

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. SPIRITUALITÀ: MULTIPLICAZIONE DELLE FORME	15
2. SPIRITUALITÀ: FORME E CONTESTI	25
3. SPIRITUALITÀ DELLE RELIGIONI STORICHE	33
4. SPIRITUALITÀ SENZA DIO?	41
5. MODELLO DI RICERCA	53
PER APPROFONDIRE	65

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Spiritualità senza Dio?*, n. 1
Isbn: 9788857524740

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

do a una religione, seguono nella vita quotidiana uno stile di vita che non discende dalla propria religione e vivono alcuni campi della loro vita quotidiana *come se Dio non ci fosse*, richiamando il pensiero originario di Hugo Grotius, poi applicato alla vita quotidiana del credente da Dietrich Bonhoeffer. È questo il contesto storico in cui si sviluppano le *Spiritualità senza Dio?*: quello del *saeculum* nel quale la chiamata inattesa del divino non si manifesta più in modi manifesti, ma silenziosi e nascosti. È il contesto dell'anateismo quale modalità di avvicinarsi al divino con un allontanamento iniziale e un distaccarsi quale modo di restare in contatto. È il contesto dell'*attentismo* di Heidegger e del suo «aspettando Dio» (*Erharren von Gott*) sviluppato dal filosofo tedesco nelle sue ultime lezioni a Friburgo. In ciò sta la crescente distanza tra la religione ufficiale e le spiritualità individuali di molti.

SPIRITUALITÀ: MOLTIPLICAZIONE DELLE FORME

Religione, religiosità, spiritualità, mistica, nuovi movimenti religiosi, *cyber religion*, sette, esoterismi vecchi e nuovi e altre parole di tal genere sembrano sfidare ogni possibilità di formulare definizioni precise del fenomeno religioso contemporaneo. Tutte insieme compongono il nuovo *polimorfismo religioso* nelle sue tante connessioni con l'uomo e il mondo: una rivalutazione delle esperienze del divino, il rinascimento delle molteplici religiosità, le domande e i bisogni di eticità, i fondamentalismi. Questo è pure il variegato paesaggio delle spiritualità che i ricercatori vanno descrivendo: spiritualità secolari, non di chiesa, *new age*, eclettiche, ufologiche, spiritistiche, *fitness*, digitali, "spiritualità del dimorare", "spiritualità della ricerca", "mentalità terapeutica", "ricerca del sé profondo", "ricerca della sintonia con se stessi" e altre. Tutte queste spiritualità avrebbero in comune il non avere più il loro baricentro in alcuna religione istituita dalla quale ricevere riconoscimento e validazione. L'individuo le adotta, le discute, le valuta personalizzandole secondo la sua sensibilità. Nel moltiplicarsi di que-

ste sensibilità spirituali pare che esista negli individui una attenzione diffusa e "a bassa intensità" su molti e diversi interessi, che poi si rivolge "ad alta intensità" su uno di essi in particolare rivelatosi più ricco di emozioni e di risposte. Anche questo è un tratto della generale *cultura convergente* – secondo alcuni la cultura del futuro –, convergenza tra i saperi, i mercati, le tecnologie, i media e anche le religioni (Jenkins, 2007).

Per queste ragioni, anche il recente interesse per le spiritualità non è senza ambiguità. Si tratta di parola e concetto che, da sempre presente in tutte le tradizioni religiose, ha oggi un nuovo impiego soprattutto presso gli studiosi di lingua anglofona per indicare ogni *spiritual way of life*. Questa estensione di significato si ha soprattutto presso coloro che impiegano il concetto di spiritualità per definire fenomeni quali la mistica, l'esoterismo, lo spiritismo, l'astrologia, lo yoga e tutto ciò che compone l'universo *new age*. Ciò a cui ci si richiama è il grado di autonomia, di libertà, di autoreferenzialità, quasi che anche le spiritualità si stessero trasformando in uno dei tanti *loisirs* contemporanei.

