

## **Sondaggio sull'esperienza religiosa nel contesto secolare**

Tiziano Conti \*

### ► **SOMMARIO**

Il contributo intende offrire un sondaggio descrittivo in merito all'attuale panorama religioso riferendosi particolarmente al contesto occidentale, definendolo come "secolare" o "post-religioso", a seconda delle sfumature culturali, cercando di evidenziare le cause e gli effetti di tale fenomeno antropologico. L'analisi segue l'andamento della descrizione fenomenologica in chiave filosofico-esistenziale.

### ► **PAROLE CHIAVE**

Dio come de-coincidenza; Morte di Dio; Secolarizzazione;  
Spiritualità senza Dio.

**\*Tiziano Conti:** è professore Straordinario di Antropologia filosofica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma.

## Introduzione

Inizio la presentazione con il motivare le ragioni della scelta dei termini usati nel titolo. Anzitutto, il termine *esperienza* rimanda all'origine latina del verbo *ex-periri* e significa "avere una conoscenza diretta" di una realtà che entra a far parte del proprio vissuto personale, da cui deriva poi l'aggettivo *peritus*, ossia l'"esperto" che ha fatto esperienza personale di qualcosa che viene a costruire il proprio bagaglio di competenze. L'esperienza, infatti, non ha a che fare con una conoscenza speculativa, ma indica anzitutto un "saper fare", coinvolgendo ovviamente il "saper essere" o il diventare. Dopo aver fatto una certa esperienza, la competenza acquisita entra a fare parte del patrimonio di una persona, arricchendone così l'identità. Non a caso nel termine *ex-per-iri*, troviamo anche la preposizione *ex-* che denota un'"uscita verso", un moto "a" luogo propriamente detto e, invece, il *per-* rimanda più specificatamente a una radice indoeuropea che indica un "passaggio" o piuttosto un "muoversi attraverso". Questo significa che l'"esperienza" è un "andare verso" un'esteriorità, passando però inevitabilmente *attraverso* una certa datità che trasforma e plasma il proprio essere. Non esiste quindi alcuna esperienza neutra, che ci lascia così come ci ha trovati, ma piuttosto rappresenta ciò che ci interseca, trasformandoci e innestando nuovi dinamismi dell'essere.

Pertanto, la prima posizione che intendiamo assumere in questa sede è quella di intendere per religione anzitutto un'esperienza, o una postura personale rispetto alla realtà in cui si esiste, nell'ordine di legame (essere *religati*, per l'appunto) con una realtà trascendente che viene scelta e che diventa, un paradigma esistenziale: un'autentica predisposizione dell'esistenza che risponde a un anelito *apriori* che fa dell'essere umano un individuo naturalmente "religioso".

Infatti, *religioso* è colui che vive più intensamente l'esistenza, intesa come apertura e dilatazione del proprio orizzonte di senso sul reale, non più a partire dal proprio perimetro esistenziale e conoscitivo, ma partire da una Alterità che precede ed eccede. L'*homo religiosus*, infatti, proprio a partire dalla propria finitudine si scopre abitato da un'inquietudine che lo sovrasta e partecipa così a un mistero che lo coinvolge intimamente, rilanciandolo inevitabilmente oltre sé. Intendiamo, quindi, per oggetto della religione non il contenuto di una dottrina di fede, che rappresenta l'oggetto della riflessione teologica ma, piuttosto, il soggetto che la vive e sperimenta il divino, in rapporto al quale si ridefinisce. Così, la religione non può essere disgiunta dall'esperienza religiosa, né dal suo attore principale, ossia dall'*homo naturaliter religiosus*.<sup>1</sup> Del resto, la stessa fede rappresenta una forma relazionale che accoglie un'alterità in cui confida. Non presuppone soluzioni, né si risolve in termini quantitativi, ma si apre alla possibilità di un oltre. Chi crede, del resto, rinuncia all'autofondazione perché fa riferimento a

<sup>1</sup> Cf. T. CONTI, *L'umano e il presagio del divino. L'uomo tra interiorità, misticismo e trascendenza*, LAS, Roma 2022.

un'altra origine che non trova in sé il suo fondamento. Non è un movimento circolare auto-centrato, ma piuttosto un dinamismo di *exitus* etero-centrato che non assicura ma promette, che non offre soluzioni ma piuttosto credibilità, che non promuove dati, né prove, ma convince colui che decide di fidarsi. La fede quindi non limita l'umano e le sue possibilità, ma spalanca orizzonti di senso che superano i confini del proprio sé, suscitando un nuovo sguardo sulla propria storia personale e cosmica.

Passiamo ora a riflettere su ciò che intendiamo più propriamente per *cultura secolare*. Il termine *secolare* deriva da *saeculum* e indicava, fin dal XVI secolo, coloro che lasciavano la vita religiosa o il sacerdozio, dimettendo l'abito del clero. Poi, a partire dal XVIII secolo, l'aggettivo qualificava le funzioni sociali che spettavano per tradizione alle istituzioni ecclesiastiche e che diventano sempre più un diritto dello Stato.<sup>2</sup> Pertanto, il processo di secolarizzazione sta a indicare una vera emancipazione da istanze religiose verso l'assunzione di visioni prettamente mondane, come perdita di controllo da parte della Chiesa su quelle funzioni che erano una sua prerogativa, con la conseguente diffusione di una mentalità immanentista e sempre più scevra da prospettive trascendenti e teologiche.<sup>3</sup> Nella cultura secolare, infatti, scompare la priorità di un ordine sovranaturale che illumina la coscienza, nella direzione di un giudizio più autonomo e teso a valutare secondo criteri più mondani e scientifici.

Con la secolarizzazione culturale, allora, si assiste a un declino sempre più repentino delle credenze e delle pratiche religiose, e al cambiamento radicale di come viene concepito il rapporto con la propria chiesa di riferimento. La realtà, infatti, viene sempre più interpretata *iuxta propria principia*, senza ulteriori rimandi alla trascendenza. Da un punto di vista sociale, la religione diventa così sempre più un fatto puramente privato, libero da forme di visibilità pubblica. Inoltre, la stessa società che un tempo educava a una fede religiosa, oggi incoraggia alla piena libertà, offrendo e garantendo un clima di emancipazione da qualsivoglia imposizione. Il credere sfugge così sempre più al controllo delle istituzioni religiose per abitare lo spazio della *privacy*. Non più quindi una comunità religiosa, ma primariamente come una *privacy* religiosa. Tutto questo porta a una vera transizione dall'enfasi attribuita al potere divino verso una fiducia incondizionata nei poteri dell'uomo, affidati sempre alla creatività scientifica e tecnologica, nuovi surrogati della religione.

## 1. Società secolarizzata e post-religiosa

Tenteremo ora di descrivere il fenomeno della secolarizzazione nell'attuale epoca storico-culturale, in cui la definizione del sé e del noi non sembra avere più bisogno di dirsi espressamente in termini religiosi, dal momento che la dimensione religiosa non viene più percepita come elemento essenziale della propria identità personale e del proprio asse valoriale. Per tale ragione, nella so-

<sup>2</sup> Cf. R. SALA, *L'umano possibile. Esplorazioni in uscita dalla modernità*, LAS, Roma 2012, 178-189; C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2010, 13.

