

Esperienze religiose ed esperienza spirituale

di Secondo Bongiovanni S.I.*

«Le mere scienze di fatto creano uomini di fatto. Nella miseria della nostra vita -si sente dire- questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino: il problema del senso e del non-senso dell'esistenza umana»¹

Affermando il carattere comune e condiviso dell'esperienza religiosa², K. Rahner la interpreta nei termini della «profondità ultima e [della] dimensione radicale di ogni esperienza personale-spirituale». Tale è la ragione di fondo per la quale «non può venire spiegata che attraverso se stessa»³, in quanto «unica esperienza primigenia dell'uomo»⁴ e «premessa per ogni riflessione e per ogni conoscenza successiva e sistematizzante dell'essere umano»⁵. Considerando poi il rapporto tra l'esperienza di Dio e l'esperienza di se stessi (auto-esperienza) il teologo tedesco ne sostiene l'indissolubile unità, pur nella differenza. L'originaria esperienza di Dio non è soltanto «un evento che si svolge nel soggetto» dando luogo alla tommasiana *reditio completa subiecti in se ipsum*: essa viene assunta quale «condizione della possibilità e momento dell'auto-esperienza [...]». Rahner giunge fino ad affermare che «senza esperienza di Dio non è possibile alcuna esperienza di se stessi»⁶.

Di questa sintetica ripresa sottolineo due prese di posizione importanti del teologo tedesco a riguardo dell'esperienza religiosa.

La prima concerne il carattere primigenio e radicale, tale da renderla spiegabile soltanto attraverso se stessa.

La seconda rinvia al nesso tra l'esperienza di Dio e l'auto-esperienza: con una forte risonanza agostiniana, questo legame è considerato così essenziale che l'auto-esperienza risulta inesplicabile e impossibile senza il riferimento all'esperienza di Dio.

* SECONDO BONGIOVANNI S.I., docente di Teologia filosofica e di Introduzione alla teologia presso l'Istituto Filosofico *Aloisianum*, Prato della Valle, 56 - 35123 Padova, bongiovanni.s@gesuiti.it

¹ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Paci, Milano 1997, 35.

² «[...] un'esperienza fatta da ogni uomo», anche se «forse del tutto anonima», «Esperienza di Dio oggi», *Nuovi saggi*, IV, Paoline, Roma 1973, 207.

³ *Ib.*, 212; 214.

⁴ *Ib.*, 217.

⁵ «Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio», *Nuovi saggi*, V, Paoline, Roma 1975, 176.

⁶ *Ib.*, 179; 180.



Dal punto di vista teologico le due affermazioni rahneriane appaiono plausibili. Da un punto di vista filosofico, tuttavia, nell'assumerle dovrebbero evitarsi due unilateralismi a cui è possibile soccombere: (a) ritenendo che l'esperienza religiosa sia spiegabile solo attraverso se stessa; (b) considerando che senza esperienza di Dio non sia possibile alcuna esperienza di se stessi.

Nel primo caso (a) si tratta di sottrarsi ad una possibile angusta autoreferenzialità: l'esperienza religiosa potrebbe, infatti, risultare tanto più pertinente quanto più si rende capace di esporsi a interpretazioni (oltre la semplice 'spiegazione') provenienti da molteplici orizzonti umani, anche non esplicitamente religiosi o perfino apertamente critici nei suoi confronti. Ciò presuppone che ogni auto-comprensione non sia mai da intendere come un processo autarchico ma sempre condiviso, dialogico e aperto. Con ciò, intendo solo porre l'accento su quella che considero una dimensione intrinseca del fenomeno religioso in quanto tale oltre le sue delimitazioni confessionali. Tra gli altri problemi che insorgono, infatti, se si ritiene che ogni esperienza religiosa si auto-comprenda solo a partire da se stessa, cioè a partire dai suoi specifici caratteri interni, com'è possibile porla in una relazione dialogica con altre esperienze religiose, che rivendicano una posizione analoga? Senza volere attribuire una tale *impasse* al teologo tedesco, oggi è questo uno dei problemi che si pongono nel confronto rispettoso e paritario tra le religioni.