Questa forma di pluralismo religioso, quale diritto di credere a tutto o a niente, sta imponendosi in Europa, dopo aver caratterizzato da sempre gli Americani. Del modello americano l'Europa sta adottando anche l'*individualità comunitaria*: amare i grandi raduni religiosi ma, nella propria vita quotidiana, marciare al ritmo del proprio batteri-

sta interiore. È la tendenza di adattare a proprio gusto anche le spiritualità, come si fa con i vestiti, le abitazioni, i consumi, le attività sociali. È quanto possiamo definire *designer religion*: una religione che si adatta allo stile individuale, che si ridisegna su di sé, con molte analogie alle culture dei consumi (Berzano, Nuevo, 2014). Si tratta di una grande inversione a fronte del declino dell'assolutismo morale delle religioni che predicano per prima cosa i comandamenti, il senso di colpa, il peccato, il giudizio. Tale scomparsa dell'assolutismo morale e della credenza in un Dio trascendente è alla base del bisogno di un nuovo paradigma che riempia il vuoto della vita e costituisca una nuova fonte di senso. Molti elementi di questo nuovo paradigma sono effetti dell'attuale *epoca post-secolare*.

Epoca post-secolare

Definiamo *epoca post-secolare* quella in cui si ritrovano gli effetti della secolarizzazione anche sulla religione. *Epoca post-secolare*, non nel senso solitamente impiegato secondo cui la religione sarebbe del tutto assente oppure sarebbe ritornata dopo essere scomparsa per qualche tempo, ma piuttosto nel senso che la religione – modificata dalla secolarizzazione – occupa nelle società secolari un posto differente, compatibile con l'idea che ogni azione sociale avvenga in un contesto se-

colare. Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi continuano ad esistere in sé e nella loro diversità anche nel mondo reso secolare dalla secolarizzazione, ma si presentano trasformati. La metafora del *post-secolare* indica, dunque, l'epoca attuale caratterizzata dai molteplici effetti della secolarizzazione e delle conseguenze di questa sulla società e sulle religioni.

L'*epoca post-secolare* riscopre il divino dopo che l'avvento della società secolare – con i suoi grandi fattori della rivoluzione industriale e dell'illuminismo razionalista – aveva indotto alcuni a considerare la religione quale ricordo di un passato primitivo, destinata a scomparire con la modernità. Questa prospettiva della secolarizzazione quale dissoluzione della religione ha durato presso studiosi e ricercatori sino ad anni recenti, aiutata anche da prospettive funzionaliste della religione quale semplice funzione della vita privata nelle società complesse e differenziate.

Si è trattato di un processo di lunga durata, ma dagli effetti tanto inattesi ed ambivalenti da far pensare alla conclusione di un periodo storico. Non già nel senso che processi di secolarizzazione non siano più presenti, ma nel senso, invece, che essi, per la storia dei loro effetti, abbiano concluso un'epoca. E quella che segue – la nostra – chiamiamo *post-secolare* (Barbano, Berzano, 1990). Per le religioni storiche la condizione *post-secolare* è quindi quella caratterizzata da tutti gli effetti

della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità spirituali che il vivere nella secolarità fa nascere. L'effetto disincanto del mondo, infatti, non ha prodotto lo svuotamento dell'esperienza religiosa, ma anzi, ora, ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove strutture e forme religiose.

Questo insieme di bisogni e di aspettative psicologiche e culturali, che la situazione di post-secolarità ha reso autonomo dalle religioni ufficiali, possiamo considerarlo come una «rivoluzione delle aspettative spirituali crescenti» per l'intensità e il moltiplicarsi dei nuovi bisogni post-materialistici, di cittadinanza e di ricerca di senso. Tale rivoluzione, formatasi nel periodo del '68 e delle contestazioni studentesche e operaie, ha avuto effetti anche nel campo religioso. Anche tra i fedeli delle varie chiese si sono formati nuovi interessi, bisogni e rivendicazioni, dando origine in generale a una nuova sensibilità spirituale. Riferendoci alla teoria dei bisogni di Inglehart, possiamo formulare una tipologia di tali bisogni spirituali distinguendone tre ambiti che orientano in diversa misura gli stili di vita spirituali: ambito dell'*having* (che orienta la scelta degli stili di vita materialistici), ambito del *being* (autorealizzazione del sé), ambito del *loving* (relazionalità con gli altri) (Inglehart, 1983). Ognuno di questi tre ambiti muta fortemente in rapporto alle caratteristiche strutturali e socio-culturali dei singoli individui e dei gruppi di appartenenza o

di riferimento e ha significativi rapporti anche con il campo spirituale.

In questa prospettiva, il processo di secolarizzazione, e il suo esito finale di *post-secolarità*, opera in modo tale che nulla di quanto si secolarizza scompaia, ma prenda forma di un nuovo elemento che si separa da un altro elemento: così il sacro si separa dal profano, il civile dall'ecclesiale, il pratico dal funzionale, l'innovativo dal tradizionale, e così via con altre differenziazioni. Ne consegue che le "disposizioni spirituali" e le condizioni sociali e culturali di questa nostra epoca non sono più quelle dell'epoca in cui ha preso avvio la secolarizzazione.