<sup>3</sup> Per un ulteriore approfondimento si rimanda alla lettura di E. PACE, *Una religiosità senza religioni. Spirito, mente e corpo nella cultura olistica contemporanea*, Guida, Napoli 2015.

cietà dei *post-* (post-moderno, post-umano, post-cristiano, ecc.) possiamo certamente aggiungerne un altro: quello della *post-religiosità*, che non vuol dire necessariamente società dichiaratamente atea o priva di istanze religiose, ma che certamente non fa più della religione la chiave di lettura del proprio *modus cogitandi* e *vivendi*. Infatti, le forme religiose nell'attuale panorama occidentale, per lo più, tendono a deoggettivizzarsi, disaffezionandosi anche a un chiaro fondamento metafisico, che non rappresenta più l'indice, né la cifra necessaria per ripensare la realtà in quanto tale. Inoltre, il debolismo epocale o post-moderno, che qualifica ancora il nostro sistema culturale nel suo insieme, si caratterizza essenzialmente per una fluidità delle strutture qualificanti che nella modernità, di contro, offrivano ancora un fondamento solido (*Grund*) su cui costruire qualsivoglia impalcatura culturale. Nell'era della post-religione, la fede stessa diventa soggettiva e non più collettiva, individuale e non più sociale, appartenendo così a quella *private zone* inaccessibile, e non più condivisa con i pari.<sup>4</sup>

La fede, alle nostre latitudini, non indica più quindi un elemento di costruzione della memoria collettiva, in cui si definisce l'identità di un popolo, né tantomeno il criterio ermeneutico-morale che funge da *zenit* della propria esistenza. Inoltre, non ci si pensa più come una comunità che ruota attorno a una visione religiosa, che prega lo stesso dio o che incarna gli stessi precetti morali, ma ci si sente piuttosto come gruppo di individui che fanno scelte differenti, a seconda delle rispettive necessità, scegliendo nel grande "supermercato" del sacro secondo le necessità del momento.<sup>5</sup> Nell'era secolare, il risveglio del sacro acquista così i caratteri di una frammentazione individualistica del sé, pago del libero arbitrio che diventa più sacro di ogni altro rito, generando una vera e propria tendenza alla trans-religiosità, fuori da sfere istituzionali o credenze pre-definite. Una fede quindi non più tramandata dalla famiglia, ma sempre più scelta in maniera personale e organizzata secondo gusti e modalità creative e sincretiche.<sup>6</sup>

Va sottolineato, inoltre, che si va diffondendo sempre più il gusto per l'esoterico, che non si rifà ad alcun principio assoluto e che sfalda ogni aura di mistero, dal momento che si fonda su forme che consumano il divino nell'aldiquà e nell'ordine del contingente seguendo formule magiche, in cui sarebbe possibile "manipolare" sia il sacro che la stessa natura. Questa prospettiva, sempre più diffusa, sembra confermare il pieno diritto di poter decidere cosa credere, perché farlo e, soprattutto, fino a quando, dal momento che la propria fede svolge sempre più una funzione "cosmetica", foriera di benessere e armonia interiore, escludendo ogni vena di sacrificio o asceti. Più un'esperienza psicologica che un vero itinerario verso un aldilà. Un'esperienza, cioè, che si consuma nel presente e di cui si possano già riconoscere i risultati, senza attese escatologiche o mistiche. Per questo motivo, vengono sempre più evitate le classiche religioni storiche, forti di una tradizione e di un peso in termini di responsabilità e fedeltà. Si predilige piuttosto una religione "fai da te", sincretica e olistica che sappia mantenere uniti

<sup>4</sup> Cf. J.L. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione. L'orizzonte educativo dell'esperienza religiosa*, LAS, Roma 2014, 26-27.

<sup>5</sup> Cf. SALA, *L'umano possibile*, 55-61.

<sup>6</sup> Cf. PACE, *Una religiosità senza religioni*, 80.

elementi simbolici e credi provenienti da fedi differenti, nella forma di una *coincidentia oppositorum* e che sappia garantire anzitutto prospettive conciliatorie, sintetiche e non escludenti, in grado di diffondere sentimenti irenici di benessere e di pace con tutti, anche a costo di una non chiara definizione di sé e di ciò in cui si crede veramente. Spesso tale mescolanza porta con sé però anche aspetti e saperi non prettamente religiosi (come il caso della teo-sofia e della eco-sofia), solo perché forme eclettiche e con una esplicita intuizione appagante e consolante, che eviti dissapori o rotture.

Inoltre, evidenziamo con una certa sicurezza che la stessa religiosità, intesa per l'appunto come sollecitudine e senso di appartenenza a una certa fede, non coincide più veramente con una vera e propria religione. Una religiosità senza religione, quindi, capace di unificare in una prospettiva olistica mente, corpo e spirito in vista di un equilibrio interiore che generi benessere e favorisca una visione onnicomprensiva del mondo e della propria esistenza. Più una sapienza di vita che un'autentica esperienza del sacro.

Le religioni tradizionali, di conseguenza, vengono sempre più percepite come estranee rispetto al mondo, oppure alienanti rispetto al piacere, una sorta di ricettacoli che ingabbiano la libertà piuttosto che potenziarla. La religiosità, a questo punto, ormai liberata dalle religioni tradizionali, viene ridotta a pura sensazione di "amore universale" in grado di suscitare sintonie e sinergie con l'ecosistema, in nome di un vissuto emozionale scevro da ogni forma di adesione dogmatica, recepita come asfissiante e inconcludente, nonché causa di differenze.

Questo fenomeno spiegherebbe altresì la diffusione delle pratiche orientali come lo *yoga*, un sistema di meditazione che favorisce la calma interiore controllando la mente e tutto ciò che dall'esterno potrebbe turbarla, attraverso il controllo del respiro e della postura, al fine di riscoprire il proprio ritmo interiore, anche grazie alla posa simmetrica del corpo. Tecniche, queste, capaci di centrarsi su di sé e sul proprio benessere che vengono spesso praticate anche da chi professa fedi differenti. La versatilità dello *yoga* a la sua apparente neutralità, infatti, lo rendono particolarmente appetibile e capace di rispondere a quegli ideali a cui tutti aspirano: pace, comunione, benessere e che, soprattutto, non crei dissonanze e ostacoli rispetto alla propria tabella di marcia quotidiana, ma anzi favorisca il rilassamento in vista di una maggiore efficacia e produttività.

Del resto, una caratteristica della postmodernità consiste proprio nella diffusione del principio edonistico e dell'autorealizzazione, percepiti come diritti estesi su larga scala e accolti come linee guida per ogni esistenza ben riuscita e armonizzata. Tale visione può essere interpretata come l'accettazione interiorizzata del modello di Narciso che sostituisce sia la figura di Prometeo che quella di Dioniso, icone che descrivevano invece l'autocoscienza dell'uomo della società moderna. Narciso, infatti, rappresenta colui che ama specchiarsi in tutto il suo splendore nella realtà esterna, alla sola ricerca di autocompiacimento, indice di una profonda incapacità di distanziamento o di riconoscimento dei pericoli che da questo possono scaturire. Egli diventa così cifra della postmodernità, la quale sostituisce il *tu devi* kantiano con il *goditi di te stesso*, diventando altresì paladino dei propri desideri, in nome dei quali si è disposti a tutto, anche a perdere sé stessi. Il racconto di sé come prospettivismo ermeneutico, a queste altezze, trionfa

sulle istanze metafisiche, che perdono smalto e affidabilità. Infatti, persino la verità forte della scienza viene fatta scricchiolare dalle continue interpretazioni che ridefiniscono il reale, diffondendo il dubbio iperbolico e lo scetticismo cosmico. L'uomo, infatti, comincia a credere più ai propri desideri che alla propria naturale condizione, fino a poter pensare la propria rigenerazione (pensiamo all'uso dei *cyber* individui del post-umanesimo) come risposta ai propri aneliti ancestrali. Così, la meta-narrazione sostituisce l'evidenza naturale e il desiderio diventa più credibile della stessa realtà.

In questo nuovo panorama, la religione non gioca più un ruolo di primordine, perdendo tutta la sua influenza sociale e il suo *appeal* esistenziale. Tale perdita, a livello sociale, si evidenzia nel fatto che la voce della Chiesa non avrebbe più alcun diritto di parola in temi giuridici, ad esempio, poiché il peccato (riconosciuto ormai solo dalla morale ecclesiale) non equivarrebbe più a un delitto, ma sarebbe ridotto a una disfunzione valida solo per il credente.

## 2. Morte di Dio, morte dell'*homo religiosus*?

La famosa dichiarazione di Friedrich Nietzsche, "Dio è morto", ha segnato certamente un punto di svolta nella storia del pensiero e nell'idea filosofica di Dio, che esce di scena come principio metafisico e giustificazione delle certezze conoscitive dell'uomo, perdendo altresì i connotati di fondamento morale capace di distinguere il bene dal male, per lasciare spazio al *superuomo*, ovvero un'umanità nuova, libera da condizionamenti religiosi predeterminati e capace di fare le proprie scelte e godere finalmente di uno spazio d'azione infinito, sulla base di una super potenza (volontà di potenza), intesa come sforzo continuo e perenne di autoaffermazione e tensione verso *un di più di sé* tutto da scoprire, come un'opportunità per costruire il proprio destino senza coercizione alcuna. La volontà di potenza, tipica del superuomo, rappresenta così la *volontà mossa dal puro volere*, ovvero una potenza assoluta, una sorta di dinamismo energico e istinto proteso verso un auto-compimento senza limiti di sorta. L'uomo che ne deriva, quindi, sarà totalmente estromesso da qualsiasi determinismo o causa alienante, in perenne auto-superamento, nella massima espansione di sé e sempre in grado di autodisciplinarsi e di oltrepassare qualsiasi condizione di limite. Il superuomo pertanto si sostituisce a Dio, anzi si rivela come dio di sé stesso, fino a gioire dell'*eterno ritorno*, accogliendo così l'infinito storico come accettazione totale di sé e delle proprie possibilità. Il superuomo, del resto, non teme nulla, perché può tutto, finanche il suo contrario.

Nietzsche, però, non si accorge delle pericolose derive relativistiche e anti-umanistiche che si frappongono tra l'uomo reale e la sua immagine superomistica, dal momento che assume su di sé tutte le possibilità, ma anche il loro peso cosmico, diventando così sia vittima che carnefice del suo male, in nome di un egoismo imperante e sempre giustificato. Il perenne superamento che si profila in nome di tale *superiorità* rischia però di perdere di vista i limiti che ne difenderebbero di contro sia la libertà che la dignità, dal momento che una crescita vorticoso, mossa solo dalla furia della crescita e del potenziamento, rischierebbe di schiacciare l'umano e ridurlo a pura energia tecnica, esattamente nella direzione

di una post-umanità dimentica dell'umano e orientata esclusivamente al suo *superamento*. Così, la fine della metafisica renderebbe l'uomo capace di reinventarsi costantemente e di riconoscersi solo nella dinamica dell'oltrepassamento costante dei propri limiti costitutivi, esattamente come accade nel post-umanesimo.<sup>7</sup>

L'*homo viator*, a questo punto, come pellegrino del senso che ben conosce la meta del suo itinerario, si trasforma inesorabilmente in un *homo vagans* che gira attorno a sé stesso, senza una direzione chiara, mosso solo dalla fame di un di più, bulimico di esperienze, ma anche angosciato dal non senso e nauseato dalla chimera di infinito che appare colma solo di un eterno vuoto. La morte di Dio, pertanto, non va semplicemente archiviata come la dichiarazione speculativa dell'ateismo, ma indica pure la condizione storica che farebbe dell'uomo contemporaneo il protagonista assoluto sulla scena del cosmo, da solo con sé stesso, mosso dal gusto per il possesso e dal controllo spasmodico di ciò che potrebbe inquietare la sua serenità, e unico paladino di un tecnicismo pragmatico che fa dell'utile e del funzionale le uniche categorie esistenziali che sostituiscono la metafisica e la ricerca di senso, diffondendo però relativismo e scetticismo, decretando il trionfo del nulla. L'umano ormai post-umanizzato vivrebbe così al di là di sé, oltre ciò che lo rende autenticamente umano, alla ricerca di un "al di là del bene e del male" e alla ricerca del soddisfacimento immediato dei propri bisogni. Non a caso, il filosofo del nichilismo colloca l'uscita dell'uomo folle in pieno mezzogiorno e con una lanterna accesa, simbolo di chi è già consumato dalle proprie certezze e di chi sembra aver scelto di fare a meno delle proprie inquietudini.

Nel contempo, però, la morte di Dio potrebbe rappresentare anche la fase di un nuovo inizio, di una nuova immagine di Dio, al di là del mero razionalismo che ne faceva un puro oggetto di pensiero da validare mediante la forza pervasiva del *logos*, piuttosto che incontrarlo come un Tu relazionale. Scrive Marco Moschini: «Il Dio a cui si deve invece guardare [...] è il Dio nascosto ma presente, il Dio celato [...] ma parlante. Il Dio che non si manifesta come giudice e risolutore, ma come colui che guarda e che sta nei drammi, nelle angosce, nelle incredulità del nostro tempo». Anzi, è il caso di dire che «forse è bene che tramonti un'idea falsa di Dio e ne sorga un'altra: quella di un Dio eclissato sì, ma non esiliato; presente nell'assenza che sentiamo come frutto di un modo nostro di vederlo».<sup>8</sup>

Del resto, risulterebbe persino idolatrico prostrarsi di fronte a un feticcio creato *ad hoc* come prodotto della pura ragione e che si rivela nel rigore di un imperturbabile Essere, frutto più dell'ossessione per la morte/nulla, che dell'anelito per un oltre. Dio, infatti, non può essere provato, né giustificato, ma va piuttosto cercato e ascoltato, passando per relazioni intersoggettive autentiche. Dio, del resto, non si è fatto idea, né ideologia, ma parola, "carne" che fuoriesce dalla teo-logia, per essere intravisto in filigrana nelle fattezze di un volto indigente e povero, a partire da un'assenza e da un silenzio dignitoso che continua a responsabilizzare la nostra libertà, offrendoci ancora la possibilità di un rifiuto. Pertanto,

<sup>7</sup> Cf. T. TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post-umano*, EDB, Bologna 2015, 75-76.

<sup>8</sup> M. MOSCHINI, *Con o senza Dio. Cristianesimo e ateismo nel tempo dell'indifferenza*, Morcelliana, Brescia 2024, 37-38.

l'ateismo che nasce da questa fine d'epoca, può certamente rappresentare l'inizio di una nuova opportunità e una sfida per cominciare a pensarsi *in* Dio e non solo *sotto* di Lui, per iniziare, cioè, a parlare *a* Lui piuttosto che continuare a discorrere *di* Lui alla terza persona, come oggetto di una scienza come le altre.<sup>9</sup>

Del resto, Dio parla per spalancare quegli orizzonti che sembrano ancora troppo lontani e non per schiacciarci nel baratro della nostra piccolezza. La sua è una Parola che dona vita ogni volta che viene pronunciata e che non vuole ridursi a giudizio su condotte non corrispondenti alla sua Legge. Così, in questa fase culturale di riscrittura dell'umano nel divino, «non deve far terrore il dubbio; anzi è proprio il dubitare che alimenta la fede come un'occasione preziosa, come una spinta in avanti, come una sfida. La fede vive la transitorietà e con esse vive la volontà di darle un senso».<sup>10</sup>

### 3. Origini e cause dell'età secolare

Il filosofo canadese Charles Taylor nella sua monumentale *L'età secolare* si interroga proprio sulle origini storiche che hanno condotto all'attuale panorama culturale chiedendosi: «Che cosa è accaduto tra il 1500 e il 2000?»,<sup>11</sup> periodo storico nel quale riscontrerebbe le tracce profonde che avrebbero favorito una mentalità secolare e post-cristiana. Per il Nostro, la diffusione del protestantesimo, sarebbe dovuta al clima di crescente disprezzo della Chiesa cattolica verso i culti popolari con una conseguente discrepanza tra dimensione naturale e quella sovranaturale.<sup>12</sup> Con la riforma protestante, inoltre, la fede da affare pubblico e sociale si sarebbe ridotta sempre più a una questione privata, individuale, risolvibile nel personale rapporto con Dio, senza passare per mediazioni umane. Questo avrebbe fatto coincidere il fine ultimo e definitivo dell'esistenza con un fine immanente, diffondendo altresì un atteggiamento di autoreferenzialità, per cui ciascuno si auto-dichiarerebbe facitore del proprio destino, svincolandosi sempre più da ogni riferimento normativo che vada oltre sé stesso.

