



Il Centro d'informazione
Buddhista di Giaveno
(Torino)



Osservatorio
sul Pluralismo
Religioso



Chiesa Nazionale
di Scientology
d'Italia

CONVEGNO SCIENTIFICO

FORME DELL'ANA-TEISMO CONTEMPORANEO

Torino • 1-2 dicembre 2016 • Palazzo Lascaris - Via Alfieri, 15

L'ana-teismo della ricerca e l'infinito delle religioni

Luigi Berzano

Si è creduto che tra credenti e non credenti non ci fosse via di mezzo. Per le ricerche di sociologia delle religioni tale assunto rappresentava una variabile dicotomica netta: atei o credenti. Oggi, la ricerca sui sistemi di credenze religiose e sugli stessi ateismi indica che tutto è più complesso. Fu l'idea – nata all'inizio della modernità – di un Dio cristiano-platonico, diverso da quello dei Magisteri delle religioni storiche, a mettere in moto l'attuale rivoluzione religiosa grazie al pensiero di Giordano Bruno, Johannes Kepler, Isaac Newton e altri, secondo cui nessuno ha autorità di porre agli altri un'alternativa assoluta tra l'adesione incondizionata a una religione o il suo rifiuto.

Anche tra credenti e non credenti troviamo nelle attuali società secolari nuove disgiunzioni e congiunzioni. Troviamo stili di vita spirituali, religiosità, ateismi ridefiniti che non si riconoscono in forme precedenti o che si riferiscono a più tradizioni diverse. Per molti individui l'ateismo non è l'opposto della religione o delle Chiese, ma piuttosto del fondamentalismo e dell'intolleranza. Ne emergono varie forme di ateismo e tra queste l'ateismo in ricerca, quello del rifiuto dell'accettazione di dogmi rigidamente definiti o di discipline imposte da un'autorità religiosa, quello della *secolarità sacra* di Raimon Panikkar. Troviamo anche l'*ana-teismo* di Richard Kearney il cui punto d'avvio e la sua "situazione ermeneutica" è l'ipotesi di *Dio dopo Dio*.

Così come si ritrovano in tutte le ricerche i "credenti a modo mio", ugualmente ci sono oggi anche gli "atei a modo mio". E così come in Atene, al tempo del Cristianesimo nascente, c'era sulla collina di Atene l'Areopago di tutte le religioni così oggi ritroviamo nelle società secolari l'Areopago degli ateismi.

In questo intervento presenterò in un primo punto, sulla base di una ricerca in corso, una tipologia delle forme dell'ateismo contemporaneo. In un secondo punto indicherò quanto la secolarizzazione e il suo esito di *secolarità* abbiano influito sulla prospettiva *ana-teistica* di Kearney. In un terzo punto formulerò l'ipotesi che, a fronte dell'infinito delle religioni, l'*ana-teismo* sia una via di ricerca spirituale positiva per tutti, credenti e non credenti.

1. *Forme dell'ateismo contemporaneo*

Le scienze sociali della religione hanno prestato poca attenzione al fenomeno dell'ateismo, nonostante che esso sia antico quanto la religione e rappresenti, oggi, una parte rilevante dell'umanità, ponendosi al quarto posto dopo il Cristianesimo, l'Islam e l'Induismo tra i sistemi di credenza collettiva. Colin Campbell, riconoscendo lo scarso interesse per lo studio dell'ateismo, pubblicò nel 1972 *Toward a Sociology of Irreligion*, tra i primi libri sull'ateismo, affrontando i temi relativi ai movimenti antireligiosi, alle forme e alle funzioni dell'irreligione, ai rapporti tra irreligione e moralità, politica e società. Il richiamo di Campbell rimase però quasi del tutto ignorato dai sociologi, che nel frattempo dedicavano la loro attenzione alla secolarizzazione, cioè all'indebolimento della religione nelle società laiche e secolari. Le ipotesi delle ricerche erano generali e riguardavano la scomparsa o la rinascita della religione nella modernità, senza alcuna attenzione alle nuove forme religiose che stavano nascendo. Nessuna ricerca aveva quale oggetto specifico lo studio degli individui che dichiaravano di non appartenere ad alcuna religione: le loro visioni del mondo, della vita e della società; i loro valori di giustizia, di solidarietà, di speranza nel futuro.

