parimenti, altri due mondi culturali e religiosi di matrice non europea: il

⁴ Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, tomo 12, Frankfurt/M. 1970, p. 114.

mondo delle culture e religioni indigene o amerindie, da una parte, e il mondo delle culture e religioni africane, dall'altra.

È noto che per le politiche del dominio coloniale europeo, vale altrettanto per le politiche nelle nuove repubbliche americane, il mondo amerindio e il mondo africano sono stati socialmente emarginati e oggi ancora soffrono le conseguenze di questa esclusione sociale.

Bisogna ricordare, però, quanto questa posizione di emarginazione sociale, politica ed economica sia direttamente opposta al significato degli universi amerindi e afroamericani nella configurazione dell'immaginario simbolico, etico, religioso e utopistico, che dà in realtà vita a quella originale sintesi interculturale che (forse con una espressione poco felice) suole essere denominata "meticcio culturale latinoamericano". Quindi, sono precisamente le tradizioni di questi universi culturali ad aver impresso maggiormente il loro segno su quanto viene sperimentato come "profondità" della cultura latinoamericana e sono altresì coloro che vivono in questa tradizione a tracciare lo sfondo per l'accoglienza e la trasformazione di quel che culturalmente viene dall'Europa.

In questa configurazione, la "differenza latinoamericana" rappresenta, essenzialmente, una cosmovisione particolare con una speciale sensibilità e affettività per la "magia" e la "meraviglia", come sempre accade nella realtà e come nel XX secolo scorso è stato documentato dalla letteratura latinoamericana le cui descrizioni portavano alla luce la realtà storica a partire dall'orizzonte del "realismo magico" o del "reale meraviglioso"⁵; concetti, questi ultimi, che sono una *contradictio in terminis*, se considerati in base alla logica del realismo oggettivistico che si è imposto in Occidente.

E proprio questa particolare cosmovisione a costituire il substrato simbolico che, in America Latina, fa sì che, nonostante tutti i "processi di razionalizzazione caratteristici della modernità", non si viva il mondo né si sperimenti la vita semplicemente come realtà priva di ogni incanto per tutto ciò che l'uomo, per elevarsi a misura di tutto (seguendo l'antico desiderio del sofista Protagora), può spiegare e controllare con precisione. Pertanto non mi sembra affatto un caso che sia un Papa latinoamericano a ricordare di recente che il mondo non è solamente un problema da risolvere, bensì anche un mistero salutistico che ci rallegra e che lodiamo⁶.

Dall'orizzonte di quest'esperienza del mondo e della vita che pulsa nella "differenza latinoamericana", cercherò ora di presentare, in modo altrettanto sintetico, come viene visto il processo di razionalizzazione della modernità centroeuropea generatrice della secolarizzazione e della crisi del cristianesimo in questo continente.

Prenderò come riferimento analitico, per il processo di secolarizzazione e razionalizzazione, la nascita della scienza moderna europea, intesa come nuovo metodo di ricerca che sviluppa una razionalità incentrata sull'analisi differenziata, sulla precisione dei suoi metodi di misurazione e di calcolo, sulla quantificazione della realtà, nonché sulla matematizzazione e formalizzazione dei risultati.

⁵ Cf. L'opera di autori come Gabriel García Márquez o Alejo Carpentier

⁶ Cf. Papa Francesco, *Laudato Si'*, no. 12.

Questa “scienza moderna” rappresenta, di certo, un evento importante nella storia culturale e sociale dell'Europa; un evento nel corso del quale è cambiata, in pari tempo, tanto la mentalità europea in se stessa quanto la relazione dell'Europa con altre culture.