Nel corso del Cinquecento, inoltre, sembrava ancora impensabile una visione non cristiana del mondo, dal momento che tutto attorno al credente attestava la presenza e la forza di Dio: dal cosmo, effetto di un atto creativo, fino alla società, ancora strutturata in maniera gerarchica e teocratica. Si evidenziava, inoltre, una forte pressione sociale rispetto alla fede che ne favoriva ancora una profonda diffusione nelle coscienze. La fede era a questo punto una sorta di coscienza collettiva, un vero e proprio senso comune e un deposito sociale che ga-

---

<sup>9</sup> «Dio muore perché soffocato dalla teologia, e non ci si meravigli poi che nel pieno del positivismo logico e razionalistico, nel secolarismo che fu partorito dall'ubriacatura iperumana dell'illuminismo, qualcuno finì per definire Dio come sostegno alla nostra natura bisognosa, alla nostra natura fragile. E non ci si stupisca che abbiamo generato un Dio tappabuchi delle nostre falle spirituali che comunque male affidiamo ad altri che non a noi stessi. E così finiamo per restringere l'elemento religioso alla pratica individuale, alla disposizione individuale, perché ormai abbiamo deprivato la religione deprivandoci del suo contenuto vivo e aperto. Ci siamo definitivamente sostituiti a Dio»; MOSCHINI, *Con o senza Dio*, 83.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 48.

<sup>11</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 42.

<sup>12</sup> Cf. *Ibidem*, 633.

rantiva coesione e comunione. Tutto questo verrebbe poi a cambiare con il diffondersi di un umanesimo più introspettivo e riflessivo, che avrebbe piuttosto allargato i confini alla ricerca di una maggiore libertà di scelta.

Inoltre, per Taylor, con la crescita della fiducia nella scienza che offriva risposte sempre più divergenti rispetto a quelle ingenue della Chiesa – la quale si dimostrava spesso incapace di creare le condizioni per un dialogo schietto e maturo con la nuova visione del mondo – si sarebbe preferito dare credito all'evidenza apodittica e misurabile, piuttosto che alla multidimensionalità e al senso di non definitività tipiche della fede. Quest'ultima quindi appare, fin da subito, come inversamente proporzionale al progresso scientifico, una sorta di conoscenza mitologica e pre-scientifica, in netta opposizione con ciò che risultava di contro verificabile e certo. La fede diventa così ben presto un'opzione come le altre, e neanche la più convincente, perché spesso incapace di giustificare sé stessa fino in fondo. La *sola fides* diventa altresì un forte catalizzatore di inquietudini per chi è ormai stanco e deluso dalle istituzioni politiche del suo tempo. Cresce quindi un senso di sopraffazione e di delusione che sfociano in un soggettivismo imperante per cui ciascuno diventa non solo padrone del proprio destino, ma anche di quello dell'intero universo, ridefinendo paradigmi e meta-narrazioni con chiari toni antropocentrici, che detengono il divino sempre più in periferia rispetto al racconto di sé.

Taylor menziona ancora nella sua riflessione ben quattro cambiamenti che avrebbero provocato un ribaltamento sociale senza precedenti: «L'esclusività del fine immanente, l'eclisse della grazia, la dissoluzione del senso del mistero e l'eliminazione del fine sovranaturale. Sono i quattro assi nella manica di un deismo che poneva le condizioni per una plausibilità teorica di un umanesimo esclusivo e autosufficiente, porta spalancata verso il successivo ateismo». <sup>13</sup> Il Deismo del Sei-Settecento, infatti, diffonderebbe presto l'idea di un Dio creatore-ordinatore dell'universo, un "grande Orologiaio" che manterrebbe vivo l'ingranaggio vitale di tutti gli elementi che lo compongono ma che, nel contempo, si allontanerebbe sempre più dalla storia, perdendo così quel primato assoluto e indiscusso di cui godeva in precedenza, favorendo altresì quella «dissoluzione del mondo incantato» <sup>14</sup> che risulterà però nociva per la società a venire, in quanto rappresenta lo «stadio intermedio sulla strada che conduce all'ateismo contemporaneo». <sup>15</sup>

Inoltre, alla fine del Settecento, l'individuo forte della diffusione della fede nella ragione e nelle sue infinite possibilità, si autonomizza poiché crede di possedere già tutti i dispositivi per scelte autonome, al punto da non dover più ricorrere alle tradizioni degli avi, perché sempre più incoraggiato a cercare la propria realizzazione personale, decidendo in maniera più razionale, secondo il motto kantiano *sapere aude!* <sup>16</sup>

<sup>13</sup> SALA, *L'umano possibile*, 186.

<sup>14</sup> TAYLOR, *L'età secolare*, 302.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 346.

<sup>16</sup> «La fine del Settecento ha visto emergere un'alternativa plausibile al cristianesimo nell'umanesimo esclusivo [...]. Questo è stato l'inizio di quello che ho scelto di chiamare l'effetto nova: la progressiva ridefinizione di una gamma di nuove posizioni – alcune religiose, altre irreligiose, altre difficili da classificare – che sono diventate opzioni accessibili a tutti»; *Ibidem*, 553.

Poi, non possiamo dimenticare che nel corso del Seicento, l'idea di Dio diventa un'esigenza propria della ragione che, a partire da Cartesio, assumerà anzitutto la funzione di garante metafisico per la conoscenza umana che, a contatto con il "genio maligno" rischiava piuttosto di scadere in uno scetticismo cosmico a cui però la dimostrazione dell'esistenza di Dio mette un freno, garantendo un'alternativa gnoseologica fondata. Sarà ancora Kant a elaborare il postulato dell'esistenza di Dio (non più conoscibile però, da un punto di vista metafisico). Un Dio quindi che risulta più funzionale alla ragione che alla salvezza dell'anima. Quel Dio dei filosofi che Nietzsche nell'apoforisma 125 della *Gaia scienza* decreterà definitivamente "morto".

Possiamo concludere questo veloce *excursus* sostenendo che la secolarizzazione avrebbe come suo tratto distintivo non tanto la rinuncia definitiva della religione, quanto la sua sostituzione con quanto di più evidente e certo offerto dal progresso conoscitivo, in nome di un sapere più sicuro su basi scientifiche e creatore di un maggiore benessere tecnologico, che avrebbero facilitato la vita delle nuove generazioni e risolto una serie di problemi da diventare il nuovo surrogato di una salvezza immanente. Del resto, quelle funzioni che un tempo spettavano alla Chiesa e ai suoi ministri sono state sempre più sostituite da professionalità di natura scienziata come, ad esempio, la psicologia che sostituisce il potere di "rimettere i peccati" con la capacità di "curare le ferite dell'anima", oppure la medicina sempre più puntuale nel "guarire i corpi", o la giurisprudenza garante della giustizia e del benessere collettivo per il singolo e per la specie, fino al *personal trainer* che accompagna la cura di sé e del proprio corpo, migliorando le condizioni di vita e promettendo una salute duratura e migliori condizioni di vita. Tutto questo dimostra come la fede in Dio sia stata sempre più rimpiazzata con la fiducia in risposte più immediate e segni salvifici riscontrabili nell' *hic et nunc*, riducendo così l'attesa della fine dei tempi e la venuta di un Salvatore che sembra essere già presente fra noi nella figura di un *problem Solver* di ordine tecnico e non salvifico.