L'ateismo aveva una sua letteratura; ma questa datava da tempi molto anteriori, ad iniziare dai volumi pubblicati nel 1700 da David Hume, del barone d'Holbach e da altri filosofi e scrittori i quali combatterono ogni religione in nome del libero pensiero, del naturalismo, del materialismo, dell'agnosticismo.

L'ateismo rimane ancora oggi meno studiato di altri fenomeni, quali la secolarizzazione citata o la *vicarious religion*, cioè il dichiararsi appartenente a una religione senza partecipare ai suoi riti o il fenomeno della *designer religion*, cioè il costruirsi ognuno per proprio conto una personale religiosità. A spiegare la ragione di questo minore interesse è, forse, la stessa complessità e differenziazione interna all'ateismo, come indicano i tanti nomi che lo identificano: ateismo, irreligione, non credenza, agnosticismo, ana-teismo, anticlericalismo, atei devoti, atei in ricerca, ateismo spirituale, *religiously unaffiliated*, religioni senza Dio, ateismo metodologico e altri.

Una ragione di tale complessità è quella del nome. La prima autodefinizione di "ateo" la troviamo nel 1600 con il tedesco Matthias Knutzen, oggi quasi dimenticato a confronti di studiosi più noto quali Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud e altri che sono considerati i classici del criticismo ateo. Nel 1600, diversamente dall'uso dispregiativo della parola "ateo" per insultare l'avversario, Knutzen trattò in più scritti dell'ateismo in generale per confutare il valore e l'utilità di ogni religione. Di tali scritti sono rimaste alcune frasi indicative del suo pensiero e della sua critica radicale. «Neghiamo Dio, disprezziamo le autorità calate dall'alto e rigettiamo le chiese con tutti i suoi ministri». «Vivere onestamente, non fare male a nessuno e dare a ciascuno quel che si merita».

Nello stesso periodo la definizione di "ateo" venne utilizzata dai teologi contro gli "illuminati" del XVI secolo, dai protestanti e dai cattolici per denigrarsi a vicenda; in seguito venne usata contro i teisti del XVIII secolo e i socialisti del XIX secolo. All'opposto, gli atei si definivano tali in opposizione ai tipi di religione che avevano davanti a loro e che rappresentavano l'oscurantismo medioevale. Avvenne, cioè, quanto si verifica

ancora oggi, ogni volta che le due posizioni che si oppongono sostengono come assolute le loro certezze, dimenticando quanto invece esse siano legate e determinate dal contesto storico e culturale. Michel de Certeau, tratteggiando la storia della parola ateismo, conclude che anche in questo caso la storia di una parola ha il valore di un apologo. Così come la frontiera tra la ragione e la irragionevolezza cambia a secondo della società nella quale essa ne è il segno, così pure il rapporto tra fede e ateismo è indissociabile dal linguaggio storico che lo identifica in rapporto a una fede e a un ateismo. (Michel de Certeau, 1987, 50).

Una seconda ragione della complessità della ricerca sull'ateismo è relativa al suo sviluppo futuro. Una teoria è relativa alla sostituzione in futuro delle religioni e delle Chiese da altri competitori che offriranno agli individui sicurezza sociale, economica, esistenziale e anche spirituale. Molti sostituti alternativi scientifici, psicologici, economici sostituiranno le credenze, i riti e le istituzioni religiose. Una tesi contrapposta, pur riconoscendo quanto forti siano state e siano ancora le funzioni della religione nel assicurare e nel vincere l'incertezza economica e psicologica degli individui, sostiene che è altrettanto documentabile che molti individui vivano la religione non solo come forma per affrontare la paura, l'incertezza e le difficoltà emotive, ma anche perché nella ricerca religiosa possono raggiungere il senso della vita: l'*homo religiosus* non solo quale consumatore, ma ricercatore di senso nella grande domanda dell'*Io sono*. Credenze nel mondo della trascendenza hanno sempre svolto nella vita degli individui una funzione positiva o, come direbbe la filosofia di Kant, una funzione regolativa.

Oltre a queste due tesi si pone la prospettiva di mezzo dei ricercatori che intendono fare ricerca sulla differenziazione interna dell'ateismo, delle sue forme, funzioni, percorsi esistenziali, appartenenze e trasformazioni. Una sociologia degli individui che si dichiarano atei. La ricerca citata a inizio comprende una tipologia di cinque forme: *ateismo istituzionale*, *ateismo degli atei devoti*, *ateismo degli stili di vita*, *ateismo metodologico*, *ateismo in ricerca* (l'*ana-teismo* di Kesrney).