D'altro canto (b), *en philosophe* non sarei disposto ad accogliere senza problemi l'affermazione per la quale solo attraverso un'esperienza esplicita di Dio è possibile la conoscenza di se stessi. Anche su questo tema Rahner ha proposto riflessioni più ampie: qui in ogni caso sostengo la tesi per la quale una tale affermazione deve essere assunta nella sua piena reversibilità, pena la sua ideologizzazione. Solo attraverso un'esperienza autentica di Dio è possibile la conoscenza di sé: questa tesi è valida solo se al tempo stesso si ammette che l'esperienza di Dio non soltanto non è separabile dalla conoscenza di sé, ma non è possibile senza di essa. Per evitare confusioni si tratterà di scandire correttamente il rapporto tra i due momenti a partire da una definizione di esperienza spirituale che renda possibile il loro confronto oltre i confessionarismi e le categorizzazioni di un religioso irrigidito su se stesso.

L'articolazione che propongo si coagula intorno a quella che individuo come *esperienza spirituale* (*es*). Al fine di renderne conto nel modo più adeguato premetto la breve ripresa di uno studio di J.-L. Marion sui fenomeni di Rivelazione e alcune precisazioni di P. Ricoeur sulla fenomenologia delle religioni. Nell'insieme di questa breve riflessione non presumo di risolvere la complessità dei problemi in gioco, che esige comunque una pluralità di approcci e di prospettive per affrancarla da un punto di vista univoco. In questo contesto, mi impegno nell'individuazione di una prospettiva di carattere fenomenologico sull'esperienza spirituale: la proposta che ne consegue dovrà verificarsi anche nella interazione con gli orizzonti specifici del vissuto concreto delle diverse esperienze religiose confessionali.



1. I fenomeni saturati di J.-L. Marion

In uno studio degli anni '90 J.-L. Marion ha proposto una rilettura originale dei cosiddetti fenomeni di rivelazione identificando in essi la natura di quelli che definisce fenomeni 'saturati'⁷. Marion ritiene che soltanto la strada di una radicalizzazione fenomenologica possa condurre ad una nuova feconda comprensione dei fenomeni religiosi⁸. Evitando due rischi spesso percorsi dalla filosofia: da un lato, sottomettendo in modo incondizionato i fenomeni religiosi al principio metafisico di ragione, poiché una tale decisione disperderebbe la specificità del religioso. Dall'altro, sostenendo che il fenomeno religioso non può relegarsi nell'ambito dell'irrazionale, poiché una tale decisione lo priverebbe di qualsiasi confronto con la razionalità scientifica e metafisica.

Ciò che Marion chiama «la donazione assoluta di un fenomeno ridotto» esplicita l'abbrivio filosofico che è necessario assumere. L'ontologia del *cur existat?*, deve approdare al riconoscimento dell'*Es gibt, was sich gibt*: il punto di partenza non è più la domanda metafisica classica: perché esiste qualcosa?; ma il presupposto fenomenologico radicale in base al quale: esiste ciò che si dona. Su questo rovesciamento fenomenologico si fonda e si struttura l'analisi dei fenomeni saturati.

A partire dal confronto con il postulato kantiano concernente la possibilità delle cose, Marion mostra come il 'principio di tutti i principi' della fenomenologia attesti che ciò che appare, ciò che è, non ha bisogno di alcuna giustificazione esterna al suo manifestarsi – come, invece, viene preteso dalla necessità razionalistica del 'renderne ragione' (*logon didonai*). Non c'è altra preconditione all'apparire delle cose che il loro semplice donarsi (*es gibt*). In regime fenomenologico, l'intuizione donatrice si attesta da se stessa: e il fenomeno assicura sia la sua apparizione che la ragione di questa apparizione. Nel suo percorso Marion radicalizza la stessa posizione husserliana che, ai suoi occhi, sottometterebbe ancora l'originalità assoluta del fenomeno ad un orizzonte dominato dall'io. Egli avanza l'ipotesi di una donazione intuitiva assolutamente incondizionata, priva dei limiti di un orizzonte, e assolutamente irriducibile a un 'io' costituente. Ma un tale fenomeno è possibile?