#### 4. Fine del mistero, per una spiritualità senza Dio

Il filosofo esistenzialista Gabriel Marcel distingue la categoria del *mistero* da quella del *problema*, sottolineando come in una società fortemente tecnicizzata ogni enigma venga facilmente ricondotto a problema, riconoscendone così la possibilità di esplorazioni e risoluzioni. Per mistero, egli intende «qualche cosa in cui mi trovo implicato, la cui essenza è per conseguenza di non essere tutto intero davanti a me». <sup>17</sup> Nel mistero cioè siamo avvolti, come in una realtà meta-problematica che ci supera e che non possiamo contenere, né circoscrivere. Il mistero, quindi, come pura eccedenza rispetto alla nostra comprensione, non si lascia possedere né definire, eppure ci coinvolge. È un eco che rimbomba e lascia di stucco, senza parole. Si rimane ammutoliti e accecati dalla sua eccedenza, che desta inquietudine e meraviglia. Precisa Marcel: «Deve essere attentamente evitata ogni confusione tra mistero e inconoscibile: l'inconoscibile è infatti solo un limite del

<sup>17</sup> G. MARCEL, *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, Città Nuova, Roma 1976, 100.

problematico che non può venire attualizzato senza contraddizione. Il riconoscimento del mistero al contrario è un atto dello spirito essenzialmente positivo, l'atto positivo per eccellenza e in funzione del quale può forse definirsi rigorosamente ogni positività». <sup>18</sup> Il mistero indica, quindi, ciò che non è problematizzabile e che non può essere visualizzato perché al di là di ogni possibile presa. Il mistero si invoca e ci apre alla trascendenza, stimola la ricerca e accende il desiderio, invitandolo a esplorare un altrove non individualizzabile, u-topico e sempre proteso verso il futuro.

Il problema, invece, viene definito come «qualcosa che noi incontriamo, che occlude la strada. È tutto davanti a me». <sup>19</sup> Risulta quindi visualizzabile e definibile, lo si può circoscrivere e riconoscere e una volta riconosciuto è auspicabile trovarvi una soluzione. Ogni problema porta già iscritta in sé la possibilità di una soluzione che è riscontrabile nella sua stessa definizione e a cui rispondere la tecnica. Per questa ragione, il problema non suscita paura, ma richiama solo una sosta meditativa alla ricerca di possibili soluzioni. Ora, la cultura occidentale, proprio a partire dalla razionalità greca avrebbe scelto il primato del senso della vista e quindi dell'evidenza apodittica su quello dell'ascolto rispetto alla realtà, facendo così del ragionamento un atteggiamento di distanziamento (*epoché*) come l'atteggiamento assunto da un osservatore rispetto a ciò che gli sta di fronte come oggetto (*ob-jectum*, ossia "ciò che giace contro") e che deve essere scrutato e analizzato da un *sub-jectum*, al fine di trovarne il senso riconoscibile nella sua sostanza. Questo risulta essere l'atteggiamento tipico di colui che conosce e osserva la realtà, alla ricerca del suo valore intrinseco.

Ora, il distanziamento descritto sopra si è facilmente capovolto in una forma di sottomissione o di controllo rispetto a quanto scrutato, rinvenibile anche nell'uso dei termini che l'accompagnano. Infatti, parlando del "comprendere", la lingua inglese, per esempio, fa uso di *under-standing*, ovvero lo "stare sotto" o, piuttosto con *I see*, che si riferisce più propriamente al "capire" oltre che al "vedere". Pertanto, "comprendere" equivarrebbe al "vedere" con più chiarezza e al "possedere" la natura intrinseca che risulta di una datità. Pensiamo poi al caso della parola greca *logos* che, nella sua valenza polisemica, indica una serie di attività che hanno a che fare con il "legare", il "posare" o con il "mettere innanzi", <sup>20</sup> ovvero "raccolgere", "mantenere uniti", poiché il ragionamento coinciderebbe, per l'appunto, con la volontà di unire e collegare le nozioni accumulate, mantenendole insieme alla ricerca di un senso unitario. Del resto, il *logos* equivale a "ciò che raccoglie in maniera unitaria senza disperdere", ovvero a ciò che si oppone alla dispersione caotica e che tende in ultima istanza alla concezione di un *kosmos*, ovvero di un "ordine" nel senso di un'autentica *armonia prestabilita*.

Nella sensibilità greca, però, il *logos* è pienamente consapevole anche del suo limite costitutivo e del fatto che la verità (*a-letheia*), pur rivelandosi, si mantiene ancora nascosta, difendendo la preziosità e la ricchezza della sua eccedenza, rispetto a qualsiasi osservatore curioso, suscitando così quel *pathos* che ne stimola

<sup>18</sup> IDEM, *Giornale metafisico*, IDUNA, Sesto San Giovanni (MI) 2022, 92.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>20</sup> M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, 142 cit. in L. BIANCHIN, *L'essere disumano. Da- Sein e Seyn nei Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis) di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2024, 83.

la ricerca, accompagnato da un senso di *thaumastia*, capace altresì di suscitare stupore di fronte all'ignoto ma anche l'incanto della scoperta.<sup>21</sup>

Da questa perlustrazione è intuibile, quindi, come una società che abbia fatto della tecnica la sua carta d'identità si senta più a proprio agio di fronte a un *problema* che rinvia sempre a una soluzione, piuttosto che al *mistero* che, invece, non favorisce una facile presa, ma continua a interrogare senza offrire soluzioni approdanti o risposte definitive. Proprio a partire dalla modernità, anche in forza della rivoluzione scientifica, infatti, non si vedrebbe di buon occhio lo spettro della non controllabilità e la stessa coscienza verrebbe ridotta a pura attività conoscitiva, come *ego cogito* capace di dominio sulla *res extensa*. Il *cogito* cartesiano diventa infatti il padrone incontrastato di una verità chiara e distinta, immune contro l'ignoto e il non senso. In questo clima culturale, il sapere diventa sempre più funzionale e operativo, teso a un "sapere fare" (competenze) e non più a un "sapere per il sapere" di natura teoretica. Un sapere tecnico, cioè, rivolto al fare piuttosto che al gusto per il sapere. Per questo, l'individuo della modernità ha cominciato a fare sempre più fatica a pensarsi come parte di un mistero o in balia di un'istanza superiore di cui non dispone e a cui non accetta di restare assoggettato nella sospensione di una condizione non controllabile.

La secolarizzazione rappresenta, quindi, il trionfo di questo tipo di razionalità che possiamo definire piuttosto "strumentale" e "autonoma", in quanto sempre più autoreferenziale e incapace di accogliere al suo interno il contraddittorio, e per questo si auto-dichiara sempre meno *religiosa* (nel senso etimologico del *re-ligare*, "legare con una realtà trascendente") e che preferisce, invece, essere *de-religata*, ossia sciolta da qualsiasi vincolo o condizione che non provenga da sé. Inoltre, in una società senza più né padri, né madri e in cui risulta possibile "darsi" un nome o scegliere il proprio cognome, piuttosto che riceverlo e che sceglie di vivere relazioni senza più legami né "cordoni ombelicali" in nome di una libertà senza condizioni, non sembra più così innaturale fare a meno del legame con l'alterità trascendente.

