

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE



2024/2

luglio-dicembre 2024 • Anno XXX • Numero 2

Rivista della FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE

SEZIONE DI TORINO

Nerbini

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino
Anno XXX – 2024, n. 2

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Redazione: Andrea Pacini (direttore), Gian Luca Carrega e Antonio Sacco (segretari), Oreste Aime, Dino Barberis, Roberto Carelli, Ferruccio Ceragioli, Carla Corbella, Mauro Grosso, Pier Davide Guenzi, Luca Margaria, Paolo Mirabella, Alberto Nigra, Alberto Piola

Editore:

Edizioni Nerbini - Prohemio Editoriale srl

via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze - ROC n. 34429 (10.6.2020)

e-mail: edizioni@nerbini.it

www.nerbini.it

Realizzazione editoriale e stampa: Prohemio Editoriale srl - via G.B. Vico 11 - 50136 Firenze

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

abbonamenti@nerbini.it

ABBONAMENTO 2024

Italia € 44,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Per gli abbonamenti e l'acquisto di singoli fascicoli dal 2022 in poi:

Versamento sul c.c.p. 1015092776

intestato a Prohemio Editoriale srl, Firenze

ISBN 9788864348056

ISSN 1591-2957

Sommario

Scenari della condizione giovanile in Italia
nel «Rapporto Giovani» dell'Istituto Toniolo
del decennio 2013-2023

Dino Barberis » 279

La lenta miccia del possibile. Teologia e immaginazione

Maria Nisii » 305

Segni dei luoghi. L'esperienza monastica dello spazio abitato,
una grammatica per l'umano

Emanuele Borsotti » 325

RELAZIONI DEL CONVEGNO DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE SEZIONE DI TORINO (19 febbraio 2020): TEOLOGIA E SPIRITUALITÀ IN DIALOGO

Perché l'intelligenza scenda nel cuore:
considerazioni per un rapporto virtuoso
tra teologia e spiritualità

Andrea Pacini » 347

L'esperienza spirituale della liturgia:
tensioni e istanze emergenti

Paolo Tomatis » 365

Un monastero di donne ai margini della grande città:
oasi felice o *diversorium* (Lc 10,34)?

Maria Ignazia Angelini » 379

Ana-teismo. Spiritualità senza Dio?

Luigi Berzano » 409

Il fascino dell'Oriente

Ermis Segatti » 427

NOTE BIBLIOGRAFICHE

A mani vuote. Il prete, personaggio letterario

(M. Nisii)..... » 455

Protagoniste marginali. Scrittrici di Scrittura

(M. Nisii)..... » 475

RECENSIONI

M. SCANDROGLIO, *Una parola dura, ma feconda.*

Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata «evangelica»

(G. Galvagno)..... » 489

G. MANZONE, *Il volto umano delle organizzazioni.*

La responsabilità nei processi decisionali

(F. Ciravegna) » 492

R. LUCAS LUCAS, *Temporale Eterno*

(G. Zeppegno)..... » 494

C. CORBELL, *Identità sessuale. È possibile un io felice?*

(P. Mirabella) » 497

D. DIMODUGNO, *Gli edifici di culto come beni culturali in Italia.*

Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche

tra diritto canonico e diritto statale

(G. Manfredi) » 500

C. TORCIVIA, *La fede popolare*

(P. Tomatis) » 504

SCHEDE

F. CASAZZA, *La luce di un Altro.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico A

Id., *Vivendo secondo la domenica.*

Commento pastorale alle letture festive dell'anno liturgico B

(G. Zeppigno)..... » 507

J. ISAAC, *Gesù e Israele*

(M. Bergamaschi) » 508

Ana-teismo Spiritualità senza Dio?

Luigi Berzano

Le forme religiose tradizionali – sia a livello di pratiche sia di concezione del mondo – si trovano oggi coinvolte in una profonda trasformazione, documentata da numerose ricerche.¹ La ragione di tale trasformazione parrebbe venire non da forme (egualmente tradizionali) di ateismo, ma da una diffusa spiritualità «profana», che si esprime, come la religiosità tradizionale, in pratiche di vita e in atteggiamenti di fondo verso temi e problemi fondamentali dell'esistenza. Cresce il numero di individui che condividono un *pantheon fai da te*, guidati da bisogni personali profondamente intrecciati con la vita quotidiana, scettici verso ogni gerarchia, disinteressati ai dogmi e alle costruzioni «teologiche» di fondo, compresi quelli dell'unicità del divino e della trascendenza del suo essere persona.

Gli effetti di questa trasformazione si rilevano non tanto nella dimensione collettiva del religioso – sebbene esso sia molto meno visibile che in passato – quanto in quella dell'autonomia dei credenti, divenuti più liberi e riflessivi, anche quando emergono tensioni con riferimenti dogmatici e normativi delle loro Chiese. In tale contesto, la parola «spiritualità» è divenuta parola chiave soprattutto tra quanti ne ampliano il significato fino a comprendervi fenomeni quali il benessere, il perfezionamento interiore, il *fitness*, le tecniche di meditazione e di *mindfulness*. Cercando in internet le parole «spirituale» o «spiritualità», ogni motore di ricerca indicherà migliaia di voci, tutte richiamanti esperienze che ognuno vive in se stesso.

¹ P. BIGNARDI – R. BICHI, *Dio a modo mio. Giovani e fede in Italia*, Vita e Pensiero, Milano 2018; L. BERZANO, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili di vita*, Mimesis, Milano 2019; C. LANZETTI, *L'individualizzazione del credere in Italia ed Europa: una sfida per le istituzioni religiose storiche*, in G. COLOMBO (a cura di), *Religione e fede nell'età post-secolare*, Vita e Pensiero, Milano 2013, 21-33; F. GARELLI, *Gente di poca fede*, Il Mulino, Bologna 2020; E. PACE, *Cristianesimo extra-large. La fede come spettacolo di massa*, EDB, Bologna 2018; G. GIORDAN – S. SBALCHIERO, *La spiritualità in parole. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano 2020; G.A. GILLI, *Locus sui. Religioni di luogo*, Mimesis, Milano 2021.