Dal mio punto di vista, questo cambiamento rispecchia soprattutto il fatto che con lo sviluppo della scienza moderna, l'Europa muta il modo di contemplare la verità come ideale ultimo della conoscenza alla quale doveva elevarci l'esercizio della scienza-sapienza secondo le tradizioni cognitive dell'antichità classica e del medioevo cristiano, in favore di un ideale inteso ora come dominio sulla natura e sul reale, instaurando e assolutizzando un sapere positivo e sperimentale destinato giustamente all'instaurazione del regno dell'uomo sulla terra, come dichiara Francis Bacon⁷, uno degli ideatori precursori di questo cambiamento dell'ideale della conoscenza nella storia culturale europea.

Con questa svolta verso un sapere strettamente sperimentale del mondo – che successivamente, nel XX secolo, in quanto sapere meramente *strumentale*, verrà messo in discussione da posizioni teoretiche *critiche* all'interno della stessa filosofia europea (si vedano soprattutto le critiche di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno) – la scienza moderna europea si libera certamente dell'autorità della chiesa. Contro questa affermazione di autonomia non avrei niente da obiettare, se non fosse che in essa si nasconde un aspetto a mio avviso molto problematico: la pretesa di emanciparsi dall'ordine delle finalità della vita, che s'incarna nelle culture, da intendersi, autoreferenzialmente, come la sola portatrice della visione vera, ossia *scientifica* del mondo⁸.

Siamo in presenza di un cambiamento che, dalla percezione latinoamericana, costituisce qualcosa di più che un passaggio da un paradigma scientifico a un altro: si tratta di un cambiamento che coinvolge l'“anima” dell'Europa e che interessa non solo la mentalità europea, ma anche il modo d'intendersi e di vivere dell'uomo europeo. Un cambiamento che si esprime nella conseguente accelerazione di un progetto di antropocentrismo aggressivo in cui, paradossalmente, più aumenta il potere dell'uomo sulla realtà, più impoverisce l'ambito dei riferimenti di senso per l'esistenza umana. Ma perché avviene tutto ciò? Perché la condizione fondamentale per l'espandersi di questo progetto antropocentrico è la *contrazione* dell'uomo nel suo ego come centro di tutto; il che equivale a un assoluto sradicamento e isolamento dell'uomo. Il prezzo del dominio dell'uomo sulla realtà è la solitudine cosmica, come si deduce da conseguenze concrete dovute a tale processo. Conseguenze del genere sono le seguenti.

Per quanto riguarda la percezione ontologica della realtà, la visione del mondo, in quanto realtà “creata”, viene sostituita da una concezione di mondo in quanto “prodotto”, in quanto “oggetto” dell'attività dell'uomo. La spiritualità della creazione cede, in questo modo, il suo posto a un protagonismo della produzione di oggetti. Il mondo appare in un orizzonte (“umano, troppo umano”) di manifattura e ingegneria.

Per quel che riguarda la percezione cosmologica, la sostituzione sopra menzionata implica, a sua volta, la perdita della conoscenza dell'organicità della realtà e la perdita

⁷ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum scientiarum*, Londra 1620.

⁸ Cf. Carl Friedrich von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*, Verlag Hanser, München-Wien 1977.

dell'appartenenza organica dell'uomo alla stessa, per una concezione meccanica di un mondo che non si riconosce in quanto "membra di un corpo organico" piuttosto di esso solo "funzione".

Riguardo alla percezione dell'attività culturale, la conseguenza è una separazione radicale tra natura e cultura; separazione che, da un lato, riduce la natura a un deposito di risorse naturali degradandola da ogni dignità e, dall'altra, elimina la "sensibilità" che è condizione dell'attività culturale umana. Sullo sfondo di questa separazione, si capisce che questo processo antropocentrico si conclude con la sottomissione dell'attività culturale all' "ideale" del dominio del mondo o, detto in altro modo, agli interessi del progresso scientifico-tecnologico e alla civilizzazione che rende tutto ciò possibile.