Oltre ai fenomeni poveri o addirittura sprovvisti di intuizione (come i linguaggi formali o le idealità matematiche), e oltre ai fenomeni di diritto comune nei quali la significazione riceve un riempimento intuitivo adeguato, vengono individuati i cosiddetti fenomeni saturati. Mentre nei primi due casi è possibile operare una loro previsione e riproduzione, nel caso dei fenomeni saturati l'eccesso di intuizione li sottrae ad ogni costituzione oggettiva. Tra i fenomeni saturati vengono individuati i fenomeni storici puri, non ripetibili e imprevedibili, in cui l'io si riconosce come semplice testimone; e i fenomeni di rivelazione, che rinviano ad un'apparizione di sé a partire da sé, nel senso che non si sottomettono ad alcuna precedente determinazione egologica. Marion fornisce tre esempi: il quadro, il volto amato e la teofania, in cui «l'eccesso (*surcroît*) di intuizione sfocia nel paradosso per il quale uno sguardo invisibile visibilmente mi guarda e mi ama» (*PS*, 126).

⁷ "Le phénomène saturé", in M. HENRY - P. RICOEUR - J.-L. MARION - J.-L. CHRÉTIEN, *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992, 79-128. D'ora in poi citato come *PS*.

⁸ Per ulteriori dettagli rinvio al testo *Identité et donation*. L'événement du 'je', L'Harmattan, Paris 1999, 77ss.



Per comprendere la specificità del fenomeno saturato è necessario ricondursi al dato comune proprio di ogni fenomeno: la correlazione fondamentale tra l'apparire soggettivo e l'apparente (ciò-che-appare) oggettivo (*Erscheinen und Erscheinenden*). Siamo qui collocati nel regime ideale dell'adeguazione che può articolarsi tra l'intenzione e l'intuizione, il significato e il suo riempimento, la noesi e il noema, ecc. Già in Husserl è chiaro che il caso limite (ideale) della perfetta adeguazione non si realizza quasi mai: l'intuizione resta sempre in difetto rispetto all'intenzione. Rimane un eccedente rispetto alla significazione (*ein Überschuss in der Bedeutung*) che non trova nulla in grado di confermarlo nel fenomeno stesso perché il campo della significazione è molto più vasto di quello dell'intuizione. Ogni fenomeno si caratterizza necessariamente per la sua finitudine: come potrebbe entrare in un orizzonte e lasciarsi ridurre ad un io che lo colga e lo costituisca? (*PS*, 102)

La specifica *percée* di Marion trova qui l'aggancio partendo da due domande provocatorie rispetto al dettato husserliano. È pensabile un'intuizione non-finita che dia luogo ad un fenomeno incondizionato? Non si può immaginare un fenomeno nel quale l'intuizione donerebbe più di quanto l'intenzione (egologica) può intendere o prevedere? Kant aveva intravisto qualcosa del genere nell'intuizione estetica, ma un tale fenomeno costituirebbe la possibilità stessa di costituire il donato in un oggetto inteso in senso kantiano. Una tale possibilità la fenomenologia radicale la riconosce nel fenomeno saturato (*fs*) che, con i suoi caratteri di *invisible*, *insupportable*, *absolu* e *irregardable* permettono a Marion di erigerlo a compimento concettuale coerente della stessa definizione di fenomeno in quanto tale.

Riassumo il senso delle caratteristiche del *fs* secondo l'autore francese. Anzitutto, esso manifesta una intuizione debordante che satura qualunque intenzione e sintesi successiva. Inoltre, non ha una misura riconducibile al noto e al conosciuto: è imprevedibile, come accade nello stupore improvviso per l'inatteso. Si compone di un visibile che il nostro sguardo non può sostenere e supera tutte le anticipazioni della percezione. Si sottrae ad ogni analogia dell'esperienza e si libera *non* da ogni orizzonte, ma della anteriorità delimitante propria di ogni orizzonte (*PS*, 113). Infine, non si sottomette all'io costituente. Emerge qui il suo paradosso: perché nel *fs* lo stesso io perde ogni anteriorità e si scopre 'costituito' in esso.