Tradizionalmente, le spiritualità si riferivano alla dimensione esperienziale di specifici gruppi di fedeli di una religione, e la definizione di spiritualità era molto più esclusiva di quella attuale. Esse erano «vie di eccellenza» all'interno di una religione. Nascevano come esperienze interiori, inesprimibili perché legate a vissuti intimi, ma caratterizzate da un loro proprio stile di vita. Quando in una religione il fuoco da cui essa era nata si ricopriva di cenere, le spiritualità ravvivavano il fuoco del carisma originario. Nascevano spontaneamente; ma, dopo un periodo di verifica, venivano riconosciute e validate dalle stesse religioni entro le quali erano nate. Così avvenne nel cristianesimo antico con le molte forme di monachesimo, nel Medioevo con gli ordini mendicanti, all'inizio dell'età moderna con le spiritualità ospedaliere e assistenziali, e dall'Ottocento in poi con le spiritualità missionarie e filantropiche.

Oggi, tra le ultime e più inattese forme di spiritualità vi sono quelle laiche, secolari, senza Dio, extra religiose, anateistiche. È a queste ultime che si riferisce il presente testo, basato sull'ipotesi che l'ana-teismo possa essere considerato anche quale via per raggiungere il divino. In questa prospettiva, l'ipotesi è che alcune forme di spiritualità possano essere interpretate in chiave anateistica. Il primo punto (*Ana-teismo quale via verso il divino*) indicherà la definizione di ana-teismo formulata dal filosofo Richard Kearney, che per primo introdusse il termine, composto da *ana* (verso l'alto) e *theós* (Dio). Ana-teismo dunque quale atteggiamento di ricerca e di via verso il divino. Il secondo punto (*L'ana-teismo e la rivoluzione spirituale*) indicherà il contesto storico nel quale è cresciuto il fascino per l'ana-teismo e le sue forme. Il terzo punto (*Spiritualità della ricerca*), a partire dalla prospettiva del *Deus adveniens*, formulerà l'ipotesi che la spiritualità di quanti si considerano cercatori del divino possa essere definita una spiritualità anateistica. La *Conclusione* presenterà una valutazione condivisa da ricercatori e operatori nelle attività religiose, secondo la quale, quando scompaiono forme religiose tradizionali, sorgono nuove spiritualità tese alla ricerca del divino.

1. Ana-teismo quale via verso il divino

Per il filosofo Richard Kearney, allievo di Paul Ricœur, l'ana-teismo ha la sua «situazione ermeneutica» nell'ipotesi che Dio non possa mai essere conosciuto del tutto.

Se, infatti, la trascendenza è un surplus di significato, essa richiede un processo interpretativo infinito. Quanto più Dio è estraneo ai pensieri a noi familiari, tanto più molteplici saranno le nostre interpretazioni della sua estraneità. Se

la divinità è inconoscibile, l'umanità non può che immaginarla in molti modi. L'assoluto richiede il pluralismo per evitare l'assolutismo.²

Ma che cosa significa il sottotitolo del volume, *Tornare a Dio dopo Dio*? È la domanda che viene da porsi a proposito del discorso di Kearney. E cioè: «da quale punto di vista» parla Kearney? È la stessa domanda iniziale che Paul Ricœur poneva ai suoi studenti, e che Kearney cita nella prefazione al suo *Ana-teismo*.

La risposta non può che essere una delle alternative seguenti.

1. Kearney difende ancora la religione. Ma in che modo immaginarla, se essa si presenta così eclettica, sincretica, destrutturata, come quella delineata da Kearney?

2. Kearney propone una generica spiritualità, che viene dopo le religioni storiche, condivise però anche oggi da interi popoli.

3. Kearney propone l'ana-teismo quale matrice di nuove forme spirituali, che si caratterizzano per «una certa "corrispondenza" tra una teologia che recupera le proprie origini e una filosofia che accoglie la critica della religione compiuta dall'ateismo».³

Per esplicitare «da quale punto di vista» si pone questo mio testo, indicherò che esso accoglie la terza risposta.

È da ricordare che Kearney riconosce che la corrispondenza citata sopra è stata formulata da Paul Ricœur, il quale ha preparato il terreno per un recupero di *Dio dopo Dio*. Questo è il modo in cui Ricœur, avendo in mente Bonhoeffer, riassume il suo sogno riguardo a ciò che tale recupero potrebbe comportare:

Una predicazione profetica che torni alle origini della fede giudeo-cristiana e che sia nello stesso tempo un nuovo inizio [...]. Sarebbe una fede che avanzerebbe nelle tenebre, in una nuova «notte dell'intelletto» – per parlare la lingua dei mistici – di fronte a un Dio che non avrebbe gli attributi «della provvidenza», di un Dio che non mi proteggerebbe, ma mi abbandonerebbe ai pericoli di una vita degna di essere chiamata umana. Questo Dio non è forse il Crocifisso, il Dio del quale, come dice Bonhoeffer, solo la debolezza può aiutarmi? [...] Nulla è perduto nell'ana-teismo. O, piuttosto, ciò che è perduto come possesso può essere recuperato come dono, rivisitato come la notte benefica della critica dell'ateismo, proprio come Giacobbe ha ottenuto nuovamente tutto quel che aveva perduto.⁴

Kearney, introducendo la categoria di ana-teismo, ha inteso indicare che «solo ammettendo di non conoscere effettivamente nulla di Dio, pos-

² R. KEARNEY, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio* (2010), Fazi, Roma 2012, XXV.

³ *Ivi*, 99.

⁴ *Ivi*.

siamo iniziare a ripristinare la presenza del sacro nella carnalità dell'esistenza terrena».⁵ Questo indica la parola ana-teismo – composta, come si è già anticipato, dal prefisso *ana* (sopra, verso) unito a *theós* (Dio) –, da intendersi quale *via* per cercare Dio. Inoltre, la parola «anateismo» cambia di significato in relazione alla posizione del trattino: in una prima forma, con due *α* privativi (*an-a-teismo*), indicherebbe la negazione dell'ateismo. In una seconda forma, quella indicata da Kearney, con la preposizione *ana* (verso), significa il tornare a Dio, abbandonando l'idea tradizionale di Dio.⁶

Da questa definizione di ana-teismo deriva che esso non si pone tra le forme dell'ateismo quale rinuncia a Dio, ma quale atteggiamento consistente nel ritorno alla credenza in Dio a partire da una condizione di ricerca e di *via* verso il divino. L'ana-teismo è il percorso di ritorno al Dio simbolo dell'Essere attraverso la dissoluzione del falso divino e delle sue forme. Solo lasciando gli idoli e le nicchie divine che vi si sono create intorno, solo scoprendo un «Dio straniero», potrà rifiorire la fede vera. Nei confronti dell'alterità del divino non può che valere il *versus*, nel significato latino di *via*, di cammino, di andare, di ricercare. Non dunque una forma di ateismo, ma piuttosto un atteggiamento che intende andare al di là delle profanazioni del divino che si sono costruite nel tempo.

L'ana-teismo, differenziandosi dalle pretese assolutistiche del teismo e dell'ateismo dogmatici e militanti, è il superamento dell'opposizione tra teismo e ateismo, tra affermazione e negazione dell'esistenza di Dio. Non una nuova religione, ma nemmeno una sintesi tra teismo e ateismo.

L'ana-teismo è invece piuttosto il recupero della propria fede prima e dopo la divisione tra teismo e ateismo, a partire dall'«incontro» con un totale estraneo che è stato chiamato Dio; è la libertà di credere che precede la scelta tra teismo e ateismo, e se proprio deve essere inteso come scelta, è una scelta di fede che non è presa una volta per tutte ma che invece richiede di essere costantemente ripetuta.⁷

Nell'ana-teismo di Kearney rimane centrale il fatto che l'«andar oltre» la dicotomia tra affermazione e negazione del divino si affianca al mantenimento di un'affermazione del divino, seppur con connotati peculiari. L'abbandono anateistico del Dio delle religioni avviene infatti in un «diverso» mantenimento dell'affermazione di Dio; e la sospensione anatei-

⁵ *Ivi*, 5.

⁶ Si noti che la parola «ateismo» richiama una negazione, come indica la sua etimologia greca (*α-θεός*, senza Dio), mentre an-ateismo (*αν-α-θεός*) sarebbe una doppia negazione, ovvero un'affermazione: l'affermazione di Dio derivante dalla negazione della sua negazione.

⁷ C. GENOVA, *Dottrina, credenza e significato nelle pratiche religiose. Riflessioni a partire dalla prospettiva dell'ana-teismo*, in L. BERZANO (a cura di), *Anateismo contemporaneo*, Pacini Editore, Pisa 2018, 161-170.

stica delle certezze teistiche descrive l'affermazione, per quanto debole e mai assoluta, di «una fede al di là della fede» e di «un Dio al di là di Dio».⁸ I dati delle ricerche (cf. nota 1) sulle pratiche degli appartenenti alle varie religioni sembrano, oggi, indicare un coinvolgimento più anateistico di quanto abbia descritto lo stesso Kearney. Si tratta di un coinvolgimento in cui il tratto distintivo delle pratiche religiose è sia un depotenziamento dell'affermazione del divino, sia il suo fondarsi su significati individuali e collettivi sempre meno riconducibili primariamente alla credenza nel divino.⁹ Interpretare il significato delle pratiche religiose attraverso il modello anateistico condurrebbe all'ipotesi che la distinzione tra teismo e ateismo sia sempre meno rilevante, in tali analisi. Si tratta di un campo di ricerca sul quale neanche l'attuale dibattito sull'ana-teismo si è confrontato.

Tutto quanto detto esige la capacità di prendere sul serio il senso cristiano della *kenosis* e di rimettere al centro di ogni prospettiva religiosa il valore dell'apertura all'Altro. Attraverso la sospensione di ogni assoluto, sia teistico sia ateistico, la fede rinasce non in forma di nuova religione, ma in una radicale purificazione, capace di rivisitare la «scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio».¹⁰ Occorre dunque un «momento di spoliazione sconcertante, necessario per potersi accordare al suono dell'Altro».¹¹

Ma fino a dove può spingersi questo processo di «messa tra parentesi» del nucleo dogmatico originario di ogni tradizione religiosa? Se si trattasse di una neutralizzazione totale, non sarebbe solo una purificazione, ma una dissoluzione della tradizione religiosa stessa. Per tale ragione, Kearney esprime una critica forte alla proposta di Habermas, che pone una condizione di radicale «traducibilità pubblica» alla fede del credente.¹² Ma, pur ritenendo inaccettabile la proposta di Habermas, anche Kearney pone una rinuncia onerosa al cristiano, quando afferma che «l'ana-teismo ha più spesso funzione di aggettivo (o avverbio) che di sostantivo», in quanto «indica quello spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo».¹³ Il ritorno di Dio indubbiamente esige una trasformazione profonda delle categorie culturali e un rinnovamento radicale del costume, soprattutto del modo di vivere la relazione con l'Altro, ma non può certo

⁸ *Ivi*. Secondo Carlo Genova, in quest'analisi di «un Dio al di là di Dio» la «lente» dell'ana-teismo sembra una chiave di lettura stimolante ma anche parziale, a causa dell'esposizione di Kearney, molto evocativa, ma non sempre analiticamente chiara a proposito del divino quale «Altro» non conosciuto, non atteso, diverso.

⁹ *Ivi*, 168ss.

¹⁰ KEARNEY, *Ana-teismo*, 8.

¹¹ *Ivi*, 9.

¹² J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007.

¹³ KEARNEY, *Ana-teismo*, 244.

accontentarsi di ridursi a un aggettivo, rinunciando ad ancorarsi a qualche «sostantivo» stabile e promettente, in grado di far stare in piedi l'esperienza del divino, l'averlo conosciuto e sentito vicino. L'ana-teismo non mantiene le sue promesse, se alla fine non fa trovare Dio.

2. L'ana-teismo e la rivoluzione spirituale

Da dove deriva il fascino della prospettiva anateistica e delle altre analoghe forme di spiritualità sorte a fine Novecento, nel periodo che gli studiosi hanno definito «rivoluzione spirituale»?¹⁴ Vorrei rispondere a partire da un'osservazione fatta all'inizio del XX secolo da Romano Guardini. «Un evento di immenso significato si sta realizzando: la Chiesa sta vivendo un risveglio dentro le anime».¹⁵ Il grande teologo italiano (ma naturalizzato tedesco) era riuscito a esprimere, in una sola frase, una profonda sensazione del suo tempo, che sarà poi la sensibilità spirituale all'origine del grande rinnovamento del concilio Vaticano II. Ho l'impressione che si viva oggi una situazione simile, ma difficile da interpretare in modo così profondo come fece Guardini. La stessa parola «spiritualità», che si impone oggi nella cultura e nella sensibilità degli individui, sfugge alle stesse cerchie teologiche delle religioni storiche. Alla base di tutto ciò vi sono grandi trasformazioni, effetti della più generale secolarizzazione della società, qui intesa quale autonomizzazione degli individui dalle religioni, anche nei loro stili di vita.¹⁶ Tra le conseguenze sociali e culturali dell'ultima secolarizzazione, quattro appaiono particolarmente significative: rivoluzione delle aspettative crescenti, estetizzazione della società, individuazione spirituale, presenza del mercato.

Rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti. Gli ultimi decenni del XX secolo hanno rappresentato una rivoluzione anche nell'aumento di opportunità economiche e culturali e nell'analogo aumento di nuove aspettative da parte di movimenti, gruppi e individui. Si sono moltiplicate le mobilitazioni per i diritti sociali, le rivendicazioni dei diritti delle minoranze, la richiesta di pari opportunità per le donne e, in generale, si sono formati nuovi movimenti sociali attorno alle tematiche più diverse. L'esplosione dei bisogni ha rappresentato il «ritorno del soggetto», dopo un periodo

¹⁴ P. HEELAS – L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford-Malden 2005.

¹⁵ R. GUARDINI, *Das Erwachen der Kirche in der Seele*, in *Hochland* 19 (1921-1922), 2; ID., *Vom Sinn der Kirche: fünf Vorträge*, 1 (1922), Grünewald, Mainz 1935 (trad. mia).

¹⁶ Cf. BERZANO, *Quarta secolarizzazione*.

nel quale a essere centrali erano state le strutture sociali ed economiche, i partiti, i sindacati, le istituzioni. Tale rivoluzione ha avuto effetti anche nel campo religioso. L'insieme di bisogni, aspettative e pratiche spirituali si è ripresentato in una forma che potremmo definire «rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti». Anche tra i fedeli delle varie Chiese sono emersi nuovi interessi, bisogni e rivendicazioni, dando origine a una diversa sensibilità spirituale. Si è ripresentato un soggetto religioso fattosi molteplice, un io spirituale plurale, che non faceva più riferimento a una sola essenza permanente, ma a un processo di identificazioni spirituali successive.

Estetizzazione della società. Si ritrova oggi quanto, a inizio Novecento, il sociologo Georg Simmel aveva indicato nelle sue analisi sulla moda. Con la crescita del fascino dello stile, della pubblicità, della moda e delle tendenze *trendy*, sarebbe cresciuto un analogo interesse per l'estetizzazione della realtà e dei bisogni, compresi quelli spirituali. Piuttosto che adottare irriflessivamente uno stile di vita religioso attraverso la tradizione o l'abitudine, l'individuo si sarebbe costruito un proprio stile, per indicare in ciò la propria individualità e progettualità. La presenza di un *soggetto religioso estetico* nei vari campi della liturgia è parte di questa più generale tendenza all'estetizzazione della vita quotidiana: fascino per antichi monasteri, forme di neo-monachesimo, grandi *happening* quali le Giornate mondiali della gioventù, pellegrinaggi, musica e arte, preghiere, luci, abiti cerimoniali, uso di strumenti elettronici, riproposizione di antiche *traditiones*, ricerca di nuove emozioni e *peak experiences*. Si tratta di un sentimento comune e di antica data, ma che oggi si presenta come nuovo, perché non si limita più a singoli eventi e a tempi particolari, ma si estende a tutta la realtà. È la ricerca di eventi in cui si generano intensi sentimenti spirituali, si trasforma il tempo quotidiano (profano) in tempo festivo (sacro), si rallenta l'erosione dei legami istituzionali con le religioni storiche, si contrasta il processo di dissipazione dei sistemi religiosi in sistemi di significati secolari o quasi-religiosi. Questo clima non conduce all'eclissi del sacro; anzi, riproduce nuove esperienze e sentimenti religiosi, tanto che anche le Chiese scoprono questa tendenza, mettendo in primo piano l'importanza dello stile e della forma.

Individuazione spirituale. Nell'analisi dei fenomeni religiosi, troviamo una crescente attenzione per i concetti di privatizzazione e individualizzazione, espressi con termini quali religione privata, *designer spirituality*, bricolage spirituale, religioni *à la carte* e così via. Sono rimaste invece poco analizzate le nozioni di «distinzione» e di «individuazione». Parlare di distinzione significa fare riferimento a un processo attraverso il quale un individuo, o una collettività, stabilisce una differenza, e quindi un

confine, tra sé e gli altri. Il fatto che le pratiche significanti di una spiritualità presentino elementi con finalità distintive significa che coloro che le adottano le considerano tratti che uniscono tra loro chi le condivide e al tempo stesso li separano da chi invece non le condivide. Attraverso alcune pratiche significanti, l'individuo da un lato segnala la propria vicinanza ad altri individui – più o meno chiaramente percepiti come appartenenti a una spiritualità comune –, mentre dall'altro segnala anche la propria lontananza da gruppi diversi. La segnalazione di vicinanza non è tuttavia mai totale, poiché l'individuo mantiene comunque per sé un'esigenza di distinzione. La nozione di distinzione così intesa richiama quella di individuazione di Jung, che si vorrebbe qui indicare quale elemento caratterizzante le nuove spiritualità. La moltiplicazione di spiritualità al di fuori delle grandi tradizioni religiose, che accresce il distacco tra religioni organizzate e spiritualità individuali, è in parte conseguente al crescere dei bisogni di «individuazione spirituale». L'individuazione, nozione introdotta da Carl Gustav Jung negli anni Venti del secolo scorso, è il processo tramite il quale l'individuo avvicina l'*Io* al Sé. In questa sorta di «viaggio spirituale» verso una maggiore consapevolezza di sé, si passa attraverso varie tappe per giungere infine al Sé, punto di approdo dell'individuazione, che si dispiega davanti all'individuo come un fiore che sboccia.¹⁷ Jung ne parla anche nel *Libro rosso* (o *Liber novus*), scritto tra il 1913 e il 1930, che egli stesso considerava come un esercizio di «immaginazione attiva» e uno strumento di scoperta e di analisi dell'inconscio. «Nessuno ha il mio Dio, ma il mio Dio ha tutti quanti, me compreso».¹⁸

Presenza del mercato. Quanto si è detto rende più libere le spiritualità dalle Chiese e dai loro sistemi di credenze e di pratiche, ma non sempre le rende autonome dal mercato che, da qualche tempo, affianca a ogni bisogno, individuale o collettivo, un apposito settore di servizi, anche spirituali. Quasi un mercato delle spiritualità, che s'impone grazie al fascino del mistero da raggiungere attraverso pratiche istituzionalizzate, socializzate e diffuse. Le spiritualità, da insieme di esperienze interiori vissute in modo immediato oppure all'interno di una comunità, diventano un ambito del terziario, con servizi specializzati nelle aree del *fitness*, dei centri benessere, delle terme spirituali, del *coaching*, della formazione, dell'illuminazione, della guarigione, della ricerca del Sé profondo. Il mercato insegue tutti dovunque, anche in erboristeria, dove si regalano campioncini di dopobarba con scritte quali: «[...] la crema agisce sul quinto e sesto Chakra, tappe di un cammino energetico che porta alla perfetta spiritualità».