Riguardo alla percezione della conoscenza umana e allo statuto epistemologico, possiamo menzionare un'altra conseguenza; una conseguenza che mi sembra particolarmente importante per le possibilità dell'esperienza religiosa in una determinata società. Mi riferisco al fatto che la priorità che viene concessa al progresso scientifico e tecnologico all'interno del processo antropocentrico moderno, favorisce nell'educazione la trasmissione di saperi di "informazione", di gestione e di controllo dei dati; si tratta di saperi il cui apprendimento e la cui trasmissione devono essere adeguati alla costante accelerazione del tempo sociale nell' "era della realtà virtuale". Bisogna considerare che la preferenza per questi saperi avviene a discapito della coltivazione di "conoscenze" che richiedono "memoria storica", che narrano esperienze umane d'identità, che indagano sul senso; saperi questi che sono *lenti* perché mirano non semplicemente al fatto che l'essere umano si "informi" su qualcosa, ma che "sperimenti", "si insedi" e "partecipi" a ciò che conosce e apprende. In termini di conseguenze, il conoscere inteso come "informazione" smetterebbe di essere un processo antropologico integrale per ridursi a un atto meramente "cognitivo" e senza affettività.

I momenti su menzionati sono conseguenze concrete di un processo che interessa i fondamenti stessi dell'*eredità* greco-latina e cristiana della cultura europea che conducono, se vogliamo usare un termine filosofico, a una crescente *destrascendentalizzazione* della realtà, ivi inclusa l'esistenza umana.

Una *destrascendentalizzazione* che tocca anche e soprattutto il "cuore" dell'uomo, provocando, di conseguenza, una vera e propria *mutazione antropologica*. Un mondo destrascendentalizzato è un luogo d'*agonia*, se pensiamo all'uomo che, nel senso di Sant'Agostino, è portatore di una *agitazione interiore* che lo apre all' "altra sponda", a quel sublime del suo se stesso, a cui sta di fronte, com'è giusto che sia, l'altro scenario, quello che lo vede smisurato protagonista e artefice di epoche del progresso. Questa che ho definito *mutazione antropologica* e che interessa sia il modo di essere dell'uomo che il modo dell'uomo di abitare la terra, è, secondo me, alla base della crisi della religione e, nel caso specifico, del cristianesimo europeo. Ho parlato, infatti, e non a caso, di crisi del cristianesimo nell'Europa occidentale d'oggi nel senso di crisi di sensibilità e di ricettività in riferimento al cuore e all'affettività dell'uomo moderno europeo.

Nel dar rilievo principalmente all'aspetto della crisi, nel senso sopra indicato, non si sottovaluta affatto né si nega l'importanza "sociologica" di una crisi descritta anche come processo di "ex-acculturamento" del cristianesimo dagli ambiti pubblici, sociali, culturali,

economici e politici nelle moderne società europee⁹. Ritenendo per scontata l'importanza di un processo di “ex-acculturamento” che porta avanti la secolarizzazione della modernità europea, ci tengo a sottolineare la *dimensione antropologica* del problema. Spesso si dimentica, infatti, che l' “ex-acculturamento” del cristianesimo, che avviene nelle sfere della vita pubblica, non è realmente “effettivo” se non è accompagnato da quell'ulteriore processo intrinseco alla stessa soggettività dell'uomo che ho definito *mutazione antropologica*. Così è lo scompiglio del “cuore”, se non si capisce che l'altra faccia dell' “ex-acculturamento”, per dirla con una metafora preferita dalla tradizione, sta di fronte. Pertanto, l' “ombra” dell' “ex-acculturamento” è un evento antropologico che possiamo analizzare anche come processo di “ex-cordializzazione” del cristianesimo, processo in cui quest'ultimo viene espulso dal cuore umano o tace in se stesso, vuoi per via di una pedagogia dell'oblio, vuoi per una politica che offre delle compensazioni all'ansia per questioni di “altra sponda”, per il sacro e il santo. In ragione di ciò, penso che la crisi del cristianesimo europeo non può essere capita senza considerare questo *scompiglio* che si genera nel cuore umano di fronte alla comparsa e al consolidamento di un mondo “definito” solo con i mezzi del calcolo e della preveggenza.