Del resto, è tendenza comune rivolgere lo sguardo verso il cielo e le cose di lassù solo dopo aver sperimentato e scrutato abbastanza quaggiù e non aver trovato risposte approdanti, né soluzioni esaustive. La fede diventa quindi l'*ultima spiaggia* o l'*ultima ratio* a cui fare riferimento quando la fiducia nella tecnica viene disattesa. Capiamo quindi come la fede, che per sua natura si riferisce al

---

<sup>21</sup> La meraviglia apre, mentre la paura chiude. La meraviglia è di per sé la ricerca della chiave ermeneutica che si consegna al senso che cerca, non è criptica, ma piena di stupore, in quanto già alla presenza della luminosità del reale. Va oltre la conoscenza perché non si accontenta mai delle possibili risposte. È un'attitudine profondamente umana e radicale che non si appaga mai e che non trova soddisfazione neanche nelle risposte quantitative della ricerca scientifica. Non si accontenta dei numeri perché protesa verso un senso infinito, meta-fisico e meta-materiale. Non si adatta alle definizioni e ai massimi sistemi, perché consapevole che il di più non può essere contenuto dal di meno. Va anche detto che solo l'uomo sa stupirsi e ama farlo, dal momento che rappresenta l'unico animale capace di assumere la postura eretta, anello di congiunzione tra cielo e terra, verticale e orizzontale, zenit dell'oltre pur nel paradosso della propria finitudine. L'uomo quindi sa scrutare il reale e inabissarsi in esso riempiendolo di un significato che non vi è contenuto, ma che invoca un oltre. Si meraviglia chi sa che la verità non può essere contratta in una formula, ma si ritrae ogni qualvolta si crede di possederla.

mistero, venga facilmente assorbita e assuefatta dal potere persuasivo della tecnica che si propone come sua alternativa pragmatica. Il problema, a questo punto, dissolve il mistero e mortifica l'anelito per l'oltre. A questo segue che l'atrofizzazione del dinamismo innato di autotrascendenza che abita l'*inquietum cor* e invoca l'Altrove, rischia di vanificare il senso del sacro, a causa di una piena immanentizzazione del reale che, in ottica puramente scienziata, ricerca in sé e non più fuori di sé le cause del proprio essere, compresa quella causa finale.

Questo porta a una deriva antropologica che si riduce al piano dell'immanenza e che fa dell'autorealizzazione e dell'auto-perfezionamento, in termini di competenze, l'ordine di senso dell'umano. Ne segue un impoverimento sul piano del meta-biotico a solo vantaggio del biologico, perdendo così di vista l'anelito per il senso dell'ulteriore che invece continuerebbe ad abitare la struttura ontologica dell'essere umano e che viene irrimediabilmente messa a tacere. Del resto, la secolarizzazione imperante risemantizza l'umano, sottraendo altresì il valore culturale del simbolo e riducendo l'anelito per l'infinito al mero bisogno di cura fisica, eclissando completamente le dimensioni del sacro e del trascendente.

Questo processo però non può smorzare del tutto l'anelito per il sovraindeterminato. Infatti, per quanto la postmodernità voglia assorbire il sacro vanificandolo nel profano, rimane ancora viva nella coscienza dell'*homo naturaliter religiosus* il gusto per ciò che rimane "separato" (*sanctus, qadesh*) come ricerca di una potenza salvifica superiore alla natura, che dona salvezza perché più potente della stessa morte. Questa inquietudine umana può pertanto giustificare una ricerca parallela al postmoderno che possiamo definire come una sorta di *post-secolarizzazione*,<sup>22</sup> che nascerebbe per l'appunto dalla fine del disincanto per la perdita della religiosità e alla ricerca di nuove forme di fede, come reazione a un bisogno post-materialistico e meta-fisico.

Certamente, in un generale analfabetismo del religioso, la sintassi della fede prende forme nuove, originali e sincretiche che danno vita a religiosità senza credo e addirittura "senza Dio", al fine di evitare un sacro sentito come troppo istituzionalizzato e confezionato.<sup>23</sup> Nella spiritualità post-secolare, infatti, la fede non nascerebbe più dalla rivelazione, ma sarebbe piuttosto il frutto di una conquista personale e non sente più l'esigenza di una fondazione metafisica, né tantomeno teo-logica, dal momento che è più vicina al "sentire" che al "pensare".<sup>24</sup> Diventa altresì una fede senza Chiesa e spesso senza una chiara appartenenza comunitaria, piuttosto una scelta autonoma libera da schemi e tradizionalismi. Un anelito ancestrale che trova risposte in forme attuali che evitano fratture

<sup>22</sup> Termine coniato dal filosofo Habermas per indicare un passaggio radicale a un'epoca di rifiuto della secolarizzazione, dal momento che la religione non sembra essere del tutto scomparsa, ma si è solo indebolita e non gode più del potere ideologico di un tempo, lasciando però sempre aperta la porta a una possibilità di scelta da parte del credente. Del resto solo un buon laico può vivere da onesto cristiano. Cf. J. HABERMAS, *Religion and Rationality. Essays on Reason, God and Modernity*, Polity, Cambridge 2002.

<sup>23</sup> Cf. L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano-Udine 2014, 42.

<sup>24</sup> Un approfondimento sul rapporto tra scienze della religione e teologia in A.N. TERRIN, *La religione. Temi e problemi*, Morcelliana, Brescia 2008, 151-161.

dualistiche tra bene e male, sacro e profano, umano e divino. Dio stesso diventerebbe così un grande “contenitore” capace di raccogliere in sé tutte queste fratture e di integrarle in uno slancio vitale che prende la forma dell’*armonia mundi*.

La fede post-secolare si ammanta così più di una temporalità profonda e di un impegno etico personale, piuttosto che di dogmi condivisi o di riti celebrati insieme. Il sentimento spirituale inoltre viene sempre più recepito come “superiore” alle religioni storiche perché latore di una sorta di energia cosmica capace di abbracciare tutto in sé: l’ignoto e l’indicibile, l’interiore e l’esteriore, il mistero e la legge del cosmo, superando qualsivoglia spiegazione intellettuale di natura speculativo-teologica, in nome di un *pathos* emozionale che favorisce una più facile immersione nella totalità, nonché la pace dei sensi e il gusto per la vita in tutte le sue forme. Un sentimento panico e direi panteistico che cerca di mantenere insieme quei poli opposti che la ragione di per sé non potrebbe sintetizzare e che il senso comune non potrebbe approvare.

Con il termine “spiritualità” intendiamo, a questo riguardo, la ricerca di un senso globale dell’esistenza che non parta dalla datità contingente, ma sia piuttosto eco della Trascendenza e che si dispieghi in un vissuto interiore che si prassifica in forme e contenuti che investono il quotidiano. Essa quindi recuperando l’anelito per l’*oltre*, traduce in scelte concrete quell’*eccedenza* che investe la coscienza, pur superandola.

## 5. Una Spiritualità senza rito

Il rito ha da sempre rappresentato una delle forme espressive più esplicite nel comunicare l’esperienza religiosa come risposta alla rivelazione del Sacro. Esso, infatti, che di per sé indica un atto ripetitivo e comunitario, ha la funzione di rendere presente ed efficace la memoria del divino, partecipando e prolungandone l’azione salvifica.<sup>25</sup> Indica per di più quell’azione efficace che realizza ciò che significa, perché compiuta in nome del divino che si rende visibile e presente nella comunità che lo celebra nel *qui ed ora*, riattualizzandone presenza ed efficacia.<sup>26</sup>

Nella cultura secolare e post-secolare, però, si è perso di vista sia il senso, che la familiarità con il rito in quanto ritenuta esperienza di per sé ripetitiva, fuori dell’ordinario e da una mentalità pragmatica e funzionalista.<sup>27</sup> Inoltre, in un contesto che si dichiara libero da legami istituzionali, il rito è recepito come innaturale e lontano, obsoleto e tradizionale.