Nel delineare questa prospettiva lo scopo di Marion era volto in particolare a prospettare la possibilità di una nuova comprensione filosofica dei fenomeni di Rivelazione. Nel suo impianto generale l'intento è condivisibile. Tuttavia, proprio a partire dall'ultima affermazione riportata sul costituirsi dell'io mi distanzierò dal pensatore francese riconciliandomi, almeno idealmente, con la ricerca originaria di Husserl. Non mi concentrerò su fenomeni di Rivelazione (o estetici o altro ancora), né sui fenomeni saturati in quanto tali. Per come lo intendo, si dà un solo 'fenomeno saturato', e quelli individuati da Marion non sono che specificazioni *derivate* di esso: per così dire, eco successive all'impatto originario dell'evento per cui l'io perviene a se stesso, riconoscendosi come tale. È ciò che occorrerà svolgere e approfondire in altri studi come esperienza spirituale originaria, non esclusiva di avvenimenti particolari come i fenomeni saturati di Marion. La ripresa della sua posizione ha comunque consentito un primo inquadramento del problema.



2. Una Fenomenologia delle Religioni

Dal canto suo, P. Ricoeur ha posto critiche pertinenti nei confronti di un approccio fenomenologico di carattere generale sull'esperienza religiosa. Ne riporto due in particolare.

La *prima* rinvia alla necessaria trasformazione di un concetto di intenzionalità intesa in modo univoco quale produzione autonoma di rappresentazioni: i sentimenti e gli atteggiamenti implicati nell'esperienza religiosa trasgrediscono la costruzione rappresentativa dando luogo ad un soggetto che sperimenta l'impotenza sulla realtà da cui è pervaso⁹. Nell'esperienza religiosa non è in primo luogo il soggetto a costituire la scena della rappresentazione o dell'esperienza: ma è lui ad essere – al tempo stesso – per così dire 'costituito' nella sua possibilità di patire il divino. Ritroviamo qui un aspetto rilevato anche da Marion.

Andando un poco oltre le posizioni di Ricoeur e di Marion a questo livello si attua una sorta di spiazzamento della prospettiva inassimilabile ad un semplice rovesciamento. Non risulta adeguato sostenere – per esempio – che il soggetto (classico, tradizionale – almeno dalla filosofia moderna in poi), invece che costituente della prospettiva della rappresentazione del mondo, si ritrovi costituito in una prospettiva rovesciata¹⁰. La struttura di esperienza che si compone nell'evento spirituale risulta più complessa rispetto ad una semplice ridefinizione dei ruoli secondo il modello soggetto/oggetto. Entrambi i pensatori citati non mancano di rilevare che l'esperienza religiosa dà luogo ad una sorta di stato nascente del soggetto a se stesso, colto nell'atto del suo sperimentarsi in quanto tale. Qui si colloca il momento decisivo nella comprensione dell'*es*: infatti, è nel provenire originario di me a me stesso che si costituisce il senso radicale. In questo processo la categoria più adeguata non è la costituzione o la riduzione o la destituzione (del soggetto, in termini levinasiani): ma quella di appartenenza in quanto permette di salvaguardare e di evidenziare l'originalità del fenomeno che intendo analizzare.

La *seconda* critica di Ricoeur destituisce di legittimità la pretesa di offrire un'interpretazione generale o totalizzante dell'esperienza religiosa. Si riscontrano, infatti, notevoli differenze tra le esperienze religiose che si compongono non solo all'interno delle religioni rivelate (giudaismo, cristianesimo, islam, induismo, i Veda), ma ancor più a riguardo delle più ampie esperienze di carattere mistico ed estatico, rintracciabili anche in tradizioni religiose che non testimoniano di una Rivelazione esplicita del divino, o in cui addirittura il divino non è neppure oggetto di una credenza o di una esplicita affermazione¹¹. Per questi motivi risulta scorretta l'idea di una *reductio ad unum* della molteplicità delle esperienze religiose dell'umanità, con il rischio sempre possibile di ricondurre al proprio (all'*idem* della propria esperienza) la diversità e le differenze esistenti. Del resto, appare fuorviante la pretesa di conoscere dall'esterno le istanze più interiori e

⁹ Si pensi allo schleiermacheriano sentimento di dipendenza assoluta, alla fiducia radicale, al sentimento dell'essere preceduti nell'ordine del dono, dell'esistenza e dell'amore (Rosenzweig), ecc.

¹⁰ Per dirla con Marion, il soggetto non sarebbe più un guardante ma si scoprirebbe guardato – ciò che si evidenzerebbe in particolare nell'epistemologia dell'icona.