¹⁷ C.G. JUNG, *Tipi psicologici* (1921), Bollati Boringhieri, Torino 1968.

¹⁸ Id., *Libro rosso. Liber novus* (1913-1930), Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Dopo duemila anni di cristianesimo, le ricorrenze del calendario sacralizzate come fatto religioso hanno contribuito a produrre il mercato del sacro, poi il mercato ha fatto a meno del sacro e del religioso ed è divenuto autonomo, conservando le date e i nomi delle festività come semplici gusci vuoti da riempire di *business*. È un meccanismo che funziona da sempre. In tale mercato delle «cose» religiose si ritrova non tanto la dissoluzione della religione nei consumi, quanto piuttosto l'allargamento dello stile di vita della «felicità interiore» fin negli ambiti della vita quotidiana, così come in quelli del lavoro, della cultura, dello sport, della sessualità, della procreazione e in tanti altri. «Spiritualità» diviene parola seducente per venire incontro ai bisogni cognitivi di senso, guarigione, purificazione, rasserenamento, rigenerazione. La spiritualità viene intesa come una via per curare le ferite, per liberarsi da dipendenze interiori ed esteriori, per arrivare al proprio vero Sé. È un cammino differente da quello etico e morale: la morale cerca di correggere e di cambiare le persone prescrivendo comandamenti e norme dall'esterno, mentre la spiritualità si propone di trasformarle a partire dall'interno.

3. Spiritualità della ricerca

Richard Kearney, prima del volume sull'ana-teismo, aveva già affrontato i rapporti tra Dio e l'uomo in *Il desiderio e Dio*, libro nato da un dialogo filosofico-teologico con Ghislain Lafont.¹⁹ L'interesse del libro stava nel presentare «desiderio e Dio» non più secondo la declinazione dell'uomo antico e medievale, cioè come desiderio di Dio (genitivo oggettivo) e come ritorno a Dio quale unico bene, bensì nella declinazione dell'uomo della modernità, per il quale il desiderio rifluisce su se stesso e sulla propria autonoma finitudine. È a partire da questo cammino filosofico moderno che si sviluppa la formulazione «il desiderio e Dio», dove la particella *e* da un lato pone un rapporto aggiuntivo tra il desiderio e Dio, ma, dall'altro, rivela un nuovo rapporto tra Dio e l'uomo.

Come scrive Alessandro Barban nella prefazione al volume di Kearney e Lafont, l'interesse del libro *Il desiderio e Dio* è quello di condurre il lettore fino alle opere di Paul Ricœur ed Emmanuel Lévinas, con i quali si scopre la questione escatologica del desiderio: orizzonte che la teologia non solo può avvicinare, ma a cui può anche apportare una svolta arricchente

¹⁹ R. KEARNEY – G. LAFONT, *Il desiderio e Dio*, ed. it. a cura di A. BARBAN, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

di comprensione.²⁰ Non si tratta più del desiderio che trova il suo fine oggettivo e metafisico in Dio, ma del desiderio umano che, libero nel porre i propri orizzonti intenzionali, viene orientato verso un altrove, un Altro che non si può trovare solo nella soddisfazione dei bisogni delle cose. In questa prospettiva si tratta del desiderio riferito a un'alterità assoluta che lo caratterizza metafisicamente.

Si apre qui una via filosofico-teologica che, richiamandosi al *Simposio* di Platone, alle *Confessioni* di sant'Agostino e alla dottrina della creazione di san Tommaso, riesce a interpretare il «desiderio di Dio» nel senso di un genitivo soggettivo, come un *Dio desiderante*, un *Deus adveniens* che irrompe improvvisamente e gratuitamente nel desiderio umano e si pone come un dono. Dio stesso si svela come un desiderio che ha suscitato lo stesso desiderio umano. Il «desiderio di Dio» viene così inteso come l'affacciarsi di Dio in veste di Alterità personale.²¹ In questa prospettiva, anche la teologia rinuncia a pensare Dio come un oggetto e a cercarlo come se fosse Qualcuno che attende e che si dona, là dove il «desiderio di tutto» si converte in un «desiderio di comunione», in attesa di Dio. Secondo questa prospettiva, ciò che si è perduto come possesso può essere recuperato come dono. Recuperato dopo la pausa benefica della critica propria dell'ana-teismo.

Da questo punto di vista, la modernità non appare più solo come l'epoca dell'*assenza di Dio* e della sua liquidazione *sic et simpliciter*, bensì come lo spazio in cui Dio si lascia scacciare (per dirlo con Dietrich Bonhoeffer) e *si sottrae*, ma lasciando dietro di sé delle *vestigia* ricche di senso e di memoria.²²

Si pone in questo contesto teologico del *Deus adveniens* e del *desiderio di Dio* (sempre da intendersi quale genitivo soggettivo) l'ipotesi che la spiritualità di quanti si considerano cercatori del divino possa essere definita una spiritualità anateistica. È la forma che il sociologo statunitense Robert J. Wuthnow assume nella sua tipologia, che distingue fra «spiritualità del dimorare» e «spiritualità della ricerca», con i rispettivi tipi spirituali, «i dimoranti» e «i cercatori».²³ La «spiritualità della ricerca» a cui si assiste oggi potrebbe essere intesa come la forma finale di una tendenza di lungo periodo che ha generato fin dall'inizio il singolo credente disciplinato, riflessivo, impegnato: calvinista, giansenista, devoto umanista, metodista e

²⁰ A. BARBAN, *Prefazione*, in *ivi*, 5-17.

²¹ KEARNEY – LAFONT, *Il desiderio e Dio*, 102ss.

²² BARBAN, *Prefazione*, 17.

