

DIALOGO CULTURA TECNOSCIENTIFICA, TEOLOGIA ED ETICA: UNA FACOLTÀ?

Gualberto Gismondi

Sommario: 1. Cenni introduttivi su fede, cultura, ermeneutica - 1.1 La fede - 1.2 La cultura - 1.3 L'ermeneutica - 2. Rapporti fra fede, cultura, religione, ermeneutica - 2.1 Fede e teologia di fronte alle sfide della cultura scientifica - 2.2 Premesse culturali per la fede - 2.3 Nuovi compiti per la ricerca teologica - 2.4 Aspetti e significati della cultura scientifica - 2.5 Pluristratificazione, polisemicità, ipercomplessità nei dati scientifici - 2.6 Le tematiche religiose nella cultura - 2.7 Processo di accumulo scientifico e scienze della religione - 2.8 Processo di accumulo culturale e scienze della religione - 3. Evoluzione e condizioni attuali del "pensiero scientifico" - 3.1 I presupposti culturali alle origini della scienza - 3.2 Universo naturale e universo scientifico: la tematizzazione epistemologica - 3.3 Impatto culturale della nuova visione della scienza - 4. Le scienze umano-sociali - 5. Le scienze della religione - 5.1 Aspetti generali - 5.2 Problematiche specifiche - 5.2.1 Opzione metodologica - 5.2.2 Il progresso scientifico - 5.2.3 La razionalità informatica - 6. Religiosità e cultura tecnologica - 6.1 Situazione nuova per la religione - 7. Rapporti fra scienze della religione, filosofia e teologia - 7.1 Nodi problematici - 8. Prospettive di soluzione - 8.1 Le tematiche dell'homo religiosus - 8.2 Homo religiosus e ierofanie - 8.3 Ierofanie - 9. Interrogativi per un dialogo transdisciplinare - 10. Articolazioni fra teofania e homo religiosus - 10.1 Critica della religione, cultura e religione - 11. L'ermeneutica della religione - 12. Per un nuovo approccio alla religione - 12.1 Finalità primarie - 12.2 Finalità secondarie - 13. Ruolo e significato di una Facoltà di scienze della religione nell'attuale contesto culturale ed ecclesiale - 13.1 Compiti istituzionali della Facoltà - 13.2 Analisi ed elaborazione incrociata - 13.3 Metodologia - 13.4 Programmi

1. Cenni introduttivi su fede, cultura, ermeneutica

La proposta di una facoltà universitaria per il dialogo fra cultura tecnoscientifica, teologia ed etica è particolarmente difficile e delicata per le ineludibili interconnessioni fra numerosi ambiti disciplinari vasti e complessi: scienze, epistemologia, storia, filosofia, teologia ecc. Per formularla è necessario precisare alcuni concetti e termini riguardanti varie discipline e collegati a questioni controverse o irrisolte. Ciò rende problematica la trattazione e impone una scelta di metodo. Chiariremo solo i termini e concetti specifici aderenti e funzionali al nostro tema. I concetti di fede e di cultura saranno visti nel confronto delle ermeneutiche della religione. Per la religione useremo termini significativi e intercomunicabili sia per la ricerca scientifica che per la riflessione filosofica e teologica. Per l'ermeneutica ci avvarremo di concetti capaci di rispondere alle esigenze degli ambiti: religioso, teologale, teologico, filosofico e culturale. Date le complesse e molteplici interconnessioni dei problemi, chiarificheremo mediante *approssimazioni successive*, ritornando più volte sui vari argomenti.

1.1 La fede

Il concetto di fede terrà conto delle connessioni agli universi della cultura e della religione, del significato in entrambi, delle possibili elaborazioni, approfondimenti, e confronti fra cultura e religione. Come formulazioni più adeguate abbiamo scelto quelle di teologia fondamentale. Muoveremo, perciò, dalla rivelazione cristiana intesa come automanifestazione suprema e definitiva di Dio, compiuta nell'evento totale di Cristo che, assieme alla decisione di credere e ai contenuti creduti, comporta: a) gli interrogativi

radicali e illimitati su se stessa: che cosa credo? perché credo? b) una riflessione metodologica, sistematica e critica su se stessa in rapporto con la vita e la cultura (teologia); c) un confronto con il problema ermeneutico (significato della fede) e con la connessione ortodossia-ortoprassi (operare e agire nel mondo di oggi)¹. Pur chiamando in causa soprattutto il momento "b)", terremo presenti i risvolti soggettivi e personali della fede, come risposta al sì assoluto di Dio in Cristo, da parte dell'uomo, ossia come decisione assoluta che coinvolge irrevocabilmente la sua libertà e destino eterno².

1.2 La cultura

Il termine "cultura" può indicare il: a) "sistema globale" o complesso delle conoscenze, mentalità, sentimenti, atteggiamenti, modi di agire e re agire, capacità di comunicare, propri dell'uomo e della società; b) "sistema specifico" o manifestazioni della conoscenza specializzata in particolari campi del sapere³. Questo secondo aspetto riguarderà soprattutto i contenuti e le modalità proprie della "ratio scientifica", rinviando la "ratio philosophica" ad altro momento. Quanto alla "ratio technica", come tecnologia e "sistema industriale" decisivo delle culture industrializzate, vi accenneremo brevemente⁴ per: la vastità e complessità del tema; la possibilità di un utilizzo più diretto del discorso scientifico nei temi culturali e teologici.

Tratteremo della tecnica riguardo alle novità che le tecnologie informatiche introducono nelle ricerche delle scienze umano-sociali e della religione. Esse influiscono infatti sulle loro modalità di pensiero, logiche e metodologie⁵. Della cultura consideriamo soprattutto le conseguenze dell'aver elevato la scientificità a prototipo di ogni conoscenza del reale, sminuendo il valore delle aperture metaempiriche della filosofia, religione e teologia. Esamineremo anche alcuni caratteri che hanno fatto della scienza l'emblema del nostro vivere e pensare, a scapito della dimensione etica e religiosa dell'uomo e della coscienza contemporanea⁶.

1.3 L'ermeneutica

Riguardo all'ermeneutica il discorso è ancora più articolato e complesso. Non lo tratteremo come pura "tecnica" o "teoria" dell'interpretazione, ma cercheremo di coglierne e valorizzare l'aspetto di "struttura" propria nella vita, nel pensiero e nell'atteggiamento umano⁷. Per il nostro tema importa cogliere la persona nella realtà e momento in cui si muove in un circolo d'interpretazione e comprensione, che collega i frammenti all'intero. È egualmente importante cogliere anche il movimento inverso, ossia la consapevolezza che ogni particolare riceve senso e luce dal contesto generale, mentre il contesto generale meglio si configura con l'apporto dei sensi singoli e particolari⁸. Sotto quest'aspetto, i due itinerari dell'episteme scientifica e della fede appaiono diversi, ma non opposti.

La loro complessità, ovviamente li fa articolare in vari momenti studiati da molteplici discipline⁹. L'epistemologia, infatti, esige di considerare i dati, non più come "innocenti" ma come *sempre accompagnati da una volontà di significato che è il traguardo della vicenda ermeneutica* e coinvolge vari momenti¹⁰. Essi sono: a) l'accertamento mediante le discipline scientifiche; b) la rettifica mediante le discipline filosofiche c) il confronto con la prassi mediante le discipline etiche e politiche; d) la purificazione e asceti mediante le discipline teologiche, per risalire dalla parzialità e fugacità dei dati ai significati fondamentali ed essenziali¹¹. In questo modo l'ermeneutica non si limita a *rispecchiare*, ma *incrementa* i significati¹². Anche qui ci limiteremo agli aspetti più significativi per il nostro tema.

2. Rapporti fra fede, cultura, religione, ermeneutica

Avendo precisato i termini, chiariamo ora i loro *rapporti*, delimitando ulteriormente il campo, a partire dalla fede. Il pensiero cristiano presenta la fede come risposta totale dell'uomo alla parola di Dio che, in Cristo, ha rivelato definitivamente il suo amore salvifico. La fede, nella sua indivisibile unità di conoscenza, scelta e azione, comporta la sottomissione a Dio, come atto totale col quale l'uomo si abbandona a Lui per adempiere le esigenze dell'alleanza, espresse soprattutto nell'amore¹³. L'irrevocabile decisione di credere porta con sé un'irrinunciabile esigenza di giustificazione razionale, poiché la dignità, libertà e razionalità della persona esigono che ogni sua decisione si fondi su ragioni adeguate e giustificazioni valide¹⁴. Per questo motivo, la giustificazione razionale della fede e il suo continuo approfondimento sistematico costituiscono il principio genetico e nomotetico della teologia (teologia fondamentale).

2.1 Fede e teologia di fronte alle sfide della cultura scientifica

Qui dobbiamo considerarli nell'attuale contesto culturale tecnoscientifico, che ha prodotto profondi cambiamenti nella mentalità umana e negli atteggiamenti sociali, diffondendo una *nuova comprensione dell'uomo e dei suoi rapporti col mondo, la storia e se stesso*¹⁵. La rinnovata comprensione del messaggio cristiano in questo contesto è stato un tema centrale della riflessione conciliare, tuttora in processo¹⁶. La teologia deve sempre ricordare che i temi della fede, considerati nella cultura tecnoscientifica, devono fare i conti con la *precomprensione* scienziata che in realtà è anche *preconcetto* e *pregiudizio*. Esso: a) ha elevato il metodo e le conoscenze scientifiche a prototipo di ogni conoscenza e approccio della realtà; b) ha giudicato le altre forme di conoscenza inferiori e prive di validità universale; c) ha osteggiato tutte le asserzioni metaempiriche (filosofia, teologia ecc.); d) ha preteso di estendere "a tutti i campi e situazioni ciò che è legittimo e fecondo solo nel campo dell'empiricamente verificabile"¹⁷. Sotto il pregiudizio scienziata, la contemporaneità ha giudicato manifestazioni religiose, esposizioni teologiche e asserzioni etiche, come visioni del mondo superate e senza significato in un contesto culturale di razionalità scientifica¹⁸.

