

A proposito di religiosità e secolarizzazione

Roberto Malighetti

*L'essere nel mondo,
tranquillizzato ed intimo,
è un modo dell'essere-spaesato
dell'Esserci,
e non il suo contrario.*

M. Heidegger
Essere e Tempo

La consapevolezza dei limiti della conoscenza e del dominio sulla totalità degli eventi è una caratteristica specifica della contemporaneità. Incapaci di esaudire il compito di ridurre sistematicamente la complessità del reale, le prospettive e le pratiche dei soggetti sperimentano pluralità di letture e di posizionamenti non riconducibili ad unità. Superano i linguaggi codificati della trascendenza e i discorsi sui fondamenti ultimi del sapere, le concezioni teleologiche della storia e le spiegazioni sub specie aeternitatis, le progettualità religiose e le filosofie del progresso, “lo sguardo verso l'alto” e lo “sguardo verso il futuro” (Bloch 1971) così come la possibilità

di inscrivere la fede religiosa nell'alternativa dell'utopia (Ricoeur, Jungel 1978). Molteplici itinerari trascendono l'identica fondazione, in termini parimenti assoluti, delle diverse forme delle razionalità scientifiche e metafisiche, le affinità totalizzanti fra religioni e ideologie secolarizzanti.

La fine delle “metanarrazioni” (Lyotard 1981), ha innescato una dispersione frammentaria del senso che, tuttavia, non esaurisce la possibilità del discorso religioso. Al contrario ne sollecita la ricerca all'interno della feconda molteplicità di nuove vie e di originali reinvenzioni delle tradizioni. L'articolazione e l'estensione della trama di rapporti

fra sacro e profano caratterizzano il processo di secolarizzazione non come perdita di terreno dei contenuti religiosi ma come loro insediamento, in forme intricate e polimorfe, in ambiti secolari.

La ricomposizione della contrapposizione fra religione e secolarizzazione ha aperto la religiosità alla creatività e secolarizzato il processo di secolarizzazione. Ha oltrepassato la circolarità che considera la religione come categoria positiva e dogmatica e la secolarizzazione negativamente e fideisticamente, come perdita di spazi di sacralità e religione del progresso.

Trasversalità

Le rilevazioni statistiche che rendono evidenti le diminuite adesioni alle pratiche religiose non legittimano la dimostrazione dell'eclissi del sacro. Non solo il processo di misurazione delle affiliazioni alla chiesa è di per sé problematico e non può essere considerato il solo criterio di religiosità. Soprattutto considera un rapporto immediato e lineare fra manifestazione esterna ed esperienza interiore. Rimuove, altresì, le trame simbolico-normative alternative ed i significati soggettivi, le pratiche, i simboli e le pulsioni che ineriscono al senso delle situazioni individuali e collettive e annullano, come accadde nel corso della maggior parte della storia dell'uomo, la separazione fra esperienza religiosa e secolare.

Una composita genealogia delle

relazioni fra sacro e profano dovrebbe prendere in considerazione gli intrecci e le sovrapposizioni al di là della abituale sottomissione di uno all'altro. Dovrebbe altresì considerare le forme di religiosità soggettive ed esperienziali che non si contrappongono necessariamente alle religioni istituzionali, costituendosi trasversalmente rispetto alle formule, ai riti e all'identificazione con le istituzioni e quindi attraversando anche le religioni di chiesa. In tal senso il campo del sacro non coincide con quello della religione ma si qualifica per le modalità della sua espansione.

La crisi della religione riguarda la difficoltà di adattare la staticità dei suoi messaggi universali e delle proprie strutture, alla flessibilità e alle complicazioni dell'esistenza. Si fonda sullo scollamento e sulla mancanza di adeguamento tra le esigenze dell'esperienza religiosa personale e i quadri istituzionali entro cui è modellata. Misura lo scarto fra la staticità dell'organizzazione della chiesa e i modelli di una società in continua trasformazione così come fra modello ufficiale e religiosità individuale, fra morfologia esplicita del sacro e sua dimensione di senso. Tale iato si esprime nel rifiuto di una religiosità rigida nel formalismo e standardizzata in una esterioresità meccanica e ripetitiva che riduce la possibilità di esperienze autentiche. Il "paradosso del sacro" (Ferrarotti 1983), secondo cui quanto più la

religione si estende e si organizza tanto più si desacralizza, si riferisce non tanto alla crisi del sacro quanto piuttosto alla sua gestione. Il declino della funzione pubblica delle chiese non corrisponde a un declino della religiosità che anzi ne esce rivitalizzata. Libera il fondamento religioso dalla forma del compimento e lo restituisce alla creatività. La “fine della verità” propone un esercizio di ricerca alternativo all’ottica della verità-fondamento. Invita all’apertura al mistero su cui fondare il tendere verso la verità, emancipandola dalla sterile chiusura del compimento e della pacificazione.