²³ R.J. WUTHNOW, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998.

altri. È la spiritualità che affronta il problema di Dio a partire dalla ricerca personale e dall'abbandono di dogmi assoluti, sia teistici sia ateistici. Essa indica il crescente passaggio dalla sfera delle istituzioni alla sfera della soggettività, quasi a evitare che l'unicità irripetibile della fede individuale si dissolva nelle forme oggettivate delle Chiese.

Si tratta di una tendenza più generale degli individui a formarsi un progetto di vita spirituale analogo ai progetti di vita personali nella formazione, nel lavoro, nella famiglia, nella vita pubblica.

È la tendenza dell'attuale pellegrino cercatore, che tenta di discernere e seguire il proprio cammino. Il futuro della religione nell'area nordatlantica dipende in parte dagli esiti concatenati di una molteplicità di simili ricerche, e in parte dalle relazioni, ostili, indifferenti, o (si spera) simbiotiche, che si svilupperanno tra i diversi modelli di ricerca e i centri della tradizionale autorità religiosa.²⁴

Charles Taylor definisce «epoca dell'autenticità» gli ultimi cinquant'anni, che hanno profondamente cambiato le condizioni della credenza e delle spiritualità.

Gli anni sessanta hanno costituito forse, almeno simbolicamente, il punto di svolta. Si tratta, da un lato, di una rivoluzione individualizzante, il che può suonare strano, perché la nostra epoca moderna si basava già su un certo individualismo; ma esso si è, per così dire, dislocato su un nuovo asse, pur senza abbandonare gli altri. Oltre che un individualismo morale/spirituale, e un individualismo strumentale, abbiamo ora anche un diffuso individualismo «espressivo». Non si tratta, ovviamente, di un fenomeno completamente nuovo. L'espressivismo è stato un'invenzione del periodo romantico, sul finire del Settecento. E, durante tutto l'Ottocento, le élite intellettuali e artistiche sono andate alla ricerca di uno stile di vita autentico, che consentisse loro di esprimersi. La novità, oggi, è che questa sorta di auto-orientamento sembra ormai un fenomeno di massa.²⁵

Il fascino della ricerca e delle spiritualità dei cercatori richiama una classica conclusione del sociologo Georg Simmel, secondo il quale le spiritualità non nascono dalle religioni, ma sono le religioni che si formano dalle spiritualità. La spiritualità è quindi una forma elementare in cui si trova un individuo, l'apertura di un'anima a credere al mistero e la sua disponibilità a sperimentarlo. La conclusione di Simmel è l'opposto di quella consueta, secondo cui la religione dovrebbe già essere presente perché

²⁴ C. TAYLOR, *L'età secolare* (2007), Feltrinelli, Milano 2009, 670.

²⁵ *Ivi*, 595.

possano nascere nuove spiritualità, mentre queste, quando nascono, sarebbero impoverimenti «sospetti» della religione.

Così come non è la conoscenza a creare la causalità, bensì la causalità a creare la conoscenza, così non è la religione a creare la spiritualità, ma la spiritualità a creare la religione. Nel destino, quale lo conosce l'uomo nell'ambito di una determinata disposizione d'animo interiore, si agitano rapporti, significati, sentimenti che di per se stessi ancora non sono una religione e il cui contenuto di realtà non ha niente a che fare con essa anche per le anime con una diversa disposizione, ma che, sciolti da questa realtà e in un certo modo cementati dalla spiritualità che li pervade, danno vita così per sé a un regno dell'oggettivo, realizzando in tal modo «la religione», che qui significa: il mondo oggettivo della fede.²⁶

È vero che anche le sensibilità spirituali non sono solo personali, ma sociali, poiché i singoli esseri umani sono creature della società in cui vivono. Ma oggi la maggioranza crede che le scelte personali siano cose buone nella vita, e che più ce ne sono meglio è. L'autorità è sospetta e nessuno dovrebbe avere il diritto di imporre agli altri come comportarsi. È in tale contesto che si formano i caratteri positivi delle spiritualità della ricerca anateistiche. «Positivi» non perché siano necessariamente da approvare, ma perché servono a focalizzare ciò che caratterizza l'età moderna. In tutto ciò emerge il vettore di lungo periodo della cristianità latina, attivo in moto costante per più di mezzo millennio nel produrre forme di devozione e di pratica religiosa personali e impegnate.

Questa prospettiva dell'infinita capacità degli individui di costruire nel linguaggio, nelle relazioni e nel senso la comprensione del mondo e la stessa rappresentazione del divino non sarà, per alcuni, una prospettiva incoraggiante. Soprattutto per quanti mantengono il ricordo dei modelli di credenza che erano un tempo dominanti e che ora non costituiscono più l'*ethos* dell'epoca presente. A tutto ciò si accompagna il fatto che il rarefarsi della pratica religiosa ha comportato nelle giovani generazioni una perdita di familiarità con il linguaggio religioso tradizionale e una minore comprensione di che cosa sia un atto di fede.

Pare riproporsi in questo contesto un nuovo interesse per i *preambula fidei*, che nella teologia dogmatica hanno rappresentato un tema importante nell'interpretazione dei rapporti tra la fede e il mondo. Il loro studio è sempre stato un grande viaggio alla scoperta del mistero di Dio presente nella condizione umana. Nell'epoca secolare, i *preambula fidei* si pongono ancora come risorsa di senso di fronte all'indeterminatezza dei sistemi

²⁶ G. SIMMEL, *Saggi di sociologia della religione*, Borla, Roma 1992, 173. Qui si è tradotto *Religiosität* con *spiritualità*, anziché con *religiosità*, come invece compare nel volume citato.

tecnici. Per la ricerca, essi sono indicatori dell'effervescenza delle nuove dimensioni religiose e dei rapporti tra il quotidiano prevedibile e l'Evento imprevisto, tra il simile del sistema e il diverso del divino. Tra questi segni della trascendenza «in versione secolare» c'è la nostalgia della speranza, la liberazione dall'alienazione nel lavoro e nella vita, l'analisi dell'imperativo etico, gli incontri io-tu totalizzanti. Si tratta di ciò che già Paul Tillich indicava nella sua *Teologia sistematica*:

Solo coloro che hanno sperimentato lo choc della transitorietà, l'ansia in cui si è consapevoli della propria finitezza, la minaccia del non-essere, possono comprendere che cosa significhi la nozione di Dio. Solo coloro che hanno sperimentato le tragiche ambiguità della nostra esistenza storica e hanno messo totalmente in discussione il senso dell'esistenza possono comprendere che cosa significhi il simbolo del Regno di Dio.²⁷

Dopo il superamento della previsione dell'inarrestabile crisi del sacro, che aveva rappresentato un ostacolo a comprendere la religiosità contemporanea, la ricerca sui *preambula fidei* risulta nuovamente un compito suggestivo, per capire come essi si trasformano quando le forme del sacro non discendono più solo dalle religioni storiche e la religiosità degli individui si fa sempre più autonoma e libera.