Come conseguenza, la cultura tecnoscientifica: 1) ha prodotto situazioni ambigue, in cui gli effetti positivi e negativi non sono facilmente separabili; 2) ha desacralizzato il mondo contribuendo a una comprensione più corretta della trascendenza di Dio ma anche a una sua estraniamento; 3) ha maturato nell'uomo una nuova coscienza della sua responsabilità nell'universo, ma anche la velleità di diventare padrone assoluto del proprio futuro; 4) ha sollevato il problema del ruolo umano nel mondo e nella storia ma ha pure fatto limitare ad esso il senso dell'esistenza umana, escludendo ogni trascendenza; 5) ha modificato il rapporto fra teologia e filosofia candidando le scienze al ruolo di protagoniste del sapere e rafforzando la loro tendenza a considerare la verifica empirica come unica garanzia di ogni conoscenza umana¹⁹; 6) ha contribuito al pluralismo ma anche alla frammentazione filosofica; 7) ha messo in crisi la metafisica tradizionale privandola dei suoi fondamenti cosmologici e antropologici; 8) ha riaperto la discussione sulla sintesi filosofico teologica facendo apparire il passaggio alla trascendenza una decisione priva di continuità con l'autocomprensione razionale dell'uomo; 9) ha fatto ipotizzare un dialogo fra teologia e scienze senz'alcuna mediazione filosofica²⁰.

Le scienze umano-sociali hanno evidenziato numerosi punti d'impatto e di attrito con settori fondamentali della riflessione teologica, riguardanti la dimensione sociale e personale (tematiche della coscienza) e le strutture umane della rivelazione, della fede,

dell'esistenza cristiana e della chiesa (analisi del linguaggio, psicologia, psicanalisi, sociologia, scienze dell'educazione, economia, ecc.)²¹. La teologia deve rispondere a questi problemi, non per sua difesa ma per il bene della cultura, delle persone, della società²². I temi etici e religiosi, infatti, non riguardano solo la teologia e i teologi ma, anzitutto: persone, culture e società.

2.2 Premesse culturali per la fede

Chiariti questi punti, dobbiamo riflettere sulle *premesse necessarie a un contesto culturale in cui il discorso e l'impegno di fede siano significativi e possibili*. Ciò perché al sorgere delle scienze moderne si accompagnò ben presto l'atteggiamento scienziasta che privilegiava esclusivamente la razionalità logico-matematica e l'aspetto logico-quantitativo dei problemi, con crescente sfiducia verso ogni altro sapere (filosofico, metafisico, teologico ecc.). Quando la critica epistemologica dimostrò l'inconsistenza del positivismo e scientismo, subentrò la "cultura postmoderna" suggestionata dal "pensiero debole". Di qui l'avvio al relativismo sia storicistico che etico, con lo svuotamento della metafisica, della religione e conseguente eclisse della ragione e della verità²³. Dobbiamo chiederci, quindi, se in questa cultura, stretta fra declino del panrazionalismo scienziasta e fragilità del pensiero debole, si possano rinvenire presupposti e premesse ai quali agganciare un discorso *di* e *su*: etica, fede e religione.

La risposta richiede l'analisi sistematica e la verifica di valori reperibili nella cultura non solo come *sistema specifico* ma anche come *sistema globale*. È di vitale importanza valutare cautamente le teorizzazioni e i principi-guida degli ideologi e le conoscenze strumentali degli esperti²⁴. Occorre, quindi, considerare alcune premesse epistemologiche per ogni discorso sulla fede, ossia *riconoscere*: 1) Il valore della persona e del suo valore autonomo, insopprimibile e inalienabile dignità, dialogicità dell'*io* che rinvia a un *tu* e si completa nel *noi*, nel rapporto di conoscenza e amore. 2) Il suo essere spirituale capace di trascendenza, aperto all'infinito e bisognoso d'interiorità che ne costituisce lo specifico e sfugge ad ogni pretesa misurazione e verifica strumentale. 3) La sua capacità di conoscere in modo veritiero, seppur limitato e imperfetto, anche l'essere che va oltre il sensibile. 4) L'essenzialità dei *grandi problemi dell'ultimità* che da sempre accompagnano l'uomo: chi siamo, di dove veniamo, dove andiamo, qual è il senso della vita, del dolore e della morte, il dopo morte, il bene e il male²⁵.

Questi problemi perenni e ineliminabili sono essenziali per ogni uomo, cultura e società. Come testimoniano scienze, culture e religioni, essi devono costituire il centro del dialogo transdisciplinare, della ricerca e della riflessione, di scienze, filosofia e teologia. Poiché esprimono l'insondabile ricchezza dell'essere e le inesauribili potenzialità del soggetto umano, è importante che scienze, filosofia e teologia trovino il modo di elaborarli insieme: a) nelle proprie elaborazioni disciplinari; b) nei confronti dialogici di tali elaborazioni (riflessione interdisciplinare)²⁶. Devono anche predisporre criteri e strumenti per esprimere e comunicare obiettivamente le proprie *verità parziali*²⁷.

2.3 Nuovi compiti per la ricerca teologica

I confronti tra scienze, filosofia e teologia sono corretti se partono non dai *risultati finali* delle singole discipline, ma dalle loro *premesse iniziali*: forme, modalità, contenuti, differenze specifiche, limiti metodologici e strutturali di ogni sapere (scienze, filosofia, teologia)²⁸. La teologia, nel suo insieme, non ha ancora preso sufficiente coscienza dell'importanza delle scienze e del pensiero scientifico nella cultura e vita del nostro tempo e del ruolo da esse svolto nell'accettazione e comprensione della fede²⁹. Ruolo e importanza diventano più significativi, passando dai temi della visione generale del

mondo, alle indagini settoriali delle scienze (naturali, umano-sociali, della religione). Esse formano un corpo riguardante una quantità di aspetti e dati che coinvolgono dall'interno i contenuti e le manifestazioni personali e sociali della vita religiosa³⁰. Costituiscono quindi uno dei temi più delicati e controversi, ma promettenti, per un dialogo inter- e trans- disciplinare fra scienze, filosofia e teologia, strutturale, rigoroso, critico e aperto³¹. Con queste premesse e in questa prospettiva esaminiamo la cultura tecnoscientifica.

2.4 Aspetti della cultura scientifica

Quanto già considerato riguardo a fede e teologia mostra la complessità dei rapporti tra religione, fede e cultura e dei numerosi fattori che li compongono. Per questo, in una cultura tecnoscientifica, l'ermeneutica della religione può risultare problematica e ambigua. Occorre, perciò, precisarne limiti e termini³², mediante una *mappa semantica* dei concetti di cultura, delle loro configurazioni nelle diverse discipline e nei più vasti ambiti dei saperi³³. Mancando questa, cercheremo di utilizzare due aspetti indicati dall'antropologia della cultura: a) *sistema totale*, b) *sistema specifico* della vita sociale³⁴.

La cultura vista come *sistema totale* mette in luce i problemi e le difficoltà sollevati dalle scienze (naturali, umane e della religione) non solo per religione, fede e teologia, ma per tutta la cultura. Coinvolgono, quindi, ogni persona e società. La cultura considerata come *sistema specifico* rivela che ogni settore: ideologie, filosofie, mentalità, condizioni sociali e tecnologiche, ecc. condiziona il pensiero, i linguaggi e il comportamento scientifico e viceversa. Non esistono ancora ricerche e analisi specifiche su questo fenomeno e sulle sue conseguenze su persone, culture e società³⁵. Occorre, perciò, porre in primo piano la necessità di un'analisi dell'impatto che le scienze esercitano sulla cultura e le conseguenze che ne derivano per persone e società.

Tale analisi, per essere esauriente e corretta da un punto di vista epistemologico e storico scientifico, dovrà considerare l'influsso delle scienze naturali, umano-sociali e della religione. Occorre, a questo punto completare quanto già dicemmo sulla mancanza di *innocenza ermeneutica* dei dati scientifici, aggiungendovi la mancanza di *innocenza scientifica* dimostrata dall'epistemologia, e di *innocenza filosofica* messa in luce dalla filosofia. Non esistendo dati puri e innocenti, è necessario decodificare (decostruire) tutti i dati delle scienze (naturali, umano-sociali, della religione) per poterli utilizzare nel dialogo.

2.5 Pluristratificazione, polisemicità, ipercomplessità nei dati scientifici

Altrettanto va detto della "*pluristratificazione*" dei dati, della "*polisemicità*" dei termini e della "*ipercomplessità*" dei discorsi e linguaggi scientifici che accompagnano ogni passo della ricerca scientifica e ne costituiscono l'ambiente normale³⁶. Infine va rimarcato che non solo lo studio scientifico della natura ma anche la storia del pensiero scientifico, l'epistemologia e la storia delle scienze hanno svelato *l'insospettabile complessità dell'universo scientifico e delle sue strutture*. Questa complessità riguarda tutte le scienze (naturali, umano-sociali, della religione). Tali problemi continueranno a imporsi in tutta la loro intensità e spessore nel discorso epistemologico e culturale sulle "scienze" in generale e su ognuna in particolare, senza poter mai risolversi una volta per tutte (spiegare, comprendere, precomprendere, conoscere, ecc.). Ciò significa *la problematicità di definizioni, criteri, termini e concetti univoci, o anche soltanto comuni e accettabili dalle diverse discipline scientifiche, riguardo ai contenuti e le espressioni delle realtà religiose*.

2.6 Le tematiche religiose nella cultura

Una delle conseguenze della *pluristratificazione*, *polisemicità* e *ipercomplessità* dei dati scientifici, riguardante tutte le scienze, è la difficoltà di far cooperare discipline diverse. Se i dati elaborati dalle scienze risultassero incomunicabili, le loro acquisizioni non sarebbero utilizzabili neppure mediante processi trasversali o di osmosi concettuale e linguistica³⁷. Dialogo e confronto, perciò, devono porre particolare attenzione ai due aspetti della cultura come *sistema globale* e *sistema specifico*. "Gaudium et Spes" descrive il sistema globale della cultura come insieme di tutti i mezzi con cui l'uomo a) affina e sviluppa le sue capacità, b) domina il cosmo, c) umanizza la vita sociale, d) conserva e trasmette le sue esperienze e aspirazioni spirituali³⁸. L'antropologia indica, invece, i sistemi specifici come complessi di tradizioni *dotte* (scientifiche, storiche, artistiche, letterarie, filosofiche, ecc.), separate dall'apparato materiale dell'esistenza e prodotte dall'attività di gruppi sociali specializzati³⁹.

Questa distinzione fa risaltare il processo a due sensi che intercorre da fede e religione, a persone e società, e viceversa, con la mediazione culturale. Nel primo movimento le realtà religiose conferiscono carattere *religioso* all'insieme della cultura come *sistema globale*. Nel secondo, la religione, come *sistema specifico* della cultura, riceve peculiare fisionomia dal dialogo con le altre componenti culturali. Occorre, quindi, analizzare storicamente, scientificamente, filosoficamente e teologicamente questi fenomeni. La prospettiva teologica aumenta la complessità della *definizione* della religione necessaria a tali ricerche. Un compito fondamentale del dialogo, quindi, sarà un insieme di criteri di discernimento e di verifica delle definizioni, suscettibili d'integrazione, completamento e arricchimento reciproco.

2.7 "Mondo tre", accumulo scientifico, scienze della religione

La ricerca fa aumentare i dati scientifici sui temi religiosi, da valutare, verificare ed elaborare. Anche qui si verifica quel *mondo tre*⁴⁰, indicato da Popper ed Eccles come l'unica forma di *accumulo scientifico*, dopo quelle insostenibili indicate da positivismo, evolucionismo e scientismo⁴¹. Tale *mondo tre* si alimenta a tutti i tentativi del pensiero di conoscere la realtà. Il suo studio consente di raccogliere i risultati *indispensabili* e *insufficienti* delle scienze, e quelli degli altri saperi. I dati scientifici sono *indispensabili* per conoscere e formulare i problemi, ma *insufficienti* per risolvere i problemi sollevati, che esigono approcci specifici, più ampi e globali. Di qui la necessità di dialogare: a) con le nuove specializzazioni per risolvere i problemi che, pur superando i confini di una disciplina, rimangono ancora di competenza delle scienze, b) con le discipline di altri livelli (filosofico, etico, teologico) per risolvere i problemi che la ricerca scientifica solleva ma non può risolvere⁴².

Lo sviluppo delle scienze crea cultura, non perché scopre *verità definitive*, ma perché allarga le aree problematiche, riformula vecchi problemi in modi nuovi, apre nuovi campi d'indagine ed esige ulteriori livelli di ricerca e di riflessione che vanno oltre i suoi limiti. Una delle maggiori acquisizioni dell'epistemologia attuale è che al di là dei confini delle scienze le domande diventano sempre più significative e decisive fino ai problemi dell'*ultimità*⁴³. Oggi, molte domande di maggior profondità e significato religioso sorgono dalle ricerche scientifiche.

2.8 Processo di accumulo culturale e scienze della religione

Questa dinamica culturale si accentua riguardo alle scienze della religione che, in seguito alle loro ricerche sistematiche su tale *sistema specifico*, hanno fatto emergere l'importanza del suo ruolo dinamico nel *sistema globale* della cultura. Fenomeni ed

esperienze religiose consentono a persone, culture e società: a) di acquisire nuove "visioni", "concezioni" e "comprensioni" dell'universo naturale, dell'universo storico-culturale e dell'universo religioso; b) di venire interpellate da nuovi interrogativi e problemi in tutti i settori essenziali della loro esistenza, quali il senso della vita, le proprie credenze, convinzioni, comportamenti etici, gerarchie di valori, ecc. c) di formulare nuovi giudizi sul loro e altrui modo di essere, sulle loro opzioni fondamentali, scelte di valori e relative decisioni.

Poiché anche la sociologia e l'antropologia confermano gli influssi esercitati sull'esistenza umana, la vita culturale e la convivenza sociale dalle acquisizioni scientifiche e dalle espressioni religiose, sorgono quesiti fondamentali: *Come sono conosciuti e gestiti oggi questi processi umano-socio-culturali nella cultura e nelle culture?* Occorrono specifiche ricerche e riflessioni al riguardo, trattandoci di un problema generale, non limitato all'ambito religioso ma esteso a quello socio-culturale (persone, cultura e società). Il dialogo fra scienze della religione, filosofia e teologia può svolgere un ruolo determinante per comprendere le ragioni e le cause dell'impatto tecnoscientifico sulla religione e su questi soggetti⁴⁴.

3. Evoluzione e condizioni attuali del "pensiero scientifico"

Per rispondere a queste domande dobbiamo considerare le scienze della religione nel contesto storico, filosofico e culturale nel quale le scienze si sono sviluppate e dal quale non possono prescindere.

3.1 I presupposti culturali alle origini della scienza

All'inizio dell'era scientifica moderna si passò dall'esperienza di un mondo ricco di qualità umane alla visione di un universo calcolabile e manipolabile⁴⁵. La ragione umana, per scoprire le logiche e le forze che reggono l'ordine del cosmo e la totalità del reale, si fece misura delle cose. La matematica passò dalla funzione di scienza classificatrice a quella di svelatrice dell'essenza della natura. Figure, movimenti, grandezze, spazi, tempi non ebbero più il compito di "provare" ma di "svelare" la realtà. Il sapere divenne *l'immagine controllabile del mondo*, proporzionata agli interessi di una mente matematica⁴⁶. Con *l'illuminismo*, a un cosmo regolato da una gerarchia di valori, si sostituì un universo indefinito, nel quale ogni componente si poneva sullo stesso piano, eliminando cause finali, ordine e bellezza.

Erano le basi di visioni che avrebbero definito la scienza *"ricerca in un universo gelido di solitudine"*⁴⁷, la *"nullità e disperazione dell'uomo"*⁴⁸, il *"destarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza"* e infine lo scoprire che *"si trova ai margini dell'universo in cui deve vivere: universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini"*. Queste affermazioni enfatiche sono di J. Monod⁴⁹. Il *meccanicismo* sostituì, alla concezione di un mondo vivente, sensibile e dotato di una gerarchia di valori dalla pietra a Dio, un *meccanismo cieco* dotato solo di una gerarchia di generalità. Si voleva spiegare la realtà procedendo dall'inferiore al superiore, dal visibile al prevedibile, dalla materia alla pianta, dall'animale all'uomo, dalla sensazione all'idea, dall'abitudine alla ragione, ecc.⁵⁰. Il *romanticismo* sostituì l'interpretazione meccanicista con quella *organicista* in cui la natura diveniva un organismo dinamico facente capo esclusivamente a sé.

Questi furono i presupposti del pensiero scientifico antiteleologico dell'Ottocento. L'ordine dell'universo, se ammesso, era finalizzato non all'uomo come suo compimento ma, nel migliore dei casi, a un maggior adattamento delle specie all'ambiente e alle

circostanze naturali. Ereditarietà e selezione operavano secondo caso e necessità. Il materialismo storico e dialettico innestò su queste basi l'ideologia dell'uomo, unico ed esclusivo attore della storia, arbitro del suo destino, il cui unico fine è eliminare le ingiustizie economiche che causano l'alienazione sociale. Questa mentalità condizionò le scienze naturali, umano-sociali e della religione.

3.2 Universo naturale e universo scientifico: la tematizzazione epistemologica

La sua matrice, però, era filosofica e ideologica, ma non scientifica, e fu progressivamente confutata dalle stesse ricerche impostate sui suoi presupposti. Nel contempo, ricercatori e operatori scientifici si rendevano conto che, quanto più affinavano i loro metodi e strumenti d'indagine, tanto più scoprivano realtà diverse. Quanto più perfezionavano i loro linguaggi simbolici, tanto più il loro universo risultava diverso da quello direttamente osservabile. Ricercatori e operatori culturali dovevano ammettere che fra la ricerca scientifica e il mondo si frappone un universo culturale, dotato di crescente spessore, col quale fare i conti. Quanto più riflettevano sulla scienza, le sue condizioni, i suoi limiti e i suoi significati, tanto più percepivano che non si possono confondere i modelli *epistemologici funzionali* delle scienze con l'*interpretazione ontologica* della realtà.

Pertanto lo sviluppo delle ricerche di metodologia, storia delle scienze, storia del pensiero scientifico, epistemologia e filosofia della scienza metteva progressivamente in luce che la conoscenza scientifica: a) non è un dato neutro, oggettivo, attendibile, stabile, sottratto alle influenze culturali, sociali, linguistiche, soggettive, ideologiche, emotive e del pensiero comune; b) non si evolve in un processo di accumulo ordinato e progressivo; c) più che verificabile è falsificabile; d) non costituisce un sapere autofondante, scevro di preconcetti, ma dipende da presupposti inverificabili e incontrollabili di ogni tipo, anche metafisici. Essa è chiusa in un sistema esplicativo e una logica dell'interpretazione naturalistica da cui non può uscire. Rappresenta, pertanto, un insieme di congetture e ipotesi, non sempre coerenti e bene ordinate, ma sempre falsificabili, parziali, provvisorie, sovente contraddittorie, soggette all'influenza di ideologie, soggettività, emotività, imposture e interessi di parte⁵¹.

3.3 Impatto culturale della nuova visione della scienza

Una grande rivoluzione per la cultura moderna fu costituita dai seguenti riconoscimenti: la conoscenza scientifica del mondo empirico è congetturale; i "metodi di accertamento del valore di verità di un enunciato descrittivo particolare sono in linea di principio fallibili"; anche le migliori teorie rimangono sempre criticabili e provvisorie; tutti gli enunciati scientifici sono suscettibili di smentita, falsificazione e futuri sconvolgimenti; anche gli asserti apparentemente superiori a ogni ragionevole dubbio sono fallibili, criticabili e falsificabili⁵². Per la cultura positivista e scienziata queste acquisizioni furono sconvolgenti. Esse, però, non provocarono il temuto relativismo e scetticismo, ma ne ridimensionarono le eccessive pretese.

L'attività scientifica fu riportata fra gli altri strumenti umani fallibili⁵³. Il riconoscimento della parzialità, provvisorietà, ipoteticità e congetturalità delle conoscenze scientifiche non le ha rese inutili o inaffidabili. Esse esigono solo controllo e integrazione, dialogo rigoroso e continuo, confronto critico e aperto con gli altri settori culturali. Anche nelle conoscenze scientifiche non mancano concetti filosofici, culturali e ideologie acritiche quali: razionalismo, positivismo, naturalismo, materialismo, evolucionismo, scientismo, riduzionismo, meccanicismo, determinismo ecc.

Essi furono scoperti in seguito alle crescenti “*anomalie*” dei paradigmi, ossia le difficoltà logiche e i conflitti interpretativi conseguenti agli insuccessi delle ricerche scientifiche. Anche le *ideologie* sono inserite nell'attività e conoscenza scientifica⁵⁴. Esse condizionano il pensiero e la divulgazione scientifica a tutti i livelli e abbondano in molti manuali. Influenzano, quindi, larghi strati della cultura e mentalità contemporanea dove la consapevolezza epistemologica è assente o sconosciuta.