La post-secolarità, infine, è anche una situazione oggettiva di *discontinuità* dentro le religioni storiche: frammentazione, segmentazione, differenziazione, pluralizzazione. Situazione nella quale avviene la volatilizzazione delle fedi religiose senza credo e senza religione, la moltiplicazione delle pratiche apparentemente atee. Proprio per questo, ognuno ripropone nuovi bisogni di identità, di autonomia, di unità; e nel contempo avanza nuove forme di ricomposizione del proprio sistema religioso e di mutamento di sé con la transizione verso altri sistemi religiosi.

Per le religioni storiche la condizione *post-secolare* è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione citati, ma anche dalle nuove disponibilità spirituali che il vivere nella secolarità

fa nascere. Anche le nuove spiritualità, e il relativo interesse di analisi che si è sviluppato, è un effetto correlabile all'emergenza di effetti della *post-secolarità* religiosa che ha stimolato processi di socializzazione alternativi a quelli la cui centralità ha determinato, negli ultimi secoli, la secolarizzazione. Ma anche queste nuove spiritualità non sono sempre riconducibili a soggettività univocamente determinate; la secolarizzazione, cioè, non produce sempre soggetti simili. E anche questo è un effetto della perdita di centralità che la secolarizzazione come differenziazione ha prodotto.

Tipologia di spiritualità

Da quanto detto, risulta chiaro che questa prospettiva segue una visione positiva della secolarizzazione non quale fenomeno di tipo *sottrattivo* che produce i segni dell'oblio e della perdita del divino, ma quale fenomeno di tipo *additivo*, che produce innovazione religiosa. Poiché ci riferiamo a questo tipo di secolarizzazione non dissolutiva ma emancipativa, analizziamo le nuove disponibilità alla ricerca, all'ascolto, all'esperienza religiosa che la secolarizzazione favorisce. Analizziamo quanto, paradossalmente, teorizzava Nietzsche nella *Gaia Scienza*, parlando della necessità di continuare a sognare, sapendo di sognare (Nietzsche, 2008, 99). Questi nuovi segni di spiritualità si formano in un

contesto religioso in parte desertificato di antichi simboli, riti e credenze, ma anticipatore di un passaggio a un'epoca con nuovi simboli e linguaggi spirituali.

Questa è, in generale, la conclusione di Durkheim nelle sue *Le forme elementari della vita religiosa*: non esiste società senza che vi sia in essa una scintilla di religiosità che la unisca attorno a un Qualcosa che vada oltre ai singoli individui e che indichi loro un'alterità radicale rappresentata da un totem. Le forme totemiche si trasformano 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 quasi una forma di *trascendenza immanente* che favorisce l'unione agli altri, la comunione con l'alterità, l'integrazione delle alterità. Oggi sono le *fan communities*, le reti informatiche, il mondo digitale e quanto vi vive dentro a rappresentare l'ultimo altare dell'adorazione per la "partecipazione magica" di Durkheim.

1 Sulla base di questa prima generale indicazione possiamo individuare tre forme sociali di spiritualità: quelle che nascono all'interno di una tradizione religiosa e da questa sono riconosciute (*spiritualità religiose*), quelle che si formano al di fuori di ogni religione storica (*spiritualità secolari*), quelle di quanti, pur appartenendo a una religione, adottano nella loro vita quotidiana "stili di

vita spirituale" indipendenti da ogni trascendenza e religione (*spiritualità degli stili di vita*). Quanto alle prime è sufficiente ricordare le spiritualità nate all'interno del cristianesimo fin dai primi secoli con il monachesimo, quelle sorte nell'ebraismo con la cabala, quelle formatesi nell'islamismo con il sufismo, quelle nell'induismo con le varie vie del buddhismo. Alle seconde appartengono le spiritualità di individui che si dichiarano non credenti. Alle terze appartengono le spiritualità quali sistemi di senso che organizzano in forme secolari la vita quotidiana di individui che pur appartengono ad una religione. Gli ultimi due modelli di spiritualità rappresentano le forme più in espansione, comprendendo le spiritualità sia di chi non è credente sia di chi è credente ma segue nella vita quotidiana uno stile di vita spirituale che non discende dalla propria religione.