Nelle opere del sociologo della religione Hans Joas ritroviamo una forma significativa di *preambula fidei* nelle esperienze di auto-trascendenza, che non sono ancora esperienze del divino, ma senza le quali non si può comprendere che cosa siano la fede e la religione.

Si tratta di esperienze in cui una persona trascende sé stessa, ma non nel senso di conquiste morali, bensì nel senso di essere portati oltre i confini del proprio sé, dell'essere affascinati da qualcosa che sta al di fuori di sé; si tratta di un rilassamento o di una liberazione dalla propria fissazione su sé stessi. Perciò, in via preliminare, definiamo questa auto-trascendenza come un movimento che allontana da sé stessi.²⁸

Il volume di Joas *The Genesis of Values* (2000) offre la fenomenologia di esperienze di auto-trascendenza attraverso le quali l'individuo si avvicina alla fede. Come si nota da questa prima indicazione di Joas, la definizione di trascendenza non si riduce solo alla nozione di eteronomia o di dipendenza radicale dell'individuo dalla trascendenza, nell'accezione che

²⁷ P. TILICH, *Teologia sistematica, 1: Religione e rivelazione: l'essere e Dio* (1951), Claudiana, Torino 1996, 76.

²⁸ H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?* (2008), a cura di A.M. MACCARINI, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 10-11.

è propria di opere recenti, quali quelle di Marcel Gauchet.²⁹ In tali opere la trascendenza è quella della Rivelazione; è la trascendenza a monte della coscienza e, in una prospettiva politica e storica, sta a monte anche della struttura di organizzazione sociale. «Tutte le regole che ci tengono assieme vengono dal di fuori, da prima e da più in alto di noi. La religione originariamente è l'organizzazione dell'eteronomia».³⁰

Esiste un'altra tradizione di pensiero, simile a quella di Joas, nella quale le figure della trascendenza, pur essendo connesse alla condizione esistenziale degli individui, non sono meno trascendenti e meno religiose. Sono le figure della trascendenza che sono a valle delle esperienze vissute, che non si collocano solo nel passato, ma anche nel futuro e che richiamano una sorta di «trascendenza dell'immanenza», così come tale nozione compare nel pensiero di Paul Tillich. Anche i filosofi greci avevano del divino una concezione che sotto certi aspetti rientrava in quanto ora indichiamo con «trascendenza nell'immanenza»: l'ordine del mondo in quanto tale è contemporaneamente trascendente in rapporto agli esseri umani e nondimeno perfettamente immanente al reale.

Si ritrovano, nell'analisi di Joas sulle forme di auto-trascendenza, richiami espliciti e impliciti alle opere di William James,³¹ di Paul Tillich³² e di autori contemporanei quale Luce Irigaray.³³ In tutta l'opera di James sulla varietà delle esperienze religiose si ritrova il punto di partenza di una teoria della religione che si libera dalla rigidità delle ricerche di impronta storicista o statistico-quantitativa. James assimila la fede alla fondamentale vibrazione avvertita dagli innamorati, che hanno la sensazione di una continua presenza dell'altro. L'esperienza estetica, e in modo più ampio l'esperienza immaginaria, l'esperienza della conoscenza, l'esperienza psicologica del sé e anche l'esperienza etica sono tutte esperienze che si ridefiniscono e si approfondiscono a partire da quella stessa fonte che produce il religioso. Sono tutte esperienze dell'altro, dell'invisibile e dell'uno, anche se sono diventate profane.

Tillich ha descritto con particolare sensibilità l'esperienza dell'ansia come esperienza di auto-trascendenza. È l'ansia come «finitudine, esperita come la propria finitudine».³⁴ Tillich non dubitava che queste esperienze di ansia potessero condurre alla fede. Nel terzo volume della sua *Teologia*

²⁹ M. GAUCHET, *Un monde désenchanté?*, Les Éditions de l'Atelier-Éditions Ouvrières, Paris 2004.

³⁰ *Ivi*, 159.

³¹ W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1985.

³² P. TILlich, *The Courage to Be*, Yale University Press, New Haven 1952.

³³ L. IRIGARAY, *La via dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

³⁴ TILlich, *Teologia sistematica, 1: Religione e rivelazione*, 35.

sistemica Tillich, trattando della *Ricerca di una vita senza ambiguità e i simboli della sua anticipazione*, conclude:

La ricerca di una tale vita senza ambiguità è possibile perché la vita ha il carattere di auto-trascendenza. Sotto tutte le dimensioni la vita si muove oltre se stessa in direzione verticale. Ma sotto nessuna dimensione raggiunge quello verso cui si muove, l'incondizionato. Non lo raggiunge, ma la ricerca prosegue [...]. È l'esperienza antica di tutte le religioni: la ricerca di un qualcosa che le trascenda trova risposta nelle esperienze sconvolgenti e trasformanti della rivelazione e della salvezza. Ma, sotto le condizioni dell'esistenza, perfino l'assolutamente grande – l'auto-manifestazione divina – diventa non solo grande, ma anche piccolo; non solo divino, ma anche demoniaco.³⁵

Si ritrovano nelle opere di Luce Irigaray altre particolari forme di trascendenza: quella del cammino verso il futuro, quella della scoperta dell'altro, quella del sé come dimora degli dèi. Per l'accademica belga, gli dèi sono in-noi, tra-noi, e non è cercandoli lontano che li troveremo.

Festeggiare con loro non sarà realmente possibile, senza un viaggio in noi stessi. L'approdo agli dèi non si limita a scoprire che esistono. È nell'intimo di noi che una dimora deve essere preparata per loro, dimora dove alleiamo in noi cielo e terra, divini e mortali.³⁶

La trascendenza dell'altro è la sua diversità e vicinanza, che sempre mi trascende. Avvicinarsi all'altro implica prendere coscienza della diversità dei mondi e cercare vie che, nel rispetto di questa diversità, consentano di dialogare.