4. Scienze umano-sociali

Anche le scienze umano-sociali rientrano in questa situazione, aggiungendovi le loro difficoltà particolari. Anch'esse sono congetturali, ipotetiche, probabili, falsificabili e non sempre verificabili⁵⁵. Vale anche per loro l'osservazione che "l'intero universo delle scienze fenomeniche non costituisce un sapere perfetto, in quanto queste scienze non colgono necessità intelligibili" e che "è un segno dei tempi che la cultura contemporanea si alimenti in larga misura di conoscenze sostanzialmente ipotetiche e probabili"⁵⁶. Esse devono perseguire, perciò, la ricerca di una loro fondazione più rigorosa che non può più consistere nell'imitare le scienze naturali, ma esige criteri metodologici specifici⁵⁷. Esse hanno ragione nel porre *l'oggettività scientifica intersoggettività, il rigore scientifico* agli inizi, ossia nel *riconoscimento delle premesse iniziali*.

Tali acquisizioni, dapprima contrastate dalle scienze naturali, si rivelarono decisive anche per quest'ultime⁵⁸. Il dibattito conseguente alla "*crisi epistemologica*" generale ha consentito di ridefinire il rapporto tra metodologia delle scienze naturali e umane e di accorciare le distanze fra l'importanza dello *spiegare* e del *comprendere*. Attualmente non son pochi gli epistemologi per i quali il fatto decisivo che si oppone a ogni separazione radicale delle scienze dell'uomo dalle scienze della natura è che *le premesse delle prime invadono le seconde, mentre le generalizzazioni delle seconde interessano sempre più le prime*⁵⁹.

5. Scienze della religione

Questa revisione di pensiero, metodi e criteri scientifici coinvolge anche le scienze della religione, condizionate dalle stesse tradizioni culturali, dagli stessi preconcetti filosofici e ideologici e altrettanto bisognose di propri criteri specifici.

5.1 Aspetti generali

Anch'esse, agli inizi dovettero giustificarsi di fronte alle altre scienze per dimostrare la validità del loro modello di comprensione, assai più complesso di quello della sola spiegazione. Lentamente emerse la convinzione che tra i due modelli vi può e deve essere un'integrazione basata sulla: a) necessità di un pluralismo metodologico che trovi le garanzie della propria scientificità all'interno dei singoli percorsi, b) esigenza di rispettare e valorizzare gli aspetti soggettivi della ricerca⁶⁰. Neppure esse poterono sottrarsi all'esigenza di unificare i contributi che linguistica, antropologia culturale, psicologia e sociologia offrivano alla conoscenza scientifica in generale e delle religioni⁶¹. Anch'esse dovettero faticosamente liberarsi dai pregiudizi positivisti, scienziati e ideologici dell'inarrestabile scomparsa della religione e così via⁶². Anch'esse come le altre scienze naturali e umano-sociali, in seguito alla crisi generale del positivismo, dovettero ripensare la definibilità del loro oggetto, il rigore dei loro metodi e il corretto rapporto tra soggetto e oggetto, assai diversi dalle scienze naturali.

5.2 Problematiche specifiche

Di conseguenza, nelle scienze della religione non pochi sono i problemi tuttora aperti e dibattuti. La stessa denominazione è tutt'altro che pacifica, potendo designare differenti percorsi di ricerca o particolari opzioni scientifiche ed epistemologiche. Le quattro espressioni: a) *scienza della religione*, b) *scienza delle religioni*, c) *scienze della religione*, d) *scienze delle religioni*, indicano la singolarità e pluralità di metodi, di criteri e di oggetto⁶³. Alla base di ogni modalità vi sono motivi epistemologici, metodologici e pre-comprensioni che inducono a considerare la religione o come una realtà unica quanto all'oggetto e al metodo, oppure come un ambito disciplinare aperto e dinamico. Di qui la difficoltà di trovare una "*definizione*" della religione capace di superare il *riduzionismo*, che ne priverebbe l'oggetto d'indagine di qualunque specificità, e l'*idealismo essenzialistico*, che postula quella realtà dell'oggetto che la ricerca deve svelare⁶⁴.

5.2.1 Opzione metodologica

Per uscire dal dilemma, alcuni propongono un'opzione metodologica che faccia dipendere l'autonomia delle scienze della religione dai criteri metodologici formulati, sperimentati e confermati da risultati⁶⁵. Altri sollevano l'interrogativo di che cosa costituisca veramente un risultato, visto che: a) ogni dato o risultato è sempre qualcosa di parziale e provvisorio, b) alcune realtà sono così varie, diverse e mutevoli che non si prestano ad essere catturate da un'unica griglia metodologica. Poste tali difficoltà, esisterebbero prospettive metodologiche capaci di superarle?⁶⁶ La risposta diverrebbe affermativa se si accetta la posizione epistemologica per cui: "ciò che si dà a conoscere allo studioso dei fenomeni religiosi non è né una *religione* allo stato puro, né soltanto la psiche o la cultura o la società, ma un intreccio concreto, storicamente datato, tra determinate *individualità* religiose con la loro particolare logica e struttura e determinati contesti storico-sociali". Sarebbe "compito dell'analisi decifrare e ricostruire, di volta in volta, la delicata trama soggiacente a questi orditi"⁶⁷.

5.2.2 Il progresso scientifico

Un discorso così impostato sui risultati solleva l'arduo e dibattuto problema del "*progresso*" scientifico. Come viene inteso nelle scienze della religione? Come insieme di scoperte che, all'interno di un identico paradigma, consentono di avere a disposizione più raffinati e potenti strumenti di ricerca? Come insieme di situazioni che impongono nuovi punti di vista, svolte metodologiche e modi nuovi di considerare i problemi attraverso un "*paradigma*" completamente diverso? Come equilibrio tra queste due opzioni? Il dibattito generale, sollevato dalle idee di Th. Kuhn non è ancora concluso⁶⁸. Questi interrogativi divengono ancor più significativi nell'attuale situazione di potenziale rinnovamento metodologico, caratterizzata dall'espansione dei mezzi di comunicazione e dalla diffusione degli strumenti di elaborazione elettronica dei dati.

5.2.3 La razionalità tecno-informativa

A questo proposito si richiama l'attenzione su elementi specifici quali: esplosione dei mezzi di comunicazione; espansione inarrestabile dei media; rivoluzione informatica; uso crescente degli elaboratori elettronici. Molti ritengono che tutto ciò muterà i modi e le vie della conoscenza. I ricercatori, infatti, hanno sempre più facile e rapido accesso a masse di dati, pochi anni fa assolutamente impensabili e possono scambiarsi informazioni in tempo reale. Il popperiano "*mondo tre*", enormemente dilatato, può essere consultato, analizzato e utilizzato nei più diversi modi e con una vastità di prospettive impensabile. Ciò da un lato consente un accesso più generalizzato ai dati culturali e religiosi e una loro maggior conoscenza, dall'altro spinge a considerarli nell'ottica delle scienze informatiche, che privilegiano i metodi quantitativi. I processi quantitativi, tuttavia, possono conseguire anche effetti qualitativi. Ad esempio l'interesse

crescente per le religioni "vive" ha costretto gli studiosi a confrontarsi con la globalità mondiale del fenomeno religioso.

Ne è conseguita una maggior consapevolezza della vastità e complessità dei suoi problemi⁶⁹. D'altra parte gli stessi specialisti informatici mettono in guardia dai potenziali effetti negativi dell'elaborazione. Neppure la razionalità delle scienze informatiche è neutra, né i loro linguaggi sono così universali da poter esprimere tutto. Neppure esse sfuggono alla legge per cui nessuna razionalità, pur illuminando lati diversi della realtà, può attingere la completezza. Ad esempio, il calcolo informatico (categoria algoritmica) esige un ordine sequenziale. I passi di un algoritmo non possono essere seguiti a caso ma richiedono un ordine ben preciso. Ogni passo di algoritmo deve essere definito con precisione non ammettendo né incertezze, né equivoci, né libertà d'interpretazione. Ogni algoritmo è sotto la categoria della finitezza: procedure ed esecuzione devono terminare dopo un certo numero di passi.

Tutti questi caratteri mostrano che il fenomeno religioso, per le sue esigenze specifiche di apertura, ulteriorità, trascendenza, dimensione simbolica e metaforica, ne può venire inficiato. Ciò comporta ulteriori conseguenze anche a livello degli atteggiamenti umani, sociali e culturali che ne derivano, perché la modalità di pensiero messa in moto dal *sistema*, è quella del *che cosa fare*, che esaspera ulteriormente il *fare* delle culture tecnologiche. A ragione, quindi, gli esperti notano che: "E' ipotizzabile un'altra nota caratteristica del mutamento antropologico della cosiddetta società post-industriale; l'identità umana potrebbe legarsi, ancor più che nella civiltà industriale, al prodotto della propria funzione, del proprio fare"⁷⁰. Questo spiega perché dobbiamo anche occuparci di alcune tematiche connesse alla cultura tecnologica.

6. Religiosità e cultura tecnologica

La tecnica nacque quando l'uomo capì di poter agire con efficacia sugli elementi naturali per ottenere risultati. Divenne, però, determinante quando cominciò a costituire un *ambiente* reale della vita umana, mediante: a) l'invasione del "*creato*" da parte di strumenti d'intervento che possono modificarlo profondamente; b) il passaggio da fenomeno straordinario a fenomeno specifico e abituale della condizione umana⁷¹. Gli esperti di culture tecnologiche notano che con tali mutamenti ci siamo fatti *assediare* dai processi tecnici. Nel mondo moderno la tecnica è diventata mediatrice generale tra il singolo e il resto: natura, società, persone. Nell'ambiente urbano, essa appare nella sua natura di schermo obbligatorio che toglie all'uomo urbanizzato ogni contatto e relazione diretta con la natura⁷².

Anche il *tempo biologico* è soppiantato da quello *tecnico*. La luce artificiale consente di fare qualsiasi cosa in qualsiasi luogo e momento. Il prezzo di tutto ciò è la rottura dell'accordo tra organismo umano e suo ambiente naturale, che produce malattie umane e squilibri sociali, che solo ora cominciamo a percepire⁷³. È innaturale anche la velocità a cui l'uomo deve muoversi in ogni momento della vita. Non più i ritmi solari e lunari di un tempo, ma decimi e centesimi di secondo. L'informatica ha inaugurato un universo di prestazioni e risultati da millesimi, milionesimi e miliardesimi di secondo. Nei confronti dell'ambiente naturale il cambiamento è ancora più denso di conseguenze, anche filosofiche e religiose. Dall'ambiente tecnico l'uomo riceve la vita ma anche minacce di morte.

Deve obbedire agli imperativi degli strumenti tecnici da lui creati, come un tempo obbediva alle indicazioni della natura e li subisce come un tempo subiva la natura. L'ambiente tecnico è diventato altrettanto imperativo e dominante quanto lo era quello

naturale per l'uomo primitivo. L'uomo non vi ha ancora trovato il giusto posto, collocazione, ruolo e, tanto meno, soddisfazione ed equilibrio⁷⁴. È difficile stabilire quanto sia *soggetto* o sia divenuto *oggetto* reale ed effettivo del mondo creato dalle sue mani e divenuto un gigantesco sistema. In esso la tecnologia è diventata un mito, sacralizzata al punto che, nella società, alcuni la vivono non più a livello razionale, ma come misteriosa potenza donatrice di vita e morte⁷⁵. Ciò ha reso il suo ruolo complesso e ambiguo. Dapprima fu osannata come potente strumento di laicizzazione e secolarizzazione, che trasferiva all'uomo i poteri delle divinità. Poi fu sacralizzata come indispensabile alla vita e all'uomo, senza la quale la vita è inconcepibile.

Essa, però, svuota valori e significati, divenendo il valore e significato supremo, la forza ineluttabile carica più di paure che di speranze. Vista la difficoltà di dominarla, la tentazione maggiore è di rassegnarsi, come se non si potesse far nulla. Di qui fatalismo disperato, reazioni irrazionali, decrescente entusiasmo e sfiducia. Non è chiaro, tuttavia, se lo scadimento religioso sia causa o effetto dello squilibrato sviluppo tecnologico. Sui rapporti fra religione e tecnica dell'uomo preistorico Ries nota che: "fin dalle origini e nel corso dei millenni, l'homo religiosus è stato creatore di cultura. *Affinando e sviluppando le diverse capacità del suo spirito e delle sue mani*, prolungate con gli strumenti, si è sforzato di sottomettere il cosmo e di umanizzarlo. *La sua esperienza religiosa è sempre stata intimamente legata all'esperienza culturale*"⁷⁶.

6.1 Situazione nuova per la religione

Le condizioni storico-culturali della società tecnoscientifica, occidentale, moderna sono importanti per comprendere l'evoluzione delle scienze della religione sviluppatasi nel suo orizzonte. Razionalisti, positivisti, scienziati e immanentisti erano certi del declino irreversibile della religione. Le loro ricerche, ipotesi, teorie, metodi e verifiche avvennero in tale orizzonte⁷⁷. L'orizzonte attuale invece, appare radicalmente opposto. Il problema soggiacente alla ricerca contemporanea è sovente la vitalità sempre rinnovata della religione. Essa appare in espansione vitale non solo nelle più diverse culture, ma anche nelle società *progressiste* dell'ex comunismo-marxismo orientale e in quelle del capitalismo occidentale *avanzato*. I sociologi della secolarizzazione e dell'irreversibile eclissi del sacro, dovettero fare autocritica per le loro *ideologie superate* presentate come *teorie*⁷⁸.

E. Weil ha denunciato con acutezza il vecchio *paradigma* delle scienze della religione: "*la nostra società si presenta, quando la si paragona alle comunità del passato, come una comunità che ha preso per sacro tutto ciò che le altre hanno considerato come il contrario del sacro*"⁷⁹. Lo confermano ancora le teorizzazioni degli anni 1960 sull'agnosticismo, come carattere generalizzato e indiscusso delle socioculture progredite e avanzate⁸⁰. In meno di trent'anni la ricerca socioreligiosa mostrò che il sacro non si *eclissava* né dava segni di declino, ma sprigionava, nei luoghi e situazioni più impensate, incontenibile vitalità, talora in forme ambigue e/o difficili da decifrare⁸¹. Per molti sociologi "*sembra passato il tempo in cui certi ricercatori indipendenti confondevano volentieri critica scientifica e messa a morte simbolica della religione*"⁸².

A loro volta, le ricerche sulla *moderna coscienza secolarizzata* concludono che essa è solo una delle tante forme storiche della coscienza, prodotte da situazioni socioculturali transitorie, destinata a scomparire come altre, o divenire molto diversa⁸³. Permanere della religione e inconsistenza scientifica delle teorie della secolarizzazione sono stati riassunti da un sociologo non sospetto, Andrew Greeley, in questi termini: 1) I fondamentali bisogni religiosi dell'uomo e le fondamentali funzioni della religione non sono mutati gran che dall'ultima era glaciale. 2) Se qualche cambiamento è avvenuto, rende le questioni religiose nel mondo contemporaneo più critiche anziché meno critiche. 3) I

giudizi *bonhoefferiani* sul mondo diventato maggiorenne e il bisogno di un *cristianesimo senza religione* esigono, in senso scientifico, molto scetticismo⁸⁴.

7. Rapporti fra scienze della religione, filosofia e teologia

La situazione molto mutata, può consentire al rapporto fra teologia, filosofia e scienze della religione, di svolgersi in un clima scientifico e in un orizzonte culturale assai diversi. Ciò non significa minori difficoltà, perché di fronte a filosofia e teologia le scienze della religione devono distinguersi per: a) base empirica, b) metodo induttivo, c) giudizi "*di fatto*" fondati sulla neutralità dell'osservatore⁸⁵. Tali distinzioni fissano i limiti e le condizioni di un dialogo senza confusioni di ruoli. Le scienze della religione offrono a filosofia e teologia il *concreto storico e culturale dei fatti religiosi*. Ciò consente di far loro conoscere gli aspetti storici, fenomenologici, culturali, psicologici, psicanalitici, economici, sociali, antropologici, ecc. del fatto religioso, con tutti i problemi che ne derivano. Questo materiale fondamentale serve a sviluppare e approfondire i temi filosofici e teologici⁸⁶. A loro volta esse ricevono: a) *dalla filosofia*, modi più corretti d'impostare i delicati problemi di fondazione, di definizione e di presupposti; b) *dalla teologia* le forme in cui fatti ed esperienze religiose si sono storicamente esplicitate a livello teorico; c) *da entrambe*, contributi a una più ampia "*comprensione*" dei propri ruoli e risultati⁸⁷.

7.1 Nodi problematici

Questo dialogo presuppone un grado notevole di omogeneità derivante dalla base empirica, dal metodo induttivo e dai giudizi *di fatto* delle varie scienze. L'epistemologia ha mostrato la problematicità di questi criteri e i *distinguo* necessari per attuare la proposta. Poiché un'alternativa che accentui eccessivamente la pluralità e diversità delle varie discipline rischia di dividere la religione in modi contrastanti⁸⁸, occorre farsi alcune domande. Come raggiungere una ragionevole unità? Sommando singole definizioni disciplinari?⁸⁹ Indicherebbero davvero la specificità della religione? Se solo una scienza può definire la religione, le altre scienze non ne divengono subalterne?⁹⁰ Partendo da assunti filosofici sulla religione, l'analisi empirica si troverebbe in altre difficoltà. Per alcuni anche l'ipotesi dell'*homo religiosus* violerebbe i limiti dell'analisi scientifica, supponendo fin dall'inizio l'esistenza di una religione come realtà metaempirica e metastorica non oggetto di analisi scientifica⁹¹.

8. Prospettive di soluzione

Il problema è insolubile? Per rispondere sembra utile esaminare eventuali alternative.

8.1 Le tematiche dell'*homo religiosus*

Almeno due approcci scientifici, infatti, impostano il problema in modo diverso. Si tratta della *fenomenologia storico-comparata della religione* e dell'*antropologia della religione*. Il metodo della prima "*prende coscienza degli inevitabili giudizi previ, ma senza affermarli né negarli, vuol renderli non operanti o il meno possibile influenti (in modo negativo), sul rilevamento, descrizione e comprensione in profondità del fenomeno religioso*"⁹². Suo oggetto materiale remoto sono gli atti umani, coscienti e liberi posti dall'uomo religioso inteso come essere *sempre in rapporto con l'altro*. Oggetto materiale prossimo è l'esperienza religiosa, come somma: di soggetto, atti e oggetto. Suo metodo è la "*sistematica della comprensione, della intenzionalità della coscienza e della epoche*"⁹³.

Essa attua "una considerazione globale della esperienza religiosa che prenda insieme l'aspetto storico-esistenziale e collettivo, in un rapporto non deterministico, collo sviluppo delle culture e delle istituzioni, per individuare nello svolgimento storico ciò che nel fenomeno religioso è comune e permanente"⁹⁴. L'antropologia religiosa, giudicando scientifiche le ipotesi e le tematiche riguardanti l'uomo religioso, analizza con metodi rigorosamente scientifici le molteplici tracce e documenti lasciati dall'uomo, dal paleolitico ad oggi, come espressioni del suo rapporto con una "Realtà assoluta" che trascende questo mondo ma vi si manifesta. Analizza l'uomo religioso come soggetto dell'esperienza del sacro e studia la sua struttura fondamentale, coscienza e attività, attraverso il suo comportamento e le differenti esperienze del sacro⁹⁵.

L'antropologia religiosa, fondata sul sacro vissuto, si avvale dei metodi e risultati di varie discipline: storia delle religioni, fenomenologia delle religioni, storia delle culture, preistoria, paleoantropologia, etnologia, sociologia, ecc. Essa estende le sue ricerche anche fuori degli aspetti istituzionali e dottrinali delle grandi religioni, per studiare i fenomeni religiosi anche nei loro periodi di crisi. Questa disciplina, ultima del gruppo antropologico, si distingue studiando l'*homo religiosus* come creatore e fruitore dell'insieme simbolico del sacro e portatore delle credenze religiose che guidano la sua vita e il suo comportamento. Le sue ricerche sono interdisciplinari, comprendono l'ambiente culturale e l'emergere biologico e storico dell'uomo, valorizzano l'eredità scientifica di maestri e capiscuola come Eliade, Dumézil, Corbin, Jung ecc.⁹⁶.