Dall'esperienza culturale e religiosa dell'America Latina, penso si possa capire come la manifestazione di maggiore impatto, per quel che riguarda la crisi della religione in Europa, non è tanto da vedere nella perdita dell'influenza negli spazi pubblici, piuttosto in quell' “ombra” antropologica che si proietta dalla vita di un uomo, il cui cuore – detto nella terminologia della cosmovisione latinoamericana – non prova più né affetto né emozione per la realtà come luogo “del magico” e “del meraviglioso”. È l'ombra del cuore disincantato che abbiamo definito appunto l'altra faccia: la faccia cioè che accompagna i processi di “disincanto del mondo”¹⁰, la secolarizzazione e le sue conseguenze che è ciò che impressiona di più; perché quell'ombra, parafrasando un noto passo di Martin Heidegger, porta allo scoperto che, se gli dèi sono fuggiti dal mondo moderno, ciò è dovuto al fatto che il “ricordo” della loro presenza è stato scacciato via dal cuore umano¹¹.

Passo ora al terzo e ultimo paragrafo della mia esposizione.

⁹ Cf. Danièle Hervieu-Leger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003; e un altro suo libro, *Le Pèlerin et le converti, La religion en mouvement*, Flammarion, Paris 1999. Vedere anche: Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y religión*, Abya Yala, Quito 2003.

¹⁰ Cf. Max Weber, “Wissenschaft als Beruf”, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen 1988, pp. 582-613; e Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

¹¹ Cf. Martin Heidegger, “Wozu Dichter?”, in: *Holzwege, Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, tomo 5, Frankfurt 1977, pp. 269-320; e Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, in *Gesamtausgabe*, tomo 4, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1981.

3. Dalla crisi della religione alla crisi del progetto antropologico che l'ha resa possibile

Come si evince dal titolo del paragrafo, vedo l'attualità delle tradizioni religiose non come semplice *fatto sociologico*, piuttosto e soprattutto come un *evento* di inflessione che riguarda il modo in cui l'uomo moderno ha vissuto la sua umanità. In altri termini, ritengo il "ritorno della religione" un indicatore fenomenologico dei cambiamenti avvenuti nel cuore umano.

Non intendo, evidentemente, sminuire l'importanza della lettura sociologica del fenomeno, vorrei però che si ampliasse l'analisi sociologica con l'*esperienza antropologica* che a me sembra essere alla base del fenomeno sociale del ritorno alla religione. Ritengo, dunque, che la riscoperta della religione abbia a che fare con la "conversione" del cuore umano, in ultima analisi: è questa conversione la *conditio sine qua non* che rende possibile un risorgere della religione nella società. Non si tratta allora di trasmettere esperienze religiose, piuttosto di riportare alla memoria e, quindi, di risvegliare nuovamente il cuore per la religiosità perduta, rendersi consapevoli che alla vita dell'uomo manca qualcosa, qualcosa che diventa una *necessità*. Necessità che apre l'esistenza dell'uomo alla memoria del religioso e al senso che perdura nelle tradizioni religiose; solo così possiamo parlare di vera presenza contestuale e sociale del "persistere" delle religioni.

Il risveglio religioso si spiega all'interno della *condizione antropologica*; essa genera l'interesse per le tradizioni religiose nel mondo di oggi, ciò vale soprattutto per il mondo delle società chiamate secolari. Di qui la mia tesi: la nuova esperienza del persistere delle tradizioni religiose o del ritorno della religione non rinvia semplicemente alla fine della crisi della religione e basta, piuttosto rinvia alla crisi del modello antropologico, di quel modello specifico che è stato promosso in Europa; rinvia, in ultima analisi, alla modernità e al suo programma di razionalizzazione e di secolarizzazione.