L'*ateismo istituzionale* richiama l'ateismo classico di Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, che, fondando la negazione di Dio, aveva consapevolezza degli effetti filosofici, culturali ed esistenziali di tale visione; dall'altro comprende l'insieme delle forme organizzate in associazioni e gruppi impegnate a rappresentare i propri interessi contro l'egemonia delle religioni presenti, a contrastare anche con strumenti giuridici i vantaggi acquisiti dalle principali confessioni religiose e, infine, a raccogliere quanti hanno lasciato una precedente identità religiosa, quasi a offrire un nuovo tempio laico. Questa forma di ateismo istituzionale viene oggi indicata quale ateismo *hard-core* opposto all'ateismo debole (*soft-core*) che tralascia la complessità delle dimensioni filosofiche che da sempre l'ateismo che ha affrontato. Esso richiama l'ateismo ottocentesco di Arthur Schopenhauer, di Friedrich Nietzsche, di Max Stirner, di Mikhail Bakunin e degli altri filosofi dell'Ottocento nelle cui opere troviamo la critica demolitrice di tutte le religioni e in particolare del Cristianesimo. La forma dell'ateismo istituzionale recente è rappresentata dal *Nuovo Ateismo*, con libri recenti quali *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione* di Sani Harris (2004), *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno*

naturale di Daniel Dennet (2004), *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa* di Christopher Hitchens (2007), *L'illusione di Dio* di Luchard Dawkins (2006). Nella storia dell'ateismo in Italia particolare rilievo ha avuto Filippo Tommaso Marinetti e il suo *Manifesto del Movimento Futurista* pubblicato in francese nel 1909 su *Le Figaro* con il titolo *Le Futurisme*. Nel romanzo di Marinetti *Mafarka, il futurista* si ritrovano i temi di Nietzsche della morte di Dio e nel manifesto futurista del 1919 *Contro il Papato e la mentalità cattolica, serbatoi di ogni passatismo* si legge: «Sostituire all'attuale anticlericalismo retorico e quietista un anticlericalismo d'azione, violento e reciso, per sgomberare l'Italia e Roma dal suo medioevo teocratico che potrà scegliere una terra adatta ove morire lentamente». Ma negli ultimi anni di vita Marinetti promosse il movimento dell'*arte sacra futurista* nella quale si ritrovano la ricerca di Dio e la passione per l'azione che l'aveva l'accompagnò per tutta la vita.

Ateismo degli atei devoti. Ci sono sempre stati non credenti difensori della religione del proprio popolo. Ma la categoria degli "atei devoti" è stata introdotta di recente e con qualche ironia dall'ex ministro DC Beniamino Andreatta. Indica un atteggiamento e un orientamento di pensiero di gruppi, di intellettuali e di politici particolarmente rispettosi per le gerarchie cattoliche. L'ateismo devoto appare come apparente paradosso, come se, tra ateismo e devozione, il principio di non contraddizione imponesse di scegliere uno solo dei due termini. In realtà troviamo molti atei convinti che la religione svolga ancora molte funzioni nei campi dell'educazione, dell'assistenza, della cultura. In molti c'è la consapevolezza che il Cristianesimo sia stato significativo per la loro storia: cosa sarebbe l'Occidente senza il Cristianesimo, senza l'architettura delle cattedrali e dei monasteri, senza l'arte della pittura, del canto, della letteratura, del cinema. Un ateismo devoto che vede nella religione una presenza utile a contestare nuove minacce all'ordine internazionale. Gli atei devoti sembrano essere una forma recente di quanto i sociologi della religioni definiscono il *belonging without believing*; e pare che siano oggi più numerosi proprio nella fase storica nella quale la religione cristiana, che è stata l'anima dell'Occidente, si indebolisce nella sua dimensione religiosa e con lei si sente in pericolo anche la cultura che da lei è nata. Secondo i critici degli atei devoti si tratterebbe di un ateismo quale *instrumentum regni*, con l'effetto di ridurre la fede a religione civile di cui servirsi per salvaguardare i valori dell'Occidente in pericolo per la presenza di culture e religioni diverse.

L'ateismo degli stili di vita coinvolge anche i credenti delle società secolari e discende dalla differenziazione tra le varie sfere della vita collettiva (la scienza, l'economia, la politica, la cultura, l'arte). L'individuo adatta il proprio stile di vita a seconda della sfera in cui si trova. Ogni sfera si riconosce autonoma dal *sacrum* e l'individuo vi vive dentro secondo la formula dell'*Etsi Deus non daretur*, indicata nel XVII secolo dal filosofo olandese Hugo Grotius nella disputa sull'autonomia del diritto naturale valido di per sé, sia che Dio esista o non esista. Una delle forme di *ateismo degli stili di vita* è quella indicata qui di seguito.

L'ateismo metodologico è stato introdotto in sociologia della religione da Peter Berger quale principio metodologico in base alla quale la ricerca sui fatti religiosi individuali e collettivi deve essere condotta indipendentemente dalla presenza o dall'assenza di personali convinzioni religiose del ricercatore. In base a tale principio, divenuto un presupposto della sociologia della religione, le credenze, le pratiche, le esperienze religiose, le istituzioni sono sottoposte all'analisi sociologica nell'ipotesi che esse possano essere vere o false. Berger, che pure non era ateo, ma appartenente a una rigorosa tradizione luterana, concluse che tutte le operazioni scientifiche che caratterizzano le analisi sociologiche dei sistemi religiosi – vale a dire la verifica delle connessioni tra idee, comportamenti religiosi e struttura dei gruppi sociali – sono indipendenti dai giudizi di valore propri del ricercatore.

L'assunto dell'*ateismo metodologico* è alla base del dato che anche i fenomeni religiosi possano essere studiati da un punto di vista umano, diversamente dalle scienze teologiche che si basano sul principio di Verità e di Buono. Tale principio però è stato a volte criticato e indicato quale *filesteismo metodologico* per la sua indifferenza verso il valore specifico dei fenomeni religiosi, in modo tale da annullare la stessa sociologia della religione. Oltre a queste obiezioni, la comunità scientifica dei sociologi della religione si riconosce in grande maggioranza nella tesi di Berger, di recente espressa da Rodney Stark e Roger Finke nel modo seguente. «Dal punto di vista dei credenti, non c'è nulla di blasfemo nell'esaminare il lato umano della religione in termini umani. Lo studio scientifico sociale della religione non fa nulla di più. (...) Come scienziati sociali, il nostro scopo non dovrebbe essere quello di screditare la religione, nè di avanzare una religione della scienza. Piuttosto, la nostra ricerca fondamentale è quella di applicare strumenti scientifici sociali al rapporto tra gli esseri umani e quello che sperimentano come divino». (citato in Fields 1995, XVII)

Una nozione analoga a quello di ateismo metodologico la ritroviamo nell'opera di Edmund Husserl come *bracketing*, *riduzione fenomenologica*, *epochè*. In *Introduzione alla Logica ed Epistemologia* e nel 1907 nelle sue cinque lezioni introduttive sull'idea della fenomenologia Husserl pone la domanda di come sia possibile una conoscenza vera e distingue tra conoscenza scientifica e conoscenza filosofica. La prima è immediata ed acritica perché assume come vero ed esistente a priori la realtà esterna, senza porsi il problema della "possibilità della conoscenza in assoluto", ovvero del fondamento della conoscenza stessa. La conoscenza filosofica, al contrario, si pone l'obiettivo principale della conoscenza filosofica che è per Husserl la fenomenologia stessa, "ripulita" da assunzioni e pregiudizi superflui e fuorvianti. Lo studio dell'esperienza religiosa – secondo la prospettiva dell'ateismo metodologico – non può che svolgersi nella forma di *bracketing*, nozione definita anche come *agnosticismo metodologico*.

2. *L'ana-teismo nella società secolare*

Nella tipologia delle forme dell'ateismo, l'ana-teismo ne rappresenta la quinta forma. Scrive Kearney: «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». (Kearney, XXIV-XXV).

In questa citazione del filosofo allievo di Paul Ricoeur è il senso di *ana-teismo* (*Ana-theòs: verso Dio*). Nei confronti dell'infinito non può che essere il *Versus* latino, il cammino, l'andare, il ricercare, la via. E' l'atteggiamento consistente nel ritorno alla fede in Dio a partire dalla ricerca personale. E' la scommessa che «solo ammettendo di non conoscere effettivamente nulla di Dio, possiamo iniziare a ripristinare la presenza del sacro nella carnalità dell'esistenza terrena» (Kearney, 5). Solo smarrendo gli idoli dogmatici e le nicchie divine che le istituzioni gli hanno creato intorno e scoprendo un "Dio straniero", può rifiorire la fede adulta. Tutta la parte finale del volume (*Conclusioni. Accogliere gli Dèi stranieri*) tratta di questa spoliatura necessaria per potersi accordare al suono dell'Altro.

L'ana-teismo si pone, dunque, tra le forme recenti dell'ateismo, non quale rinuncia a Dio ma quale atteggiamento di ritorno alla credenza in Dio a partire da una condizione di incertezza, di vuoto, di ricerca. Attraverso la sospensione di ogni assoluto sia teistico che ateistico la fede rinasce non nella forma di nuova religione, ma in una radicale purificazione, capace di prendere sul serio la sfida dell'ateismo, impegnandosi a rivisitare la «scena originaria della religione: l'incontro con un totale Estraneo che abbiamo scelto, o meno, di chiamare Dio» (Kearney, 8). L'ana-teismo di Kearney: quale scommessa di un nuovo nesso tra l'umano e il divino, quale accettazione della morte del dio dogmatico, ereditato, etnico, per ritrovare Dio. «Spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo» (Kearney, 244).

Il volume di Kearney prende sul serio il senso cristiano della *kenosis*, della spogliatura quale condizione dell'apertura a Dio che deve morire affinché possa rinascere, ana-teisticamente. Anche la vitalità del cristianesimo non potrà che scomparire senza la trasformazione profonda delle categorie culturali e spirituali del vivere la relazione con Dio.

Ma, fin dove può spingersi questo processo di "messa tra parentesi" dello stesso nucleo originario dogmatico di ogni tradizione religiosa? Se si trattasse di neutralizzazione totale non si tratterebbe solo di una purificazione, ma di una dissoluzione di tutte le tradizioni religiose. Si pone qui la questione della "traducibilità pubblica" della fede del credente. Se ciò non fosse possibile, sarebbe una rinuncia troppo onerosa al credente, soprattutto cristiano. Sarebbe come il richiederli di assegnare all'*ana-teismo* la funzione di aggettivo (o avverbio) anziché di sostantivo». Certo, il ritorno di Dio esige una trasformazione profonda delle categorie culturali e un rinnovamento radicale del costume, soprattutto del modo di vivere la relazione con il divino, ma non può accontentarsi di ridursi a un aggettivo, rinunciando ad ancorarsi a qualche "sostantivo" stabile e promettente, in grado di far stare in piedi il senso della vita individuale e collettiva.

3. *La ricerca ana-teistica e l'infinito delle religioni*

In questa terza parte indico due dati delle scienze semiologiche che mi sembrano utili per interpretare l'ana-teismo di Kearney. Il primo è l'infinita capacità degli individui di

costruire nel linguaggio, nelle relazioni e nel senso la descrizione e la comprensione del mondo e della stessa rappresentazione del divino. Il secondo dato procede nella direzione opposta, indicando che ogni codifica dell'infinito non può non rivestirsi che di una superficie inadeguata che condanna alla finitudine ogni spiritualità umana.

1. Nel dramma dell'immaginazione che non può non trascendere il reale, le tradizioni religiose e le ricerche spirituali dei singoli individui non sono che grammatiche dell'infinito, tentativi di costruire una casa dell'infinito. Ne è prova la varietà del linguaggio capace di costruire continue descrizioni anche del divino. Secondo un'immagine del semiologo Massimo Leone le religioni non sono che grammatiche dell'infinito condivise da gruppi e comunità attraverso le quali il divino «viene in un certo senso addomesticato, ma non soltanto nel senso deteriore del termine, ovvero, intendendosi con esso un annacquamento dell'esperienza del turbinio e della vertigine dell'infinito, bensì anche nel senso, più vicino all'etimologia, di un accasamento dell'infinito. Nelle culture e nelle tradizioni religiose l'uomo perviene ad abitare l'infinito, a farne la propria dimora, a convivere con il paradosso di un'infinita finitezza e di un'infinita finitezza finita». (Leone, 65).

Il pluralismo religioso nasce da questi tanti modi di costruire la casa dell'infinito con linguaggi, forme, testi e stili di vita differenti. E' la convivenza della tante grammatiche dell'infinito, frutto della grande forza della libertà dell'uomo. La storia delle religioni documenta questa varietà di esplorazioni del divino prodotta dalle tante tradizioni religiose. Là dove esistesse una sola religione troveremmo una povertà analoga a una società in cui esistesse una sola musica, una sola poesia, una sola pittura, una sola scienza. Solo il pluralismo religioso è adeguato a esplorare l'infinito *con le* religioni, ma anche l'infinito *delle* religioni. (Leone, 2007, 273). Non solo, quindi, grammatiche dell'infinito, ma anche un'infinità di grammatiche. L'idea di rivelazione, quale troviamo nella tradizione sorta con Abramo, è una particolare forma di irruzione del divino nell'umano, della trascendenza nell'immanenza.

2. Dopo questo primo dato relativo alla potenzialità umana di esplorare il divino, il secondo dato, opposto al precedente, riconosce la finitezza di ogni espressione del divino costruita dall'uomo. Il semiologo Leone, che stiamo seguendo, analizza la fenomenologia di questa finitezza di tutte le espressioni del divino (Leone, 2009). Anche i luoghi, i tempi, le preghiere e le formule religiose appena formulate manifestano i loro limiti e relatività. Tutte le tradizioni religiose che si sono formate in tempi e luoghi diversi attraverso segni, forme, linguaggi, teologie, hanno conosciuto *volenti o nolenti* i limiti delle loro rappresentazioni.

Tutte le religioni non possono non riconoscere la finitudine di tutte le loro forme e i limiti delle loro espressioni del divino. Anche le espressioni spirituali più personali – quale la preghiera più intima e solitaria – si forma adottando modelli ed elementi propri di una determinata situazione relativa e finita.

La considerazione dei limiti dell'esplorazione del divino di ogni singola religione vale ancor più quando una religione deve convivere con altre religioni. Intolleranze, conflitti, violenze sono l'esito drammatico della convinzione di chi pensa che la propria rappresentazione del divino sia l'unica possibile. Molto spesso il pluralismo religioso –

basato sulla consapevolezza che la sostanza della religione consiste nella limitazione delle sue espressioni del divino – evita l'assolutismo della libertà religiosa propria di un'unica religione.

In tutto ciò sta la paradossalità della ricerca umana dell'infinito, che non può avvenire che nelle forme finite, sia nella ricerca mistica solitaria, quanto in quella comunitaria. Leone insiste su alcuni limiti in particolare, e tra questi quelli che sussistono nelle dinamiche della comunità e nello stesso linguaggio. «Sappiamo dall'etimo della parola *comunità* che essa si oppone all'*immunità* proprio per la volontà di rinunciare a una certa parte del Se per farne dono al gruppo. Questa rinuncia è il primo limite, ma anche la prima risorsa, che scaturisce dal vivere una fede non in maniera solitaria, bensì nel commercio con altri umani. E un limite che, al di là delle differenze fra le varie grammatiche dell'infinito, incombe su tutti, anche sull'eremita» (Leone 2009, 138).

Anche il linguaggio, quale capacità di esplorare l'infinito, è esso stesso per sua definizione, la prima costrizione e limitazione di ogni ricerca del divino. La condivisione del linguaggio quale dispositivo di esplorazione dell'infinito, ne risulta anche il limite. E anche nella solitudine del proprio spazio interiore, anche in questi casi emerge l'esigenza di collocarsi in una semisfera di segni, discorsi, testi e linguaggi condivisi da una comunità.

Questa prospettiva semiologica che compone i due poli diversi della vita – quello del tempo finito e della vita quotidiana e quello dell'infinità e della trascendenza – sembra trovare ospitalità nell'ana-teismo di Kearney. Entrambe che permette di reinterpretare la vita del credente in ricerca in modo tale che la fede diventi un impegno non solo nei confronti di un qualche mondo trascendente, ma anche di una condizione umana più profonda, in cui il divino dimora come un seme di possibilità che chiede di essere sempre più incarnato nel mondo umano e naturale. E' una coabitazione creativa dell'umano e del divino che permette di evitare il duplice rischio dell'umanesimo riduttivo dell'autonomia estrema o del fondamentalismo dogmatico dell'eteronomia estrema.

Nella visione ana-teistica la "religione in ricerca" emigra nel mondo, dalle chiese alle strade, dai riti liturgici alle pratiche quotidiane, dall'obbedienza ai Magisteri alle scelte in situazione. Non si richiede di parlare tutti la stessa lingua né di praticare tutti gli stessi riti, ma di rimanere nella consapevolezza di camminare verso la stessa meta, pur lungo percorsi differenti. In questo cambiamento di prospettiva molte più cose diventano, per paradosso, religiose: la vita, la pace, la giustizia, i diritti umani, l'ecologia, l'accoglienza.

Vale ancora la citazione di Kearney: «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». (Kearney, XXIV-XXV).

luigi.berzano@tin.it