Lasciando essere la trascendenza [...] dove ci incamminiamo l'uno verso l'altro attraverso il gesto della parola. Questo percorso non è mai esaurito, sempre da continuare, anzi da ricominciare. E lo scarto è da mantenere. La trascendenza fra noi, quella feconda di grazie e di parole, necessita di un intervallo, lo genera anche.³⁷

Si ritrovano, in particolare in queste ultime annotazioni della Irigaray, forme di auto-trascendenza che si traducono in quel più generale fenomeno dell'amore disinteressato per il prossimo che i greci chiamavano *philia* – ovvero il rallegrarsi della semplice esistenza dell'altro – e che la modernità favorirebbe. Nel suo *La democrazia in America* (1835), Alexis de Tocqueville notava come nei regimi democratici sia nata una nuova sensibilità di tipo etico: il sentimento di pietà verso qualsiasi essere umano.

³⁵ ID., *Teologia sistematica*, 3: *La vita e lo spirito*, Claudiana, Torino 2003, 121.

³⁶ IRIGARAY, *La via dell'amore*, 41.

³⁷ Ivi, 49.

Quando i ceti sono pressoché uguali e tutti gli uomini pensano e sentono allo stesso modo o quasi, ognuno può giudicare immediatamente delle sensazioni di tutti gli altri: basta che getti una rapida occhiata a sé stesso. Non esiste miseria, allora, che non gli susciti pena, e di cui un istinto segreto non gli faccia sentire la gravità. Invano si tratterà di stranieri o di nemici: l'immaginazione lo pone immediatamente al loro posto. Essa introduce qualcosa di personale nella sua pietà e lo fa soffrire nel suo corpo, mentre viene lacerato il corpo del suo simile.³⁸

Conclusione

Una conclusione, condivisa da ricercatori e da operatori impegnati nelle attività religiose, riguarda la valutazione relativa alle trasformazioni religiose di questa epoca, secondo cui proprio quando scompaiono forme religiose tradizionali sorgono nuove spiritualità che vanno alla ricerca del divino e danno risposte agli «inquieti desideri di spiritualità» di cui parlano le ricerche.³⁹ A volte le forme tradizionali si trasferiscono in forme *secolari*, poiché *secolare* è l'epoca presente che le determina. Epoca *secolare* non già nel senso che il religioso non sia più presente, ma nel senso invece che, per un qualche concatenamento di circostanze conseguenti proprio alla secolarizzazione, si sono manifestati fenomeni nuovi, per le connessioni tra il mondo secolarizzato e la religione. L'«effetto secolarizzazione» non ha svuotato la religione del suo mistero, ma ne ha trasformato le forme e le connessioni con il mondo secolare.

Il dato nuovo è che la frammentazione spirituale, che fino al XIX secolo riguardava solo piccoli gruppi di élite, è «esplosa» in periodi più recenti. Questo fenomeno di coinvolgimento di tutti i ceti sociali è stato chiamato da Charles Taylor «effetto *nova*», per il suo carattere di grande esplosione, simile a quella di una stella *nova* in astronomia.⁴⁰ A spiegazione di ciò non sono sufficienti né l'estendersi dell'istruzione, che certo ha determinato una generalizzazione della condizione culturale prima riservata all'élite, né la differenziazione della società, che ha ridotto la religione a una delle tante sfere separate dell'ambiente sociale, come l'economia, la politica, la scienza, ciascuna dotata delle proprie norme e istituzioni. L'«effetto *nova*» è, piuttosto, parte della struttura globale del mondo che si è venuta cre-

³⁸ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America* (1835), UTET, Torino 1968, 658.

³⁹ B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità*, EDB, Bologna 2012.

⁴⁰ TAYLOR, *L'età secolare*, 379ss.

ando nella libertà, velocità e moltiplicazione dell'informazione, fattori impensabili senza i nuovi *media*, a iniziare dalla rete.

È in questa fase che le spiritualità, e anche i tipi dell'ateismo tradizionale, si mutano in forme più esperienziali, individuate, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e dai confini stabiliti dalle religioni storiche. In questa conclusione si direbbe che si trasformano in forme anateistiche. Tutto deriva da quella condizione antropologica che Weber ha chiamato «sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo», connessa al «grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza».⁴¹

Questa è anche la conclusione di Émile Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa*, secondo cui non esiste società senza che vi sia in essa una scintilla di religiosità, che la unisca attorno a un Qualcosa che va oltre i singoli individui, e che indichi loro un'alterità radicale rappresentata da un totem.⁴² Le forme della vita religiosa mutano nel tempo, mantenendo sempre, per gli individui, le stesse funzioni di conforto e di identificazione in un corpo sociale più vasto. Questo senso di «partecipazione magica» alla società è per Durkheim una forma di *trascendenza immanente* e, per gli individui, un'ulteriore conferma della persistenza del sacro sia in coloro che non sono credenti, sia in coloro che, pur appartenendo a una religione, hanno uno stile di vita che non discende in tutto dalla propria tradizione religiosa e vivono in parte «come se Dio non ci fosse», *etsi Deus non daretur*.

Luigi Berzano
Docente emerito di Sociologia
all'Università degli Studi di Torino
Frazione Valleandona, 33
14010 Asti
luigiberzano3@gmail.com

Sommario

Le forme religiose tradizionali – sia a livello di pratiche sia di concezione del mondo – si trovano oggi coinvolte in una profonda trasformazione, documentata da numerose ricerche. L'articolo analizza come tale trasformazione par-

⁴¹ M. WEBER, *Sociologia della religione*, 1 (1922), Edizioni di Comunità, Milano 1982, 90-91.

⁴² É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Edizioni di Comunità, Milano 1982.

rebbe venire non da forme (egualmente tradizionali) di ateismo, ma da una diffusa spiritualità «profana», che si esprime, come la religiosità tradizionale, in pratiche di vita e in atteggiamenti di fondo verso temi e problemi fondamentali dell'esistenza.

Summary – Ana-theism. Spirituality without God

Traditional religious forms – both in terms of practices and conception of the world – are today involved in a profound transformation, documented by numerous research. The article analyzes how this transformation seems to come not from (equally traditional) forms of atheism, but from a widespread «profane» spirituality, which is expressed, like traditional religiosity, in life practices and in basic attitudes towards themes and problems fundamentals of existence.