Parla in favore di questa interpretazione il ritorno delle religioni nelle sue tante manifestazioni. In esse è possibile vedere riflesso con chiarezza un movimento di ricerca di significato e di ansia spirituale, da intendere non come movimento innovativo di vincoli di appartenenza a una chiesa o a una identità religiosa formalmente definite. Quel che si cerca è l'intensità spirituale, un *cambiamento antropologico* di se stesso. Una risposta al manifestarsi dell'ansia e/o dell'incertezza in un uomo il quale, disilluso dei risultati del suo programma di *disincanto del mondo*, nonché della sua stessa anima, si rende consapevole che l'oggettivismo opprime la sua umanità facendo emergere in lui una protesta contro se stesso e il suo operato; una protesta che lo spinge alla "conversione" del cuore, di cui abbiamo sopra parlato, e che documenta che sta male all'interno sua stessa pelle.

Se, a suo tempo, Sigmund Freud aveva parlato di un "malessere nella cultura"¹², oggi possiamo parlare di un malessere dell'uomo moderno nel e con il proprio progetto

¹² Cf. Sigmund Freud, *Das Unbehagen an der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930.

antropologico. Progetto che lo ha visto elevarsi a “signore”, al prezzo però alto di perdere il mondo, la comunità e l'intensità della vita. Un malessere che ci parla dell'insoddisfazione dell'uomo moderno, del restringimento del suo orizzonte di vita in virtù di una positivizzazione della realtà e degli affetti umani. È un malessere in cui viene a espressione l'andamento esistenziale e spirituale dell'uomo, il quale cerca di ricostruire i legami comunicativi con la trascendentalità della realtà, rinnovando la propria sensibilità e recettività in presenza della *memoria* delle tradizioni religiose.

Vorrei concludere in rinvio all'esperienza culturale e religiosa dell'America Latina, riprendendo un momento che mi sembra importante nell'ottica di un possibile dialogo tra Europa e America Latina e sul punto specifico riguardo al ruolo della religione nel futuro dell'umanità. Mi riferisco al rinnovamento del cristianesimo in America Latina particolarmente legato al fiorire del movimento teologico della *liberazione* con la sua chiara presa di posizione in favore dei poveri e di critica radicale alla civilizzazione capitalistica. Sappiamo che si tratta di un movimento complesso, con una lunga storia che ha avuto un grande impatto sociale, politico e accademico nelle società latinoamericane. Non è questa la sede per presentare una complessità del genere. Decisivo è per me, invece, il fatto che la teologia latinoamericana della liberazione abbia articolato l'*affettività*, ovvero la memoria del dolore dei “poveri di Gesù Cristo”¹³ per testimoniare l'amore di Dio per loro. È una teologia che cerca di smuovere il cuore dell'uomo, affinché non resti indifferente dinanzi all'ingiustizia e al dolore dell'altro, ma si elevi alla dimensione sublime della misericordia e partecipi, quindi, al mistero dell'amore salvifico di Dio.

Perché ritengo importante rivolgere l'attenzione alla teologia latinoamericana della liberazione per il dialogo con un'Europa che sembra entrare in un'epoca postsecolare? Perché dall'esperienza della teologia della liberazione si evince che l'essenziale è il dialogo con il cuore umano, l'ascolto dell'ansia e degli affetti del cuore umano afflitto. Mi sembra questa la condizione di fondo per capire la funzione, sempre attuale, delle tradizioni religiose, casse di risonanza in cui l'uomo di oggi può trovare le vie per la liberazione del suo cuore dalla prigionia dell'oggettivismo e dalla sua freddezza affettiva. In una formula: l'esperienza della teologia della liberazione mostra che la sfida di oggi consiste nel restituire *cordialità e passione* all'uomo moderno.

¹³ Cf. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jseucristo*, Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), Lima 1992.