Ne *La società della stanchezza*,<sup>28</sup> il pensatore Byung-Chul Han, si riferisce a un individuo che tende sempre più a trasformarsi in un «soggetto di prestazione», in quanto assoluto fautore del proprio destino e «imprenditore di sé

<sup>25</sup> Cf. C. GRECO, *L’esperienza religiosa. Essenza, valore, verità. Un itinerario di filosofia della religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004, 53-55.

<sup>26</sup> «L’efficacia specifica che si attende da atti culturali (anche da atti linguistici) consiste nel fatto che questi pongono dei segni nei quali l’efficacia delle origini ottiene una presenza sempre nuova, e al contempo viene anticipato in immagine lo scopo verso cui sono dirette tutte le forme di rinnovamento»; R. SCHAEFFLER, *Fenomenologia della religione*, Morcelliana, Brescia 2020, 95.

<sup>27</sup> Cf. B.-C. HAN, *La scomparsa dei riti. Una topologia del presente*, Nottetempo, Milano 2021.

<sup>28</sup> Cf. IDEM, *La società della stanchezza*, Nottetempo, Milano 2020.

stesso»,<sup>29</sup> alla continua ricerca di conferme circa la propria efficacia produttiva. Vivremo, secondo Byong-Chul Han, in una società che si auto-valuta secondo criteri di *performance*, secondo l'ordine della competenza e della produttività, piuttosto che sulla capacità di costruire e salvaguardare relazioni durature fondate sulla fiducia o sulla gratuità. Di conseguenza, ognuno esibirebbe sé stesso, consacrando al culto del proprio *ego*, come ministro istituito di una fede "fai da te" che celebra il proprio egocentrismo, in cui si perderebbe il valore della gratuità e della meditazione perché antitetico alla logica del profitto e della crescita economica.

Anche il tempo della festa viene sempre più eluso perché poco funzionale alla produzione e alla crescita del profitto e sostituito con la celebrazione del "dio denaro" che farebbe del guadagno il criterio di misura del proprio valore esistenziale. Perdendo il tempo della festa e della pausa dall'ordinario, il sacro diventerà sempre più coincidente con il profano e con l'ordinario e il *kairòs* ridotto a puro *chronos*, in un livellamento sempre più refrattario al mistero e alla "disimmetria". Il denaro diventa così la cifra di un idolo, assumendo sempre più i connotati del divino, dal momento che ci si sacrifica lavorando di più o facendo scelte finalizzate unicamente all'accumulo di ricchezza, sinonimo di potere e forza. Addirittura, si tenderebbe a rinunciare perfino alla formazione di una famiglia, per evitare ulteriori spese e l'insorgere di nuove difficoltà che richiederebbero il sacrificio della propria carriera. Si combatte, così, la stessa paura della morte, attraverso l'accumulo di un credito per il futuro con l'illusione di poter mantenere il controllo sul proprio tempo, esattamente come si gestisce il proprio conto in banca. Il capitale offrirebbe addirittura la falsa illusione di poter lavorare contro la morte o addirittura di poterla contrastare o posporre, creando così false aspettative in chi entra in questa trappola mortifera.

Per lo spirito religioso, invece, la festa rappresenta l'occasione propizia per la celebrazione della vita, bene supremo che conta più di ogni altro. Essa è anamnesi dell'evento salvifico, operato dall'intervento di Dio nel pieno riconoscimento che il lavoro è mezzo e mai fine. Inoltre, il riposo dal lavoro, indica che la vita non si riduce a mera operatività, nonostante i successi e le gratificazioni personali, celebrando piuttosto la gioia di esserci e di poter stare insieme nella condivisione di un'unica fede.

## 6. Pensiero post-secolare e Dio de-coincidente

Va evidenziato a questo punto, per avere una panoramica complessiva degli effetti della secolarizzazione sull'esperienza religiosa, come sia cambiata non solo l'esperienza religiosa in sé, ma anche l'idea stessa di religione. Si sarebbe infatti passati da una visione fortemente teocentrica, che avrebbe riconosciuto la realtà come frutto di un atto creativo e segno di totale gratuità da parte del suo Creatore, nonché riflesso della sua onnipotenza e bontà ontologica, a un approccio di natura più socio-culturale che farebbe, invece, della religione un fatto meramente storico-culturale. Si transita inoltre da una prospettiva aperta alla trascendenza a uno scientismo immanentista e pragmatico, e dalla verticalità

<sup>29</sup> *Ibidem*, 23.

dell'uomo come *imago Dei* all'orizzontalità dell'*homo faber fortunae suae*, costruttore del proprio destino e libero da ogni condizionamento perché dotato di ragione che ne garantisce criterio e misura. Con Kant, poi, ogni conquista conoscitiva è stata filtrata dalle forme apriori, strutture di giudizio umano che decreterebbero la validità o meno di quanto incontrato, facendo della stessa ragione, il tribunale supremo e l'unica fonte di verità. Inoltre, ancora Kant fa implodere tutte le prove dell'esistenza di Dio che la storia della filosofia aveva fornito, decretando l'impossibilità di accesso a verità metafisiche e rimarcando altresì i limiti della religione, pensata entro i confini della sola ragione. La religione viene così recepita come fenomeno meramente umano, svincolato da ogni possibile contenuto di origine divina, perché ritenuto pregiudiziale e fideistico, valido solo per chi sarebbe disposto a una esplicita professione di fede.

Negli ambienti accademici, inoltre, prendono sempre più piede i cosiddetti *Religious studies* che analizzano il fenomeno religioso a partire dal contesto storico che l'avrebbe prodotto, senza menzione alcuna rispetto al sovrannaturale, archiviando così la religione a prodotto della mente umana: «Le scienze religiose, obbedendo di più al senso della nostra epoca, si pongono ormai del tutto fuori da questo orizzonte di significato. Esse scelgono per metodo la neutralità, il disimpegno, la pura descrittività connessa per lo più ad accenti critici nei confronti della fede. E se parlano di credenza, lo fanno soltanto alla terza persona, senza coinvolgimento e senza l'impiego di metodologie partecipative». <sup>30</sup> Pertanto, si passa dall'*io credo* del teologo apologetico all'*egli crede* dello studioso che si dichiara estraneo all'esperienza religiosa e che studia la religione come fenomeno che riguarda altri, senza alcun coinvolgimento personale. Per Terrin, invece, «bisogna tornare a guardare anche e soprattutto all'interno delle religioni se si vuole comprendere il vero significato di una religione e se si intende sinceramente dialogare con gli altri e porre mano all'esercizio ecumenico». <sup>31</sup>

È altrettanto vero che la religione non può essere ridotta a una visione meramente teologica, ossia a una semplice cosmo-visione interpretata alla luce della propria fede personale, né tantomeno a una filosofia, intesa come un'indagine speculativa che parte dai vissuti umani. <sup>32</sup> Nella religione, infatti, va rimarcata l'impellenza della convocazione da parte di Dio e la conseguente decisione da parte dell'uomo di corrispondervi con scelte chiare, rimodulando il proprio orizzonte di senso. Ora, in un contesto culturale come quello che abbiamo tentato di rappresentare in poche pennellate, l'idea di un Dio da cui dipendere appare anacronistica o addirittura un limite all'autorealizzazione, dal momento che rappresenterebbe quell'Alterità assoluta che ci consegna una promessa di vita dai chiari parametri morali a cui sottostare.

Certamente, una delle sfide più significative e dirompenti dell'attuale riflessione filosofica rimane quella di trovare un modo più consono di pensare Dio, nel rispetto della sua sovrumana eccedenza, al di là di ogni possibile definizione, che ne evidenzia altresì l'intimissima presenza nel reale. La prima conquista sa-

<sup>30</sup> TERRIN, *La religione*, 159.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 112-113.