8.2 Homo religiosus e ierofanie

Gli approcci centrati sull'uomo religioso integrano quelli centrati sulle "ierofanie". Per Ries le ricerche dell'antropologia religiosa su pensiero, coscienza, esperienza e comportamento dell'*homo religiosus* muovono dal presupposto che ogni suo comportamento si organizzi attorno alle manifestazioni del sacro e che queste avvengano attraverso qualcosa diversa dal sacro stesso. Davanti a ierofanie o irruzioni del sacro nel mondo, l'uomo prende coscienza di una realtà trascendente che dà al mondo la sua vera e dimensione⁹⁷. L'*homo religiosus*: a) ha creato la terminologia del sacro per comunicare la sua esperienza del sacro; b) ha avviato una serie di simboli per mantenere la relazione con il "numinoso"; c) ha mobilitato un universo di miti e riti per rendere efficace nella propria vita la potenza numinosa⁹⁸. Nelle religioni monoteiste la ierofania è "Teofania": intervento diretto del Dio unico e personale, autore di alleanza, rivelazione e salvezza nella vita dei fedeli e nella storia⁹⁹. Questa *esperienza del sacro vissuto* consente di elaborare un'*antropologia dell'homo religiosus*.

8.3 Ierofanie e antropofanie

Il tema delle ierofanie si presta a ulteriori considerazioni. Accertato che la religione è un dato antropologico universale, manifestazione delle particolari qualità umane¹⁰⁰ dell'uomo, unico essere religioso, ogni ierofania o Teofania autentica costituisce pure un'*epifania* dell'uomo, ossia un'*antropofania*¹⁰¹. Per questo Eliade afferma che il sacro è un *elemento della struttura* della coscienza e non uno *stadio nella storia* della coscienza stessa. Ciò permette di superare il falso dilemma che ha condizionato negativamente la cultura occidentale e la riflessione sulle scienze religiose: il fatto religioso è antropofania o teofania? La risposta corretta è: "é entrambe", la teofania è anche antropofania e viceversa¹⁰². L'apporto delle scienze diviene allora utile per distinguere ciò che è religioso da ciò che non lo è¹⁰³.

9. Interrogativi per un dialogo transdisciplinare

Il problema corretto e legittimo allora è: a quali condizioni il fatto religioso è insieme antropofania e teofania? Quali criteri consentono di riconoscere un'autentica teofania?¹⁰⁴ Le risposte richiedono un approfondito dialogo a) *culturale*, tra scienze, filosofia e teologia e b) *interculturale e interreligioso* tra le diverse tradizioni culturali e religiose. Spetta alla teologia fondamentale tenere conto di tutti i nuovi elementi acquisiti e le problematiche elaborate nel frattempo, evitando assolutismi intolleranti e relativismi livellizzanti¹⁰⁵. Il cristianesimo presenta una nota distintiva e inconfondibile rispetto a tutte le altre religioni. Essa è decisiva per la sua nascita e il suo sviluppo, ed è la convinzione di un evento non riducibile a semplice fatto storico, ma dai contorni storici ben precisi. Il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe ha risuscitato il suo servo Gesù di Nazareth, condannato e crocifisso dagli uomini, e lo ha costituito Signore e Salvatore di tutti gli uomini¹⁰⁶. Questo avvenimento reale e misterioso è diventato annuncio, messaggio e proclamazione anche religiosa che esige piena fedeltà alla verità¹⁰⁷.

10. Articolazioni fra teofania e homo religiosus

Per la cultura e per la fede l'articolazione fra *homo religiosus* e *teofania* deve essere accettata come punto nodale del problema. Questo aspetto non è stato ancora approfondito. Per la sua profondità e ampiezza potrebbe costituire il tema centrale di un nuovo dialogo fra le discipline del religioso: scienze, filosofia e teologia, ciascuna operante, prima, al proprio livello e nell'ambito delle proprie competenze e poi in rapporto dialogico e comune verifica critica. Il soggetto religioso e credente, insieme a tutte le manifestazioni che lo riguardano, sarebbe l'elemento insostituibile dell'indagine¹⁰⁸.

I temi dell'*uomo religioso*, *ierofanie*, *teofanie* e *antropofanie*, manifestano e sviluppano le loro maggiori virtualità solo in reciproco contatto. Il vissuto del soggetto religioso esprimendosi in atti, credenze e comportamenti, il rapporto all'Assoluto e l'ineffabilità del Mistero Assoluto chiamano in causa la teologia come unico sapere proporzionato a tali contenuti¹⁰⁹. La sua apertura e la sua collaudata metodologia, che attinge alle fonti specifiche della conoscenza dell'Assoluto, dei suoi Misteri e delle sue misteriose vie nella storia, sa avvalersi di numerosi strumenti razionali, filosofici e scientifici. Per questi specifici problemi dovrebbe dialogare abitualmente con le scienze della religione¹¹⁰.

10.1 Critica della religione, cultura e religione

In tale dialogo dovrebbe trovare spazio anche la *critica della religione*, come disciplina che raccoglie sistematicamente le critiche, obiezioni e contestazioni alla religione, espresse nei diversi contesti (filosofie, ideologie, divulgazione scientifica, letteratura, arti e mass-media)¹¹¹. I suoi contenuti interessano non tanto per la loro presunta ma scarsa scientificità, ma in quanto segni di sofferenza personale, malessere culturale e sociale, situazioni ed eventi di difficile e ambigua lettura. Per questo merita accurata ricerca e approfondita riflessione filosofica e teologica. Con un'adatta impostazione potrebbe divenire una disciplina specifica nell'ambito multidisciplinare della religione.

11. Ermeneutica della religione

Dopo queste considerazioni occorre completare quanto brevemente accennato sull'ermeneutica. Anche qui s'impongono alcune domande di fondo: Bastano le discipline scientifiche per comprendere l'inesauribile tematica religiosa? Basta un'ulteriore riflessione filosofica? Si può ipotizzare un tragitto ermeneutico completo che passi per la *comprensione teologica*? Abbiamo già rilevato la *pluristratificazione, ipercomplessità e non innocenza dei dati scientifici*. Abbiamo poi sottolineato l'ineffabilità, l'assoluto e il mistero come elementi inerenti ai dati delle scienze della religione. Sono le *aporie*, ricche di conseguenze per il nostro tema, che Italo Mancini dimostrò rilevanti.

La *non innocenza del dato* comporta la non analiticità di dato e significato. Pertanto il significato non è un predicato precontenuto nel soggetto, e neppure una reduplicazione del soggetto. Se vogliamo costruire a partire dal dato, non possiamo limitarci al *dato del dato*¹¹², a *qualificare un dato già qualificato*. Nel nostro caso, non possiamo chiamare religioso un dato, senza un concetto previo di religione. Il significato viene prima e dopo il dato. Come "*prima*" lo individua, come "*dopo*" lo rafforza. In ciò consiste il circolo ermeneutico, completo ma non vizioso¹¹³. Le scienze, quindi, dovrebbero misurarsi con le sporgenze metascientifiche dei loro risultati, che fanno capo alle tematiche ermeneutiche, ossia addentrarsi in un terreno non più scientifico, o lasciare incompiuto e aperto il messaggio dei loro dati, affidando ad altri il completamento ermeneutico.

Se la religione ha una sua logica autonoma, la sua comprensione esige un atto completo e non riduttivo. I suoi "*oggetti*", "*fatti*" "*parole*" non possono esaurirsi in una materialità inintenzionale, non essendo semplici "*cose*", ma segni, simboli, rivestimenti sensibili di valori ideali. Sono metafore, ossia parole da trasferire da un'intenzione materiale ad una più alta, allusa perché concettualmente inafferrabile. *Simbolo e metafora* esprimono, così, un duplice movimento in cui il primo *racchiude l'idea* nel segno sensibile, mentre la seconda *sprigiona l'idea* dal segno sensibile o dalla parola. I loro ritmi scandiscono l'ambito della comprensione¹¹⁴. Nell'esercizio interpretativo, come si è visto, ogni particolare prende senso e luce dal contesto generale, e questo si configura meglio con l'apporto dei singoli sensi particolari.

La situazione d'inesauribile rimando fa dell'ermeneutica un sapere aperto e sempre incrementabile, dove ci si decide per il significato, senza mai giungere all'evidenza apodittica. Mancini sottolinea che l'atto ermeneutico è molto complesso, più *itinerario* che *rispecchiamento eidetico*, per cui deve passare attraverso molte porte e avvalersi di molte discipline: scientifiche, filosofiche e teologiche¹¹⁵. Nella sua struttura dialogica, il dato risponde se c'è una domanda ma, a sua volta, interpella e provoca le domande. Tale struttura può essere potenziata ed esaltata nell'ambito della religione, per cui è più che lecito chiedere una *lettura interpretante* dei suoi dati, secondo lo spirito *minuscolo e maiuscolo* dato insieme da scienze, filosofia e teologia¹¹⁶.

12. Un nuovo approccio alla religione

L'analisi delle varie componenti del problema, fin qui condotta, converge in modo significativo verso un nuovo approccio del problema religioso che valorizza il riconoscimento di Mircea Eliade: "*Il sacro è...un elemento nella struttura della coscienza e non uno stadio nella storia della coscienza stessa*". Va sottolineato l'immenso spessore della religione e la sua insostituibilità per persone, culture, società e storia umana. Tale studio, adeguato a tutta la realtà religiosa, può configurarsi soltanto come dialogo trans- e inter- disciplinare, fra scienze, filosofia e teologia.

L'universalità della religione richiede la considerazione delle aree culturali in cui essa si esplica e che ne esprimono la varietà non solo di ordine geografico, ma soprattutto culturale, antropologico e storico. Ciò vale anche per la cultura tecnoscientifica, con le sue tematiche ed esigenze. In questo contesto, tenuto conto del discorso finora sviluppato occorre: *realizzare strutture e istituzioni dotate di adeguati strumenti per la ricerca, l'analisi e l'interpretazione interdisciplinare - scientifica, filosofica e teologica - della realtà religiosa nelle sue forme storiche, attuali e nei diversi contesti culturali e sociali.*

12.1 Finalità primarie e secondarie

Tali strutture dovrebbero consentire: 1) Una rinnovata interpretazione e comprensione del fenomeno religioso, della sua perenne attualità e valore per le persone, le culture e le società, della varietà di esperienze dell'*homo religiosus*, delle *ierofanie* e *teofanie* e delle diverse *tradizioni* che ne derivano. 2) Un rinnovato interesse culturale e sociale per i temi della religione e le problematiche connesse. 3) Una discussione sulla metodologia delle discipline coinvolte nelle tematiche religiose: scienze, filosofia e teologia per renderne gli approcci sempre più rigorosi, critici e aperti. 4) Un approccio interdisciplinare ai problemi dalla ricerca scientifica, filosofica e teologica sulla religione, per una loro più approfondita elaborazione. 5) La creazione di strumenti per sviluppare un proficuo dialogo interreligioso nei vari contesti interculturali e interetnici, tenuto conto che l'attuale movimento migratorio di persone e popoli si preannuncia come uno dei più rilevanti fenomeni culturali, sociali e religiosi del prossimo millennio. 6) La formazione di personale ecclesiale e laico specializzato per lo svolgimento dei compiti sopraindicati.