L’esperienza radicale del non senso supera, integrandole, religiosità e secolarizzazione. La consapevolezza del limite produce una tensione che sollecita interrogativi non riconducibili alla tipologia dei precetti e delle direttive ecclesiastiche e indirizza verso un pluralismo religioso che esprime la complessità della società contemporanea.

L’esperienza religiosa si fonda sempre più sulle possibilità di ricomporre i frammenti culturali in mosaici labili, contingenti e parziali, *bricolages* di esperienze diverse in cui sacro e profano si mescolano. Apre spazi di libertà in cui l’individuo ricerca autonomamente significati e valori, trasformando la propria vita in un’opera d’arte in cui la progettualità e la ricerca esprimono la pienezza dell’essere. Nuovi soggetti “senza qualità” sperimentano possibilità

di articolare forme di vita possibili, contrarie a ciò che è stabile, univocamente e rigidamente fissato. Laboratori di umanità cercano forme d’esistenza che non si chiudono in sé stesse, ma si sottopongono a continui esperimenti, violando gli ordini pietrificati e le sintesi totalizzanti. Contraddicono le identità sostanziali ed essenzializzanti e riconoscono l’impossibilità dell’identico (Remotti 2010; Malighetti 2007). Risolvono la teologia nell’antropologia e si identificano con le realizzazioni parziali e precarie del soggetto.

Polifonie

La complessità priva la religiosità del centro, identificandola con un pluralismo aperto a molteplici vie e a labirintici percorsi esistenziali, fondati sulle esperienze autonome degli attori sociali e sui loro coinvolgimenti emotivi. La tensione alla ricerca inaugura sintesi personali, dinamiche e sincretiche, prodotte da ricomposizioni parziali di temi religiosi e culturali.

Nelle poliedriche ecumeni globali (Appadurai 1996) della contemporaneità nuove forme di soggettività aprono spazi antropopoietici, che smantellano i sistemi di classificazione e svuotano le identità. Segnate da tradizioni ibride, modellano forme di appartenenze multisituate e identificazioni precarie e contingenti. Percorse da diversi mondi culturali e da una molteplicità di posizionamenti attraversano e

dilatano i confini esperienziali. Diverse sperimentazioni coniugano la frammentazione e la parcellizzazione con la crisi dell'unità di senso e l'insuperabilità del plurimo e del diverso, sottraendo il frazionamento e la scissione all'idea dello scacco subito da una presunta unità originaria ed essenziale. Articolano la dimensione religiosa con la pluralità, intesa come connotato molteplice e polimorfo dell'essere, con gli spazi creativi che si aprono a partire dalla natura polisemica della realtà. Le forme di religiosità contemporanee si esprimono nella ricerca del cosiddetto religioso implicito, nascosto nel profano, nell'esplorazione di forme di religione diffusa, colta nei fenomeni che possono apparire distinti o

addirittura antitetici a quanto è considerato religioso dalle istituzioni (Luckmann 1969, Nesti 1985). Forme extra-religiose, estetiche della verità o modalità di misticismo profano superano l'incapacità di parlare della trascendenza. Utilizzano il linguaggio obliquo della metafora, l'arte, la musica, la poesia, la bellezza, il rapporto d'amore, la contemplazione della natura. Si realizzano nelle esperienze che resistono le schematizzazioni: nelle pratiche di meditazione, di sospensione del pensiero, di annullamento estatico di ogni determinazione oggettiva e soggettiva. Spesso scelgono il silenzio e l'impossibilità di oggettivare l'inafferrabile, l'indicibile, il nulla (Wittgenstein 1922, Janik, Toulmin 1997).

Bibliografia

- Appadurai A., 2013, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano.
Bloch E., 1971, *L'ateismo nel cristianesimo*, Jaca Book, Milano.
Ferrarotti F., 1983, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Bari.
Heidegger M., 1976, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano.
Janik A. Toulmin S., 1997, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano.
Luckmann T., 1969, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna.
Lyotard J.F., 1981, *La condizione post-moderna*, Feltrinelli, Milano.
Malighetti R. (a cura), 2007, *Politiche dell'identità*, Meltemi, Roma.
Nesti A., 1985, *Il religioso implicito*, Editrice launa, Roma.
Remotti F., 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.
Ricoeur P. Jungel E., 1978, *Dire Dio*, Queriniana, Brescia.
Wittgenstein L., 1922, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino.