

LA MORADA INTERIOR

MÍSTICA Y LITERATURA EN EL V CENTENARIO DEL
NACIMIENTO DE TERESA DE ÁVILA

Ed. y presentación
Francisco José Martín

Nexofía



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

LA MORADA INTERIOR

Mística y literatura en el V centenario del nacimiento de

Teresa de Ávila

Ed. y presentación

Francisco José Martín

Nexofía



la torre del Virrey
instituto de estudios culturales avanzados

Edita:
Instituto de Estudios Culturales Avanzados
La Torre del Virrey

NEXOFÍA, LIBROS ELECTRÓNICOS DE LA TORRE DEL VIRREY,
colección dirigida por Esmeralda Balaguer García

Apartado de Correos 255
46183 l'Eliana (Valencia), España

<<http://www.latorredelvirrey.es/nexofia>>
<info@latorredelvirrey.es>

Diseño y Maquetación:
Adolfo Llopis Ibáñez
(según una idea original de Andreu Moreno)

ISBN 13: 978-84-09-04164-0

Presentación, por Francisco José Martín.

- Luigi Berzano, *Le spiritualità nell'epoca secolare.* 11
- Elisabetta Marchetti, *Traduzioni, censure e difese: Teresa di Gesù* 29
- Emmanuele Riu, *Chi sono io? Santa Teresa nel Libro della vita e nelle Fondazioni.* 48
- Ricardo Piñero, *La experiencia del demonio en Santa Teresa de Jesús: hacia una estética de la vida mística.* 86
- Francisco José Martín, *La filologia come forma di vita (Teresa d'Ávila da Fray Luis de León a Américo Castro).* 118
- Juana Sánchez-Gey, *Mística española en María Zambrano y Fernando Rielo.* 133
- Marta Varone, *La funzione dell'anima: mistica e conoscenza in María Zambrano.* 150
- Lia Ogno, *L'esperienza mistica nella poesia di Juan Ramón Jiménez.* 164
- Chiara Sandrin, *Trafitto dal Nulla. Su alcuni motivi mistici nella poesia di Paul Celan.* 177
- Giulia Vaudagna, *T. S. Eliot e il misticismo.* 193
- Krizia Bonaudo, *La figura della mistica d'Ávila nella letteratura francese degli ultimi due secoli* 203
- Diana Osti, *Stregoneria, santità, subalternità. Appunti sul concetto di margine* 221
- Simona Porro, *Hester e la Vergine Maria: rappresentazione e decostruzione dell'ideologia della 'true womanhood' in The Scarlet Letter.* 245

LE SPIRITUALITÀ NELL'EPOCA SECOLARE
(Luigi Berzano)

John Maynard Keynes, nell'opera *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), formulava il principio generale, in economia, secondo cui l'inevitabile non succede mai, l'inatteso sempre. Possiamo applicare lo stesso principio anche ai fenomeni religiosi. È avvenuto infatti che la totale secolarizzazione delle società —preannunciata fino a pochi anni fa— non si sia verificata, che la scomparsa del sacro non sia avvenuta e che, al contrario, molte altre cose *inattese* si siano formate nelle società secolari. La stessa cosa sta avvenendo anche in riferimento al fenomeno delle spiritualità.¹

¹ Propongo in questo contesto la tipologia di *spiritualità intra-religiose* e *spiritualità secolari*. Le prime si formano all'interno delle religioni storiche e sono da esse riconosciute; le seconde sorgono in autonomia dalle religioni storiche. Come si nota, la definizione di spiritualità non è senza ambiguità. Si tratta di parola e concetto che, da sempre presente nella tradizione culturale e religiosa occidentale, ha avuto da qualche tempo un nuovo impiego, soprattutto presso studiosi del contesto anglofono, per indicare ogni *spiritual way of life*: tutte presenterebbero il dato comune di non avere il baricentro in una religione istituita,

Per tale ragione le scienze sociali della religione hanno un interesse crescente per lo *spirituale non di chiesa*, cioè per quell'insieme di credenze, esperienze, pratiche e conoscenze che individui o piccoli gruppi coltivano in libertà rispetto alle religioni storiche. Si tratta di un effetto *inatteso* della secolarizzazione, la quale non ha solo prodotto i segni dell'oblio e della perdita di alcune forme del sacro, ma anche quelli dell'innovazione e dell'emancipazione del sacro dalle religioni storiche.

Quanti intendono riferirsi alla secolarizzazione non solo quale fenomeno dissolutivo e deiettivo, ma anche positivo e innovativo, analizzano la nuova disponibilità alla ricerca, all'ascolto, all'esperienza religiosa e a quanto teorizzava, paradossalmente, Nietzsche ne *La gaia scienza*, parlando della necessità di “continuare a sognare” sapendo di sognare. Questi segni di spiritualità, in un contesto secolare in parte desertificato di simboli e di riti, hanno indotto, in anni recenti, anche i ricercatori a parlare di “ritorno del sacro” e di “ritorno di Dio”, quasi che il sacro e Dio fossero scomparsi con l'inizio del processo di secolarizzazione.

Anche nel contesto secolare l'individuo si confronta con la *trascendenza*. L'*effetto-disincanto* del mondo non ha prodotto lo svuotamento dell'esperienza spirituale, anche se ce ne mostra le trasformazioni e le connessioni con nuove forme e strutture. Tempi, spazi, significati, pratiche e simboli religiosi hanno continuato e continuano a esistere in sé e nella loro diversità, nel mondo reso secolare dagli effetti della secolarizzazione. Queste nuove disposizioni spirituali e interessi per il sacro —che qui chiamerò *secolarità sacra*— si caratterizzano per il loro senso dell'agire, volto a ricomporre quanto la secolarizzazione frammenta e divide tra razionalità e

dalla quale ricevere validazione. Questa estensione di significato è qui proposta per comprendere le due forme sopra indicate.

trascendenza. Si tratta di una molteplicità di situazioni coinvolgenti la morale, l'etica, il sociale, il politico, l'economico.

Questo intervento presenta nella prima parte tre presupposti al titolo (*Le spiritualità nell'epoca secolare*), nella seconda parte la definizione di spiritualità secolari e nella parte finale la quarta secolarizzazione quale contesto in cui si sviluppano le attuali forme di spiritualità.

1. PRESUPPOSTI AL TITOLO

LA PERSISTENZA DELLE SPIRITUALITÀ

La crescente attenzione per le nuove spiritualità ai margini o al di fuori delle religioni storiche, per il pluralismo delle esperienze religiose, per la personalizzazione del vivere religioso, per la percezione delle pratiche spirituali come *loisir* in concorrenza con altri *loisirs* è il dato significativo della persistenza della dimensione spirituale. Oggi, a modificarne lo studio e la comprensione sono i tre contesti che Thomas Luckmann individuava già negli anni Sessanta nel saggio *La religione invisibile: superamento dell'analisi della sola "religione ecclesiasticamente orientata"*, importanza dell'analisi delle aree di religiosità de-istituzionalizzata e della religione personale.²

A giustificare, in parte, la disattenzione per le nuove forme di spiritualità è stata nei decenni passati la grande considerazione accordata allo studio dell'appartenenza religiosa. La sostanziale tenuta, quasi per inerzia, delle identità —quale quella cattolica in Italia— a confronto del trasformarsi molto più veloce delle credenze, delle pratiche e delle esperienze, ha indotto gli stessi ricercatori a prestare minore attenzione all'universo più mobile delle spiritualità in formazione. La persistenza dei due terzi

² T. LUCKMANN, 'Le forme sociali della religione', *La religione invisibile*, trad. di E. Cotta Radicati, il Mulino, Bologna, 1969 (ed. or. 1963).

di italiani che hanno continuato a dichiararsi cattolici ha indotto a credere che anche nella dimensione della spiritualità non avvenissero profonde trasformazioni.

Ma i due ambiti —quello dell'appartenenza e quello delle spiritualità— non sono sempre uguali: uno può essere stabile e l'altro mobile. Del resto, si può comprendere che l'individuo vada incontro a molti più problemi e difficoltà quando abbandona la sua identità-appartenenza religiosa, a confronto dell'abbandono solo di alcune credenze o pratiche. Inoltre, questo principio dell'inerzia delle identità è anche confermato dal fatto che un'identità tende a scomparire solo quando viene sostituita da un'altra. Ma nell'attuale contesto italiano l'individuo che si dichiara appartenente a una religione non cattolica va ancora incontro, perlopiù, a più difficoltà e a maggiore dissonanza cognitiva, di un altro che incorpori in modo sincretistico altre credenze e pratiche tra quelle cattoliche. È da considerare inoltre che l'inerzia dell'appartenenza religiosa dipende anche dalla natura specifica dei beni religiosi, i quali consistono anche in un insieme di conoscenze, esperienze ed emozioni che possono essere considerati come una forma di “capitale umano”. Poiché ogni cambiamento di religione rende inutile gran parte del precedente “capitale umano”, l'individuo è molto riluttante a cambiare la propria affiliazione religiosa. Ma l'attuale livello di autonomia delle credenze, delle esperienze e delle pratiche religiose, oltre che delle convinzioni etico-morali, potrebbe ormai preludere a una trasformazione anche delle appartenenze.

LA CONDIZIONE SECOLARE

È la condizione dell'epoca moderna, che ha conosciuto le quattro secolarizzazioni che l'hanno costituita dall'epoca assiale fino a oggi. In sociologia, la questione della secolarizzazione è stata trattata, in prevalenza, a partire dell'opera di Max Weber. Diversa ricostruzione del

processo di secolarizzazione si ha seguendo la prospettiva di Jean-Pierre Vernant.³ Lo storico francese individua tre fasi della secolarizzazione, a iniziare dal pensiero greco. La prima secolarizzazione è quella della mitologia greca e del sorgere della filosofia classica nel V secolo: dal tempo mitologico al tempo del *saeculum* inteso quale tempo profano. Sono i Greci ad averci inventati, definendo un tipo di vita collettiva, di atteggiamento religioso e anche una forma di pensiero, di intelligenza, di tecniche intellettuali. La storia d'Occidente comincia con il pensiero greco. Vernant cerca di trovare le cause di questo passaggio dal pensiero mitologico a quello razionale e filosofico nelle trasformazioni della storia sociale, giuridica, economica e anche politica, con il sorgere della democrazia. Il tutto avviene con due grandi trasformazioni mentali: il *pensiero positivo*, indipendente da ogni forma di realtà mitica e sovranaturale; e il *pensiero astratto*, che spoglia la realtà del principio dell'unione degli opposti in favore della formulazione in termini categorici del principio di identità. È il *Logos* logico, razionale quale *Theion*. Per la filosofia stoica la *Teoria* era il *Theion orao* (*vedo il divino*).

Il Cristianesimo rappresenta la seconda secolarizzazione, con l'idea del *Logos-Uomo*: *Logos sarx egeneto*. Sul piano teorico si assiste a una doppia rivoluzione, ontologica (il divino non è più una struttura anonima, ma una persona) ed epistemologica (il modo di conoscerla non è più la ragione, ma la fede). Nella filosofia greca il *Theion*, che è *Logos* e *Cosmos*, diventa con il Cristianesimo la divino/umanità. Il Cristianesimo quale secolarizzazione, oltre che rottura teorica ed etica, ha una nuova dottrina di salvezza. Se il *Divino* non è più solo l'ordine del *Cosmos* o il *Logos*, ma è il *Logos* incarnato, anche la salvezza cambia e diventa promessa e salvezza fatta da un uomo. Giustino, filosofo stoico

3 J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, trad. di B. Bravo, M. Romano, Einaudi, Torino, 1978 (ed. or. 1965).

convertito al Cristianesimo, scriverà che la salvezza non è più una provvidenza cieca, ma un rapporto personale con Gesù. Per questo Giustino subirà il martirio a opera di un imperatore pur saggio e illuminato quanto Marco Aurelio: tanto profanatoria appariva l'idea cristiana della divino/umanità.

La terza secolarizzazione è quella dalla quale nasce la modernità analizzata da Max Weber. È l'inizio dell'autonomia delle scienze, della politica, dell'economia, del diritto, rispetto alla religione. Tutti gli ambiti della vita sociale, scientifica e culturale si emancipano dal controllo delle istituzioni religiose e s'indeboliscono anche i contenuti religiosi nelle arti, nella letteratura e nella cultura. L'opera di Max Weber sui rapporti tra sorgere del capitalismo ed etica del protestantesimo è indicativa del potere della religione anche sui sistemi economici.

Oggi assistiamo, infine, al pieno attuarsi di una formula enunciata da Hugo Grotius nel 1625: *etsi Deus non daretur*. Per il filosofo olandese, *anche se Dio non fosse dato* significava che il diritto naturale sarebbe stato valido di per sé, che Dio esistesse o meno. In seguito la formula venne tradotta, erroneamente, con: *come se Dio non esistesse*.

In questo contesto intendo il significato dato da Grotius, per indicare che nella condizione secolare è la vita quotidiana che si svolge con un suo senso e dignità, *etsi Deus non daretur*. Si capiscono gli effetti della formula di Grotius descrivendo, *a contrariis*, la società premoderna, nella quale era la religione che, dalla nascita fino alla morte, dava contenuto e senso allo stile con cui comportarsi nella vita economica, sociale, ricreativa, politica, trasformando a volte in sacramenti e riti anche le attività più profane. Il tempo delle giornate, dal mattino all'imbrunire e alla notte, era strutturato da segni e da suoni sacri. Anche il tempo dell'anno seguiva un calendario liturgico con le sue stagioni, i suoi divieti e le sue feste. Le pratiche relative al lavoro seguivano

divieti e regolazioni. E, in tutte le cose pubbliche e private, i riti conferivano importanza e sacralità ai vari eventi: al mangiare, al fare festa, al celebrare ricorrenze, oltre che a tutto quanto riguardava i riti di passaggio come il nascere, lo sposarsi, l'ammalarsi, il morire.⁴

La stessa vita dell'individuo ateo —che era un costante tentativo di sottrarsi a tutto ciò— si costituiva comunque per negazione rispetto all'universo religioso generale. La religione s'intrometteva in tutta la vita dell'individuo, *volens nolens*, credente o non credente; e tutti dovevano riconoscere che essa era fondamentale nel produrre la coesione sociale e l'identità della comunità. Si consideri, anche nel caso della guerra, quanto la religione motivasse gli eserciti e i singoli soldati a sacrificare la propria vita per il bene di tutti, anche quando gli eserciti contendenti pregavano, ognuno per proprio conto, lo stesso Dio. Le etiche religiose regolavano il lavoro, gli scambi, l'assistenza.

NUOVE FORME DELLA SPIRITUALITÀ

Quando gli dei abbandonano il mondo e le religioni cessano di significare la loro alterità, è il mondo stesso che comincia ad apparirci altro, a rivelare una profondità immaginativa che diventa l'oggetto di una ricerca speciale, dotata del suo fine in se stessa e che rimanda soltanto a se stessa. Il fatto è, semplicemente, che l'apprensione immaginativa del reale che costituiva il supporto antropologico dell'attività religiosa si mette a funzionare per conto suo, indipendente dagli antichi contenuti che la canalizzavano.⁵

⁴ A. HELLER, *Sociologia della vita quotidiana*, trad. di P. Basso, Pgreco, Milano, 2012 (ed. or. 1970).

⁵ M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, trad. di A. Comba, Einaudi, Torino, 1992 (ed. or. 1985), p. 297.

Dove si trasferiscono le forme spirituali, e anche quelle dell'ateismo, quando gli dèi evocati da Marcel Gauchet abbandonano il mondo? Si trasferiscono in forme *secolari*, poiché *secolare* è l'epoca presente che le determina. Epoca *secolare* non già nel senso che il religioso non sia più presente, ma nel senso invece che, per un qualche concatenamento di circostanze conseguenti proprio al disincantamento e alla secolarizzazione, si sono manifestati fenomeni nuovi per le connessioni tra il mondo secolarizzato e la religione. L'effetto di secolarizzazione non ha svuotato la religione delle sue esperienze religiose, ma ne ha trasformato le connessioni con la diversità del mondo secolare.

È in questa fase secolare in cui l'individuo ha pieni poteri su se stesso, che lo spirituale e anche l'ateismo tradizionali si mutano in forme soggettive, esperienziali, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e dai confini di religioni storiche. È la condizione antropologica che Weber chiamerebbe "sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo", connessa al grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che ebbe inizio con la profezia ebraica antica e che, in unione con il pensiero scientifico greco, rigettò come superstizione ed empietà tutti i mezzi magici di ricerca della salvezza.

Queste nuove sensibilità e interessi si caratterizzano per il loro senso dell'agire, volto a ricomporre quanto la secolarizzazione aveva frammentato e diviso tra politica e religione, tra modernità e tradizione, tra Chiesa e Stato, tra feriale e festivo, tra religioso pubblico e religioso privato e, in conclusione, tra razionalità e trascendenza. Si tratta di una molteplicità di situazioni coinvolgenti la *morale* e l'*etica* (manipolazioni genetiche, sessualità, malattia, ambiente, diversità etniche), il *sociale* (prevalenza dell'ego individualistico e narcisistico), il *politico* (separazione tra morale e politica), l'*economico* (autonomia degli interessi

materiali, consumistici). Nuove forme di spiritualità sono le domande e i bisogni che si formano quando la moralità dell'agire non sembra automaticamente derivabile dalla razionalità: domande di *spiritualità* e bisogni di *eticità*, rivalutazione delle esperienze del *sacro*, rinascimento di *religiosità*.

Volendo indicare in un'immagine il carattere delle nuove forme di spiritualità potremmo riferirci alla loro tendenza a trasferire i contenuti delle conoscenze, delle esperienze, delle pratiche, dalla loro forma fissa e sostanziale a una di sviluppo, di movimento, di labilità. Rinuncia a verità assolute che ostacolano lo sviluppo e la trasformazione continua: l'accento posto sull'esperienza in ogni ambito non significa altro che questo. I grandi dogmi non rappresentano più gli eterni pensieri della creazione, ma solo punti di passaggio di un'eterna evoluzione. All'interno della cultura spirituale e sociale della modernità —scrive Simmel— si allentano le rigide delimitazioni e i legami con il Passato, e l'individuo, come in una ricerca continua, “può circolare nella molteplicità variabile delle condizioni di vita, riflettendo, per così dire, in sé il *panta rei* delle cose”.⁶

2. SPIRITUALITÀ SECOLARI

La frammentazione spirituale, che fino al XIX secolo riguardava solo gruppi di *élite* all'interno della società, è avvenuta in periodi recenti. Questo fenomeno, che Charles Taylor chiama “effetto nova”, ha coinvolto trasversalmente tutti i ceti sociali.⁷ A spiegazione di ciò non sono sufficienti né l'estendersi dell'istruzione, che ha determinato una generalizzazione della condizione culturale prima riservata all'*élite*; né la *differenziazione*

6 G. SIMMEL, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, a cura di F. Mora, Mimesis, Milano, 2010, p. 75.

7 C. TAYLOR, *L'età secolare*, trad. di P. Costa, a cura di P. Costa, M. Sircana, Feltrinelli, Milano, 2009 (ed. or. 2007).

della società, che ha ridotto la religione a una delle tante sfere separate della società, tra l'economia, la politica, la scienza: sfere separate, ciascuna dotata di proprie norme e istituzioni. L'“effetto nova” è parte della struttura globale del mondo che si è venuta creando nella libertà, velocità e moltiplicazione dell'informazione, impensabile senza i nuovi media, a iniziare dalla rete.

Di qui i tratti generali delle spiritualità secolari: individualizzate, esperienziali, autonome e nelle forme del *designer*.⁸ L'autonomizzazione rende le nuove spiritualità più libere dalle tradizioni religiose storiche: auto-referenziali, stanno in piedi da sole. Per questo sono indicate a volte quali “nuovi movimenti spirituali”. Esse rappresenterebbero ogni esperienza in qualche modo spirituale, purché autonoma dalle tradizionali dottrine cristiane e organizzazioni ecclesiastiche.

Un elemento significativo nell'individuazione delle spiritualità secolari riguarda il problema della determinazione del senso della vita, che si ritrova soprattutto quando ci si riferisce a specifici aspetti quali la sofferenza, il male, la solitudine, la nostalgia dei progetti. Le spiritualità offrono in questi contesti esperienze e stili di vita in più direzioni: rimozione e presa di distanza oppure risposte di dedizione e benevolenza, oppure anche atteggiamenti di sfida al dolore e alla morte o, al contrario, atteggiamenti di resa al dolore e al vittimismo. In tutti i casi si tratta di tentativi opposti, ma presenti sia nei mondi religiosi sia in quelli secolari, a conferma che il problema del senso dell'esistenza non ammette un'unica soluzione.

⁸ *Designer spirituality* è la definizione con la quale alcuni sociologi indicano la costruzione individuale dello stile di vita religioso, con analogia a quanto avviene nella costruzione degli stili di vita nel vestire, nelle preferenze musicali, nel cibo, nello sport e nel tempo libero. Altri studiosi scrivono del *tailoring religion to fit their needs* per interpretare la tendenza crescente degli individui nella ricerca delle proprie preferenze spirituali (www.designerreligion.wordpress.com, a cura di L. Berzano, J. A. Nuevo, 2014).

La connotazione esperienziale delle spiritualità secolari si ritrova nelle narrazioni degli individui, che le raccontano come se la coscienza dell'individuo e le sue esperienze fossero l'unica fonte di verifica riconosciuta.⁹ La creazione del senso dell'esistenza sta nella forza di affrontare il vuoto con l'immaginazione. Il fascino di questa narrazione è lontano dalla convinzione che la religione sia incompatibile con la modernità e che il Cristianesimo lo sia con una vita buona. Il fascino, piuttosto, si basa sulla fiducia che la propria via spirituale possa svolgersi anche senza i supporti della razionalità o i motivi dell'auto-consolazione religiosa.

Nelle forme del *designer*, anche la religione rientra tra le scelte, i gusti, gli interessi, le sensibilità; rientra cioè nel campo degli stili di vita di un individuo in base ai quali ognuno cerca una fede che "gli stia bene" (*a faith that fits*). Possiamo definire questa forma come *designer spirituality*, nella quale il gusto personale, il contenuto intellettuale e le forme estetiche si integrano a comporre un ideale personale di religione.¹⁰ Chi cerca un tale profilo religioso intende sceglierne anche i contenuti sulla base della propria sensibilità. Si tratta di una chiave interpretativa della tendenza crescente degli individui a ricercare le proprie preferenze spirituali. Non si tratta solo di coloro che intendono costruire la propria fede in Dio, ma anche di quanti si proclamano appartenenti a una religione storica, pur allentando i legami con le sue credenze e riti tradizionali. In tal senso, la *designer spirituality* è continuamente creativa, *trendy*, eclettica, riflessiva. Chi la vive considera possibile non solo l'appartenenza a una religione storica, ma anche l'attribuzione di un significato personale alle credenze e ai riti tramandati. Nella *designer spirituality* quale costruzione del proprio stile di vita ritroviamo elementi che compaiono nella costruzione degli stili di vita tramite

⁹ L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, Milano, 2014.

¹⁰ Cfr. www.designerreligion.wordpress.com, *cit.*

i consumi, le preferenze artistiche, l'occupazione del tempo libero. A differenza delle spiritualità del passato, che riproducevano forme e strutture preesistenti alle quali i bisogni e gusti personali erano subordinati, queste spiritualità hanno invertito la situazione. È la spiritualità quella che deve soddisfare le preferenze individuali.

Nel contesto attuale, in cui le tradizioni religiose perdono centralità quali unici sistemi di validazione, si moltiplicano altri sistemi di validazione, in tante forme quante sono le disposizioni religiose individuali e le nuove situazioni che coinvolgono i singoli individui. Secondo alcuni studiosi, esistono oggi delle spiritualità che hanno in comune il non avere più il loro baricentro in alcuna religione istituita, dalla quale ricevere riconoscimento e validazione. Sono quindi spiritualità extra-religiose, formatesi nel contesto della o dopo la secolarizzazione. Sono spiritualità private, non di chiesa, *new-ager*, eclettiche, ufologiche, spiritistiche, esoteriche, “spiritualità del dimorare”, “spiritualità della ricerca”, “mentalità terapeutica”, “ricerca del sé profondo”, “ricerca della sintonia con se stessi”.

3. LA SECOLARITÀ SACRA DELLA VITA QUOTIDIANA

Possiamo considerare quale quarta secolarizzazione la condizione attuale, nella quale si formano le spiritualità secolari e, più in generale, la *secolarità sacra*. La possibilità di una relazione creativa tra sacro e condizione secolare è stata proposta, tra altri, da Raimon Panikkar, strenuo difensore del bisogno di preservare la tensione feconda tra l'*io secolare* e l'*io spirituale*. Solo la secolarizzazione può evitare che il sacro diventi una negazione della vita e del tempo, e solo la visione spirituale del mondo e della vita può evitare che la condizione secolare diventi fanatica e cieca. La società secolare non ha più bisogno

di misconoscere come sua avversaria una spiritualità, quando questa sia attenta all'azione e alla sofferenza del mondo.

Panikkar distingue tra: *secolarizzazione*, il processo nel quale alcuni settori della società si rendono autonomi dalle istituzioni religiose; *secolarismo*, l'ideologia che assolutizza la realtà mondana affermando che il mondo empirico è tutto ciò che esiste e che il divino è una mera illusione della mente; *secolarità*, ossia l'equilibrio tra essere e non essere, eternità e tempo, mondo e Dio.

Con riferimento alle attuali società secolari, il principale interesse del pensiero di Panikkar è stato il tentativo di costruire un'*antropologia integrale* che, mettendo in evidenza il carattere trascendente ed estatico dell'esistenza umana, fosse capace di andare oltre le forme di riduzionismo esistenziale oggi presenti. Strettamente collegata a questa analisi del carattere "cosmoteandrico" dell'esperienza è l'attenzione volta a ripristinare un equilibrio tra il divino, l'umano e il cosmico, quali tre elementi costitutivi della realtà, senza alcuna subordinazione tra essi. Qui sta la ricerca di Panikkar di un equilibrio che sia non solo una "voce di mezzo" tra e al di là dell'eteronomia e dell'autonomia, ma anche una sfida critica nei confronti sia dei tradizionalisti religiosi o fondamentalisti (affascinati dall'eteronomia), sia dei difensori della modernità liberale orientati a innalzare la modernità a dottrina. Panikkar definisce questa "voce di mezzo" con la nozione di *ontonomia* (legge dell'essere) quale via media tra *eteronomia* (dominio dell'altro sull'inferiore) e *autonomia* (indipendenza tra le diverse sfere dell'Essere). Si tratta di tre modelli da considerare più come degli idealtipi che come visioni del mondo strettamente intese.

In questa ricerca di Panikkar, il contributo innovativo risiede nell'interpretazione della secolarità quale situazione nella quale la temporalità secolare emerge come porta d'accesso a un possibile approfondimento e

arricchimento di una fede conforme al nostro *saeculum*. È questa la prospettiva della *secolarità sacra*, propria del nostro tempo come luogo privilegiato di un evento o di una rivelazione sacra.¹¹

È vero, però, che la nostra epoca secolare non è stata sempre ospitale nei confronti della sfera della fede e del sacro, che pur rimane uno dei due poli diversi della vita. Il primo rimane il polo del tempo finito, della vita quotidiana; il secondo è il polo dell'infinità, dell'alterità, della trascendenza. Entrambi possono essere ospitati dall'uomo. È la "secolarità sacra" che permette di reinterpretare il secolare in modo tale che la fede diventi un impegno non solo nei confronti di un qualche mondo ultraterreno trascendentale, ma anche di una temporalità più profonda, in cui il divino dimora come un seme di possibilità che chiede di essere sempre più incarnato nel mondo umano e naturale. Questa coabitazione creativa dell'umano e del divino permette di evitare il duplice rischio già adombrato di un umanesimo riduttivo (l'autonomia estrema) o di un fondamentalismo dogmatico (l'eteronomia estrema).

La *secolarità sacra* non richiede di parlare tutti la stessa lingua né di praticare la stessa religione, bensì la consapevolezza d'intonare note diverse della stessa sinfonia e di camminare lungo percorsi differenti, ma verso la stessa meta.¹² A questa funzione della *secolarità sacra* Panikkar ha dedicato alcune delle sue ultime analisi, trattando del futuro della religione e della crescente distanza tra la religione istituzionale e quella nel cuore degli individui. La religione emigra nel mondo, dalle chiese alle strade, dai riti liturgici alle pratiche quotidiane, dall'obbedienza ai Magisteri alle scelte individuali. In questo cambiamento di prospettiva, molti ritengono che siano problemi religiosi anche l'impegno per la pace, la

11 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaca Book, Milano, 2004 (ed. or. 1993).

12 L. BERZANO, *Spiritualità senza Dio?*, cit., p. 47.

giustizia, i diritti umani, l'ecologia. Il futuro della religione sarà di riportare Dio nel mondo e la fede dal tempio alla strada, dal rito sacro alla pratica secolare, dall'obbedienza istituzionale all'iniziativa della coscienza.¹³

La *secolarità sacra* evidenzia sia che Dio si fa uomo, sia che l'uomo è considerato un essere divino, non tanto per una discesa o un'ascensione, quanto per il fatto che Dio e l'uomo sono *costitutivamente in relazione*. Una caratteristica dell'essere umano, soprattutto nell'antichità, è quella di vivere di fronte al mondo; il suo sguardo si rivolge al cielo e alla terra e su questo orizzonte compare la divinità, come Signore, Causa, Origine. La divinità appare vincolata al mondo e questo appare interpretato come il mondo della divinità. È per questo che Panikkar dice che una delle ragioni della crisi della spiritualità di oggi è la "mancanza della fiducia cosmica", fondamentale in tutte le religioni tradizionali. Nella concezione non dualista della realtà non esistono *sacro e profano*, in quanto non vi è nulla che non sia sacro perché tutta la realtà è *in relazione*. È questo il fondamento della *secolarità sacra* secondo Panikkar.

Non vi è alcuna individualità in isolamento. Pensare di poter andare da Dio o stabilire con Lui un'amicizia, pensare di poter raggiungere il nirvana, il *mokṣa* o il paradiso tagliando tutti i legami con il resto della realtà è stata una tentazione costante per l'animo religioso, ma questo tipo di atteggiamento "che nega il mondo" porta alla degradazione della religione. Non c'è paradiso senza stile di vita buono in questo mondo; non c'è *mokṣa* senza *dharma*.¹⁴ Per Panikkar, la *secolarità sacra* rappresenta

13 R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, cit.

14 *Mokṣa* è sostantivo maschile sanscrito indicante liberazione, affrancamento, salvezza. Quello di *mokṣa* è uno dei principi cardine delle dottrine religiose e spirituali dell'[India](#), affine al *nirvāṇa* del [buddhismo](#). La liberazione, variamente interpretata e diversamente conseguibile a seconda del contesto, è intesa come salvezza dal ciclo delle rinascite (*samsāra*), ma anche quale conseguimento di una condizione spirituale superiore. *Dharma* in sanscrito sta per legge cosmica, dovere, oppure

la riconquista della struttura sacramentale della realtà, la consapevolezza che la vita umana profonda è culto e vera espressione del mistero dell'esistenza. L'uomo è ministro del mondo e del sacramento cosmico. Oggi, secondo Panikkar —che in queste parole evoca Pierre Teilhard de Chardin— siamo più vicini ad accettare la verità per cui l'uomo è colui che celebra il sacramento della vita, il profeta di questo universo e l'ambasciatore del regno dello spirito.

4. CONCLUSIONE

Tutti gli elementi menzionati, tra lo spirituale e il secolare, che compongono l'epoca contemporanea, sono così indicativi da indurmi a concludere nella forma meno indicata dalla metodologia: formulare, cioè, un'ulteriore ipotesi di ricerca, anziché una conclusione. L'ulteriore ipotesi di ricerca è quella delle spiritualità contemporanee quali forme della cosiddetta "epoca post-assiale". Ci si riferisce all'opera classica di Karl Jaspers (1949) a proposito del I millennio avanti Cristo, epoca nella quale comparvero visioni ed esperienze superiori del mondo, tanto da indurlo a definire quel periodo "epoca assiale". Tale ipotesi, che indirizza a considerare gli effetti della "svolta assiale", ha indotto alcuni studiosi a definire quella attuale quale "epoca post-assiale", nel senso di "effetto della svolta assiale". Il *post* ha in questa accezione un significato causale, anziché temporale (Bellah, Eisenstadt, Taylor). Questa è l'epoca nella quale anche le religioni e le spiritualità sono chiamate a cercare una salvezza che vada oltre l'esistenza prospera del benessere. È il comando divino a chiedere di imitarlo nel modificare l'ordine cattivo del mondo. La visione del male non conduce più all'accettazione dell'inevitabile condizione dell'esistenza, ma a una reazione attiva, sia nella forma di

anche religione nel senso della tradizione occidentale.

un'auto-trasformazione, sia di una lotta per contrastare il male. È la svolta assiale —che ha ricevuto un impulso decisivo con l'affermarsi del Cristianesimo e soprattutto con il consolidarsi della sua egemonia nell'ambito dell'Occidente— ad aver inaugurato il nesso tra l'ideale della vita buona e il postulato di un senso totalizzante dell'esistere, che può essere raggiunto solo tramite il trascendimento della condizione ordinaria dell'umano.

Bibliografia

TERESA D'ÁVILA, *Cammino di perfezione*, a cura di L. Borriello, Paoline, Roma, 2001 (post 1567).

TERESA D'ÁVILA, *Il castello interiore*, a cura di G. Della Croce, Paoline, Roma, 2005 (1577).

TERESA D'ÁVILA, *Il libro della mia vita*, Nemo Editrice, Milano, 2014 (post 1567).

LUIGI BERZANO, *Ana-teismo e secolarità sacra in Richard Kearney e Raimon Panikkar*, paper presentato al Convegno "Religioni in dialogo" (Assisi, 17-18 ottobre 2015).

HUGO GROTIUS, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo*, a cura di F. Arici, F. Todescan, Cedam, Padova, 2010 (ed. or. 1625).

MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. di A. Marini, Mondadori, Milano, 2011 (ed. or. 1927).

KARL JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich, 1949.

JOHN MAYNARD KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse, della moneta*, trad. A. Campolongo, a cura di T. Cozzi, Utet, Torino, 1971 (ed. or. 1936).

FRIEDRICH NIETZSCHE, *La gaia scienza*, trad. di F. Masini, a cura di G. Vattimo, Einaudi, Torino, 1979 (ed. or. 1882).

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*,

il Saggiatore, Milano, 1968 (ed. or. 1957).