Tale struttura sarebbe utile per preparare operatori specializzati in determinati settori culturali, ecclesiali e sociali. Le spetterebbe, quindi: a) la formazione di operatori dotati di specifica formazione culturale, scientifica, filosofica e teologica per agire nelle strutture culturali e sociali della Chiesa e della società; b) lo svolgimento di ricerche e progetti ecclesiali e sociali per i vari ambiti culturali.

13. Una facoltà per il dialogo fra teologia e cultura scientifica?

Tenuto conto delle maggiori esigenze indicate da "*Gaudium et Spes*": a) impegno verso cultura e culture; b) relazioni fra teologi e uomini di scienza; c) relazioni fra Facoltà teologiche e Facoltà scientifiche, occorre affrontare anche questi problemi¹¹⁷. Essi non sembrano ancora percepiti a sufficienza. Probabilmente, le Facoltà teologiche hanno difficoltà a rispondere a tali esigenze in modo adeguato alla loro tradizione di contenuti, metodo, impostazione, piani di studio, discipline. Tutti questi elementi hanno ormai raggiunto valore, ruoli ed equilibri ben consolidati e difficilmente alterabili o mutabili. Tale struttura, unita allo sviluppo costante delle esigenze rigorosamente teologiche, sembra render difficile, per le Facoltà di Teologia, lo svolgimento sistematico e abituale di un dialogo diretto, ravvicinato, profondo e intenso con le diverse scienze e il pensiero scientifico. Dovrebbero addossarsi un sovraccarico di compiti istituzionali e strutturali di ricerca, formazione e didattica difficilmente sostenibile. Si tratta di elaborare i principi e i criteri per impostare e risolvere problemi complessi e numerosi. Nel corso dei secoli, le università della Chiesa hanno istituito numerose facoltà, in risposta a sempre nuove esigenze. È giusto, quindi, chiedersi perché non istituire una specifica struttura accademica per il dialogo fra la cultura tecnoscientifica e la teologia, per i problemi della fede, delle religioni e dell'etica dell'attività tecnoscientifica.

13.1 Compiti istituzionali della Facoltà

Nulla vieta di organizzare Facoltà finalizzate a tale compito, dotate delle strutture, programmi e strumenti necessari. Esse potrebbero avere per oggetto anche i temi e problemi della religione, considerati in questo studio e visti nelle loro molteplici dimensioni: scientifiche, culturali, filosofiche e teologiche. Esse potrebbero provvedere all'analisi ed elaborazione epistemologica, storica, critico-culturale, filosofica e teologica di tutto ciò che, nel popperiano "*mondo tre*" delle scienze e tecnologie, riguarda direttamente la religione o solleva questioni di particolare rilievo per le tematiche religiose e teologiche. La semplice lettura di quanto pensato, scritto e accumulato da una sola scienza è troppo limitato, unilaterale, insufficiente. Occorre indagare ragioni storiche, teoretiche e sociali, cause e modi per cui si è giunti a determinate espressioni del pensiero tecnoscientifico. Una delle maggiori carenze della attuale cultura, infatti, è l'omissione e/o l'incapacità di una riflessione critica "*globale*" su tutti gli aspetti dell'impresa scientifica. Di conseguenza mancano ancora una cultura scientifica, un umanesimo scientifico e un'etica dell'attività tecnoscientifica.

13.3 Metodologia

Simile studio dovrebbe perciò riguardare: a) i contenuti delle scienze naturali, formali, umano-sociali e della religione, b) i problemi scientifici concernenti tematiche religiose e teologiche su "*natura*", "*visione del mondo*", "*origini*", "*creazione*", evoluzione, anima, ecc. Questi argomenti andrebbero indagati: a) nei loro contenuti espliciti, b) nei loro effetti generali sulla cultura, c) nelle loro conseguenze specifiche sulle tematiche della religione, della fede e della teologia. La differenza di questo approccio rispetto ad altri sta nel fatto che i relativi dati scientifici verrebbero sempre studiati non isolatamente, ma nei loro contesti storici, culturali, epistemologici e sociali in cui sono maturati, per giungere non a una loro semplice *esegesi scientifica o filosofica*, ma a una loro *ermeneutica culturale*, umanistica, teologica ed etica. Il risultato di tale elaborazione diverrebbe l'oggetto adeguato del dialogo, discussione, verifica critica ed elaborazione interdisciplinare e transdisciplinare fra scienze, filosofia e teologia. Una Facoltà del dialogo fra cultura tecnoscientifica, teologia ed etica, così intesa, risponderebbe a un vasto campo di esigenze della Chiesa, della società e della cultura e offrirebbe preziosi servizi alla teologia, all'etica, alla filosofia, al pensiero scientifico e alla cultura tecnoscientifica. Potrebbe rispondere anche a specifiche necessità pastorali, ministeriali e culturali della Chiesa.

13.4 Programmi

Stabilire programmi e piani di studio è prematuro. Possiamo tuttavia ipotizzare alcuni elementi fondamentali dei programmi di ricerca, didattica e formazione: a) una conoscenza e valutazione critica dei problemi metodologici, storici ed epistemologici delle scienze (naturali, umano-sociali, della religione ecc.) che consenta di valutare ogni impresa tecnoscientifica, nel suo complesso, nei risultati, significati e valori culturali, umani, filosofici, etici, religiosi e teologici¹¹⁸; b) una specifica conoscenza e valutazione epistemologica e storico-critica, non puramente manualistica, delle scienze della religione intese nel senso più largo quali: storia, fenomenologia, antropologia, sociologia, psicologia, psicanalisi, ecc.; c) uno sviluppo storico, critico e sistematico della filosofia delle scienze, della religione e della teologia naturale; d) uno sviluppo specifico dei temi di teologia fondamentale, metodologia teologica, teologia sistematica e morale, collegati alle problematiche scientifico-religiose e, in particolare, teologiche della religione e delle religioni.

In base a questo programma generale, ogni Facoltà potrebbe specializzarsi in un settore o sviluppare sezioni differenziate di specializzazione, riguardanti la cultura tecnoscientifica, le culture, le grandi religioni storiche, la didattica, la catechesi, i ministeri ecclesiali, secondo le esigenze della Chiesa generale o delle Chiese locali o dei rispettivi settori più importanti. Il perfezionamento di questa ipotesi, non esaustiva ed embrionale, deriverà da attuazioni pratiche, sperimentazioni concrete, costanti verifiche contestuali, adeguate valutazioni e riflessioni critiche. Per la scelta delle discipline specifiche si possono ipotizzare i seguenti criteri: a) le discipline si legittimano in base all'oggetto, finalità e metodo; b) le finalità specifiche vanno correlate alla primaria finalità generale; c) l'interconnessione delle discipline verte sull'oggetto formale che è la fede e religione cristiana, il cui orizzonte d'unità è la parola di Dio; d) gli studi potrebbe articolarsi in tre cicli: fondamentale, di caratterizzazione e di specializzazione, con relativi gradi accademici, in conformità alle direttive di "*Sapientia christiana*".

¹ Alfaro J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, (Brescia 1986), 5; Bouillard H., *Logique de la foi*, (Paris 1964), 67-86.

² *Gaudium et Spes*, 16; cf. Alfaro J., *Rivelazione cristiana*, 100.

³ Rossi P., "Cultura", in *Enciclopedia del Novecento*, I, 1153; White L.A., *La scienza della cultura*, (Firenze 1969); Roheim G., *Origine e funzione della cultura*, (Milano 1972).

⁴ Cf. Friedmann G., *L'uomo e la tecnica*, (Milano 1968).

⁵ Riguardo alla tecnologia rinviamo al ns. *Cultura tecnologica e speranza cristiana* consultabile nel presente sito. Per brevità usiamo *umano-sociali* in luogo della dizione più esatta: *scienze umane e scienze sociali*.

⁶ Cf. Carrier H., *Avvenire e cultura. Identità culturale e identità cristiana*, (Roma 1988).

⁷ Cf. Bleicher J., *L'ermeneutica contemporanea*, (Bologna 1986).

⁸ Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", in *Hermeneutica*, 7 (1987), 25-26.

⁹ Cf. Truchon P., "Compréhension et vérité dans les sciences de l'esprit", in *Archives de Philosophie*, 29 (1966), 281-302.

¹⁰ Di Caro A., "Linguaggio: filosofia e religione", in *Hermeneutica*, 7 (1987), 39-65.

¹¹ Mancini, "Esegesi e ermeneutica", 32.

¹² Mancini, "Esegesi e ermeneutica", 37.

¹³ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 108, 127; id., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, (Brescia 1972); Malevez L., "La vision chrétienne de l'histoire dans la théologie catholique", in *NRTh* 71 (1949), 244-264.

¹⁴ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 103.

¹⁵ Ladrière J., *I rischi della razionalità. La sfida della scienza e della tecnologia alle culture*, (Torino 1978).

¹⁶ Cf. *Gaudium et Spes*, 36, 49, 57, 59, 62, 82; Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 146.

¹⁷ *Gaudium et Spes*, 57; Ladrière J., *L'articulation du sens*, (Paris 1970), 162.

¹⁸ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 147; Rahner K., *Nuovi saggi*, V, (Roma 1975), 57-58.

¹⁹ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 148.

²⁰ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 149; Ladrière, *L'articulation du sens*, 162; Russo F., "Les sciences devant l'athéisme", in *Seminarium*, 12 (1972), 922-934.