<sup>32</sup> Cf. MORAL, *Ricostruire l'umanità della religione*, 54.

rebbe quella di svincolare Dio da categorie o ipotesi apodittiche, de-dogmatizzandolo, riconoscendone maggiormente la dimensione di "eccedenza intima" o "anelito incondizionato" piuttosto che ridurlo a una dottrina o un imperativo categorico. François Jullien,<sup>33</sup> ad esempio, suggerisce la possibilità di pensarlo come *de-coincidenza*: liberandolo, cioè, da tutto ciò che lo ridurrebbe, fino ad affossarlo, entro quelle categorie strette che non riescono a trattenerlo, se non per saturarne l'infinita grandezza. Del resto, Dio lo si può avvicinare solo pensandolo come atto di un "continuo Dire", nell'ordine cioè di una dinamica dialogica ed etica non definibile entro le strettoie di principi o norme. Un Dio infinito, infatti, non può essere de-finito, né contenuto in un precetto, ma andrebbe piuttosto vissuto in ogni "uscita da sé" disposta a farsi carico della debolezza altrui. Così, il processo mentale, che si traduce in un atteggiamento etico di *de-coincidenza*, de-ideologizza l'immagine stessa Dio, riconoscendone la natura relazionale, attuando una disposizione interiore che ne rivelerebbe il volto ogni qualvolta ci si fa carico dell'indigente e del bisognoso. Per Jullien, del resto, la coincidenza che riprodurrebbe la logica dell'*adaequatio*, non farebbe altro che sovrapporre un'idea a ciò che le corrisponde, incastrando geometricamente spigoli e linee di confine, impedendo però ogni alterità o eccedenza, nella mera riproduzione dell'Identico. Dio, di contro, entrando nella storia, chiede a ogni uomo di concretizzare ciò che gli è proprio nell'incontro con l'altro, pur nel riconoscimento di quell'alterità che è sinonimo di originalità unica e irripetibile.

Certamente, se il procedimento della coincidenza definitoria tranquillizzava la coscienza, dal momento che non lascia spazio all'enigmatico, ne impedisce altresì la possibilità di ripensare il pensato, rimanendo così prigionieri delle sue stesse definizioni. Scrive Jullien: «Non appena pensiamo Dio ciò lo fa *coincidere* con sé stesso e chiudiamo tutto quel che "Dio" può aprire, e *aprire infinitamente* – o ciò che Dio è da aprire [...]. Si può pensare a Dio [...] solo facendo effrazione dal significato e dissolvendolo, solo *disfacendo* ogni significato a cui ci attacchiamo: lo si può fare solo *de-coincidendo* da qualsiasi significato che abbiamo cominciato a proporre. [...] Ma possiamo iniziare ad avvicinarci a Dio solo *smon-tando* questo inquadramento o questo incastro tramite il quale sembra necessario avvicinarsi a Lui». <sup>34</sup> Un Dio *de-coincidente*, pertanto, si disfa dell'essere, in quanto lo oltrepassa e, al tempo stesso, si libera dai lacci di ogni predicazione, sottraendosi a un dogmatismo eversivo e violento. Un Dio *de-teologizzato*, quindi, non determinato cioè da categorie ontologiche ossessive che ne limiterebbero la natura etica e relazionale, dovrebbe essere sostituito con un Dio che sta sulla soglia e invita a fare lo stesso, frequentando le periferie dell'umanità, abbracciandone debolezze e fragilità.

Inoltre, vale la pena sottolineare che laddove la "coincidenza" garantisce una "presa" conoscitiva, anche grazie alla capacità di definire, dall'altro lato rischia di immanentizzare il divino e fissarlo nella staticità di una conclusione che non favorisce l'inquietudine in chi dovrebbe continuare a cercare anche dopo avere trovato. In questa direzione, allora, solo l'accettazione di una relazione *de-coincidente* sarebbe in grado di consegnarci l'esatta "sproporzione" dell'*oltre ogni*

<sup>33</sup> Cf. F. JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, Morcelliana, Brescia 2024.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 22-23.

*misura*, consentendo così al Totalmente Altro di non venire contaminato da proiezioni e bisogni, eppure “venire alla presenza” laddove ogni “alterità” venga rispettata e difesa in termini di responsabilità.

Dio viene all’idea, quindi, in chi si espone e non solo si esprime, che esce da sé senza attendere un ritorno.

Inoltre, precisa Jullien, il fatto che la tradizione cristiana riconosca tutti e quattro i Vangeli come ugualmente ispirati e pertanto veri, favorisce ancora di più un atteggiamento di dialogo rispetto a ogni alternativa, dal momento che nessuno di esso prevale sugli altri e questo consente di mantenerli ugualmente vivi e distinti, continuando a leggere ciascuno di essi in maniera dinamica e sempre aperta, in un costante atteggiamento di ascolto che si inverte e impreziosisce in ogni relazione intersoggettiva che viene ispirata dallo stesso dinamismo. Inoltre, lo *scarto* non coincidente che si evidenzia tra di essi li mantiene reciprocamente in vita, in un respiro di reciproca luminosità e ricchezza, favorendo altresì un vivere comune, che ne impedisce ogni assolutizzazione, dischiudendo possibilità per un nuovo Dire.<sup>35</sup>

Questa vitalità interna ai Vangeli ci suggerisce che per entrare nella dinamica divina bisogna anzitutto saper attingere dalla capacità di ascolto, senza pregiudizi, rimanendo altresì disponibili a lasciarci stupire dalla creatività dialogica che si instaura tutte le volte che si rimane aperti rispetto alle novità d’essere che si spalancano di fronte al nostro orizzonte ermeneutico. Così, mantenendo viva la dinamica dialogico-relazionale sia sul piano orizzontale, all’interno di una comunità, sia su quello verticale, aperta ad accogliere l’impulso trascendente, sarà più facile fare un’esperienza di fede che non offra necessariamente certezze apodittiche, ma piuttosto promesse cariche di speranza. L’esperienza di fede, infatti, si offre come promessa di pienezza, il cui compimento è tanto bramato quanto sottratto, perché fa leva sulla disponibilità del credente e sfida la sua disponibilità alla resa.

La fede, del resto, non accresce la sicurezza ma la sottrae, creando l’occasione per un salto che va oltre il ragionevole e al di là dell’evidente, mettendo in relazione con un’Alterità a cui fare credito, in direzione di una compiutezza che non è frutto di una ricerca solipsistica, ma dono di una relazionalità dinamica e accogliente. Infatti, la risposta umana che chiamiamo “fede” è conseguente all’irruzione di una Realtà dimessa e potente, inattesa e imprevedibile che dà pienezza, pur se a partire dalla propria contingenza su cui interviene con una forza etero-tropa, che chiede una risposta naturale e spontanea, non sempre ragionata, ma nonostante ciò vera. È l’esperienza di una relazione che rende inevitabile una presa di posizione chiara e responsabilizzante. Indica altresì l’azione congiunta di essere afferrati e afferrare: un atto di totale fiducia che nasce dall’amore ricevuto e che si traduce in una risposta convinta e coinvolta, che si esprime nella consegna di sé senza riserve, perché crede come se vedesse e rimane salda, pur nel paradosso della propria fragilità.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, 36.

## **A Survey on Religious Experience in the Secular Context**

### **► ABSTRACT**

This paper aims to provide a descriptive survey of the current religious landscape, focusing specifically on the Western context, defining it as "secular" or "post-religious," depending on cultural nuances, and seeking to highlight the causes and effects of this anthropological phenomenon. The analysis follows the phenomenological description from a philosophical-existential perspective.

### **► KEYWORDS**

Death of God; God as De-Coincidence; Secularization; Spirituality without God.

✉ [conti@unisal.it](mailto:conti@unisal.it)