-
- ²¹ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 150.
- ²² Cf. Aubert R., *Le problème de l'acte de foi*, (Louvain 1958).
- ²³ Cf. Vattimo G., *La fine della modernità*, (Milano 1985); Id., *La società trasparente*, (Milano 1989).
- ²⁴ Bobbio N., *Politica e cultura*, (Torino 1955); Cf. Aron R., *L'oppio degli intellettuali*, (Bologna 1958).
- ²⁵ Rossano P., "Per una cultura aperta alla fede", in Scabini P. (Ed.), *Scienze umane e scienze religiose*, (Roma 1989), 19-24.
- ²⁶ Cf. *Recherche interdisciplinaire et théologie*, (Paris 1970).
- ²⁷ Rossano, "Per una cultura aperta", 24.
- ²⁸ Cf Metz J.B., Rendtorff T. (Eds.), *La teologia nella ricerca interdisciplinare*, (Brescia 1974).
- ²⁹ Alfaro, *Rivelazione cristiana*, 158.
- ³⁰ Thill G., *La fête scientifique. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne*, (Paris 1973).
- ³¹ Mann F., "Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften", in *StdZ*, 8 (1970), 109-116.
- ³² Bollnow O.F., *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, (Mainz-Kirchheim, 1949).
- ³³ Cf. Benedict R., *Modelli di cultura*, (Milano 1960).
- ³⁴ Sarebbe interessante tener pure presenti la posizione weberiana che considera la cultura come uno dei tre aspetti costitutivi del processo storico, insieme alla struttura sociale e alla civiltà, e le considerazioni di R.E. Park e R.M. MacIver sulla cultura come incarnazione dei fini di una società, in contrapposizione alla civiltà come apparato strumentale per realizzarli. All'interno di queste distinzioni andrebbero analizzate le riflessioni che evidenziano, come fattore culturale negativo, l'assenza di dialogo tra scienze, filosofia e teologia e come carenza culturale la separazione o incomunicabilità tra pensiero scientifico, umanistico e religioso.
- ³⁵ Cf. Gismondi G., *Umanesimo scientifico e pensiero cristiano*, (Rovigo 1982), 281-291.
- ³⁶ Gismondi, *Umanesimo scientifico*, 52.
- ³⁷ Apel K.O., *Comunità e comunicazione*, (Torino 1977).
- ³⁸ *Gaudium et Spes*, 53.
- ³⁹ Rossi, "Cultura", 1153.
- ⁴⁰ Così denominato perché si aggiunge al "mondo uno" della realtà e al "mondo due" delle sue rappresentazioni puramente mentali. Cf. al riguardo Popper K., *Epistemologia, razionalità e libertà*, (Roma 1972), 8-10; Eccles J.C. - Robinson D.N., *La meraviglia di essere uomo*, (Roma 1985), 35-43, 85, 113, 117-118, 127-128.
- ⁴¹ Gismondi G., *Critica ed etica nella ricerca scientifica*, (Torino 1978), 352-355.
- ⁴² Gismondi G., *Faith and Science Today*, (St. Louis Mo 1986), 56-57.
- ⁴³ Gismondi, *Umanesimo scientifico*, 227-256, 263-280; Id., *Critica ed etica*, 350-352; Cantore E., *Scientific Man, the Humanistic Significance of Science*, (New York 1977).
- ⁴⁴ Luckmann T., "Social Structure and Religion in Modern Industrial Society", in *Science and Faith. International and Interdisciplinary Colloquium*, (Ljubljana 1984), 95-109.

-
- ⁴⁵ Miccoli P., "Secolarizzazione della Teodicea e perdita del mondo", in *Riv. di filos. neoscol.*, 77 (1985), 2, 296; Del Noce A., *Riforma cattolica e filosofia moderna. I, Cartesio*, (Bologna 1965).
- ⁴⁶ Miccoli, "Secolarizzazione della Teodicea", 297-299.
- ⁴⁷ Monod J., *Il caso e la necessità*, (Milano 1968), 136.
- ⁴⁸ Crocker L.G., *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, (Bologna 1975); Valjavec F., *Storia dell'illuminismo*, (Bologna 1973).
- ⁴⁹ Monod, *Il caso*, 138.
- ⁵⁰ Belaval Y., "La crise de la géométrisation de l'univers dans la philosophie des lumières", in *Revue internat. de philos.*, 1952, 353.
- ⁵¹ Gismondi, *Fede e ragione scientifica*, 325-331.
- ⁵² Cf. Radnitzky G. - Andersson G., (Eds.) *The structure and Development of Science*, "Dordrecht 1979".
- ⁵³ Gismondi G., *Fede e ragione scientifica*, 139-140; Robert J.D., "Le problème des "limites" respectives de la philosophie et de la science devant la montée actuelle des sciences de l'homme", in *Science et Esprit*, 20 (1968) 2, 195-222; 3, 409-431.
- ⁵⁴ Barone F., "Neopositivismo", in *Enciclopedia del Novecento*, IV, 619.
- ⁵⁵ Rudner R.S., *Filosofia delle scienze sociali*, (Bologna 1968).
- ⁵⁶ Possenti V., "Introduzione" in, *Epistemologia e scienze umane*, (Milano 1979), 56.
- ⁵⁷ Agazzi E., "Analogicità del concetto di scienza. Il problema del rigore e dell'oggettività nelle scienze umane", in *Epistemologia e scienze umane*, 68.
- ⁵⁸ Gismondi, *Umanesimo scientifico*, 173; Myrdal K.G., *L'obiettività nelle scienze sociali*, (Torino 1973).
- ⁵⁹ Filoramo G., Prandi C., *Le scienze delle religioni*, (Brescia 1987), 14.
- ⁶⁰ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 14.
- ⁶¹ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 9.
- ⁶² Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 10.
- ⁶³ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 15.
- ⁶⁴ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 20.
- ⁶⁵ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 22.
- ⁶⁶ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 23.
- ⁶⁷ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*.
- ⁶⁸ Cf Kuhn Th., *Critica e crescita della conoscenza*, (Milano 1976).
- ⁶⁹ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 27-28.
- ⁷⁰ Desinano P., *L'uomo religioso nella transizione informatica*, (Assisi 1987), 81.
- ⁷¹ Ellul J., "Tecnica", in *Enciclopedia del novecento*, VII; Cotta S., *La sfida tecnologica*, (Bologna 1968).
- ⁷² Ellul J., *La tecnica rischio del secolo*, (Milano 1969).
- ⁷³ Ellul J., *Le système technicien*, (Paris 1977).
- ⁷⁴ Cf. Burnham J., *La rivoluzione dei tecnici*, (Verona 1946).

-
- ⁷⁵ Cf. Staudenmayer J.M., *I Cantastorie della tecnologia*, (Milano 1988).
- ⁷⁶ Ries J., "L'uomo e il sacro, trattato di antropologia religiosa", in Anati E., Boyer R., *Le origini e il problema dell'Homo Religiosus*, (Milano 1989), 29. Sottolineature nostre.
- ⁷⁷ Ries J., "L'uomo e il sacro", 27.
- ⁷⁸ Acquaviva S., Stella R., *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, (Roma 1989).
- ⁷⁹ Weil E., *Philosophie politique*, (Paris 1965), 172.
- ⁸⁰ Acquaviva S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, (Milano 1961); Acquaviva S., Guizzardi G. (Eds.), *La secolarizzazione*, (Bologna 1973).
- ⁸¹ *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi; sfida pastorale. Rapporto provvisorio basato sulle risposte e sulla documentazione pervenute al 30 ottobre 1985 dalle Conferenze episcopali regionali e nazionali*, (Bologna 1986).
- ⁸² Déguy J., "Religion Modernité Sécularisation", in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 181; Cf. Acquaviva, *Fine di un'ideologia*, cap. I.
- ⁸³ Berger P., *L'imperativo eretico*, (Leumann TO 1987), 47.
- ⁸⁴ Greeley A.M., *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, (Brescia 1975), 7-8; Id., *Religion in Year 2000*, (New York 1969).
- ⁸⁵ Greeley, *L'uomo non-secolare*, 25.
- ⁸⁶ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 25-26.
- ⁸⁷ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 26.
- ⁸⁸ Molinaro A., "Considerazioni introduttive sullo studio della religione", in Molinaro A. (Ed.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, (Roma 1983), 7.
- ⁸⁹ Skalicky C., *Alle prese con il sacro. La religione nella ricerca scientifica moderna*, (Roma 1982), 28-30.
- ⁹⁰ Molinaro, "Considerazioni introduttive", 8.
- ⁹¹ Filoramo, Prandi, *Le scienze delle religioni*, 24.
- ⁹² Magnani G., *Fenomenologia storica-comparata della religione*, in Molinaro, *Le metodologie*, 38.
- ⁹³ Magnani, *Fenomenologia storica-comparata*, 52.
- ⁹⁴ Magnani, *Fenomenologia storica-comparata*, 57.
- ⁹⁵ Non entriamo qui nella tematica strettamente specialistica avente per oggetto il termine sacro, la sua validità, i suoi contenuti, ecc. Assumiamo il termine secondo l'uso e le definizioni date da: Ries J., "Sacro" in *Grande Dizionario delle Religioni*, (Assisi-Casale Monferrato 1988), II, 1847-1856.
- ⁹⁶ Ries J., "L'uomo e il sacro, trattato di antropologia religiosa", in Anati, Boyer, *Le origini e il problema*, 24-25.
- ⁹⁷ Ries, "L'uomo e il sacro", 26.
- ⁹⁸ Ries, "L'uomo e il sacro", 27.
- ⁹⁹ Ries, "L'uomo e il sacro", 28.
- ¹⁰⁰ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 336.
- ¹⁰¹ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 336.

-
- ¹⁰² Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 337.
- ¹⁰³ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 338.
- ¹⁰⁴ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 339.
- ¹⁰⁵ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 346.
- ¹⁰⁶ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 344-345.
- ¹⁰⁷ Skalicky, *Alle prese con il sacro*, 346.
- ¹⁰⁸ Molinaro, "Considerazioni introduttive", 11.
- ¹⁰⁹ Molinaro, "Considerazioni introduttive", 11.
- ¹¹⁰ Molinaro, "Considerazioni introduttive", 11, 12-14.
- ¹¹¹ Zirker H., *Critica della religione*, (Brescia 1989), 7.
- ¹¹² Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", 14.
- ¹¹³ Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", 15.
- ¹¹⁴ Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", 22.
- ¹¹⁵ Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", 32-33.
- ¹¹⁶ Mancini I., "Esegesi e ermeneutica", 37.
- ¹¹⁷ *Gaudium et Spes*, 62.

¹¹⁸ A tal fine, tra le discipline di base riguardanti le scienze dovrebbero figurare: storia del pensiero scientifico, epistemologia, storia delle scienze, problemi generali di metodologia delle scienze, metodologia comparata delle scienze naturali, umane e sociali, filosofia della scienza, ecc., cf. Gismondi G., *Umanesimo scientifico*, 81-83, 281-291.