¹¹ È molto discutibile per esempio lo statuto di 'religione' attribuito al buddismo.



profonde di esperienze religiose non praticate dall'eventuale studioso -chiunque esso sia: filosofo, teologo, sociologo o antropologo. Per questo (ed altri motivi ancora) Ricoeur invita a rinunciare ad un approccio che pretenda di circoscrivere il fenomeno religioso nella sua universalità di modi e di tempi molto diversi, in favore della 'via lunga' di una ermeneutica fenomenologica che si dedichi all'interpretazione dei segni (testuali, scritturistici, rituali, simbolici, ecc.) di una singola religione¹². «La religione è come il linguaggio, il quale non si è realizzato che nelle lingue; la religione non esiste e non si è realizzata che nelle religioni»¹³.

La 'via lunga' ricoeuriana può apparire frustrante, ma non risultano molte altre alternative all'indagine fenomenologica ed ermeneutica delle diverse forme e modalità in cui il religioso si esplica nell'esperienza umana. Qualunque posizione si possa assumere al riguardo si tratta in ogni caso di evitare riduzioni alla propria esperienza religiosa, culturale o sociale e personale (sul modello imperiale dell'eurocentrismo, ma non soltanto), assumendo anzitutto – anche nello studio scientifico – come fiducialmente positiva l'auto-comprensione che ogni religione offre di se stessa nell'esperienza umana. A questo punto ci ritroviamo affacciati ad un campo vastissimo di indagini e problematiche che interessano una pluralità di discipline e che devo lasciare necessariamente sullo sfondo.

3. Esperienza spirituale ed esperienze religiose

Le riflessioni riprese da Marion e da Ricoeur mi inducono ad assumere la problematica religiosa a partire da una distinzione previa che aiuta a cogliere il senso 'religioso' dell'esistenza a partire da un approccio più fondamentale rispetto alle singole religioni istituite e al loro pur necessario studio. La chiarificazione di tale distinzione dovrà costituire l'oggetto specifico di un percorso più ampio, a partire comunque dell'assunzione della *differenza* tra esperienza spirituale (*es*) intesa nel suo senso sorgivo o insorgente ed esperienza/e religiosa/e confessionale/i esplicite. In questa prospettiva la nozione di differenza non dice né diversità né separazione: la distinzione proposta va assunta quale luogo fecondo di relazioni e di legami di senso e di reciproco rinvio. La tesi che propongo, per nulla inedita almeno nel suo carattere formale¹⁴, è che, dove questo si realizzi concreta-

¹² Si può ricordare la differenza che Ricoeur delinea tra i cosiddetti fenomeni di manifestazione (un sacro senza parole) e i fenomeni religiosi che rinviano invece ad un'ermeneutica della proclamazione. Nelle religioni di manifestazione si sperimenta un'efficacia immediata del mostrarsi del sacro nella natura e nel cosmo che non necessita delle mediazioni del *logos* come invece nelle religioni di rivelazione o proclamazione. In queste ultime è la parola a prevalere sul manifestarsi del numinoso e sulle sue immagini: e il senso della storia prevale sul delinearci di una teologia cosmica. Malgrado le differenze, però, Ricoeur evita la strada delle contrapposizioni.

¹³ "Phénoménologie de la Religion", *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, gennaio-marzo 1993, 59-75.

¹⁴ L'esperienza dei grandi mistici di ogni tempo e di ogni luogo manifesta forse il superamento dell'appartenenza alla lettera delle singole religioni (come non ricordare *2Cor 3:6* ?): appartenenza che non costituisce più l'ostacolo ma il mezzo necessario (nel senso del medium, del ponte) al raggiungimento e alla condivisione della dimensione sorgiva ('spirituale') in cui e di cui l'essere dell'uomo vive.



mente nell'esperienza della religione vissuta dalle persone e dalle comunità si accede alla dimensione profonda ed essenziale dell'umanità stessa: quella propriamente 'spirituale'¹⁵.

Si impone dunque una prima caratterizzazione euristica dell'*es*, consapevole del fatto che alcune delle affermazioni potranno apparire ellittiche: dovranno, infatti, essere argomentate ulteriormente attraverso specifiche analisi. Il carattere proprio e singolare dell'*es* rinvia alla struttura e alla modalità, all'apertura primordiale a partire da cui si compone l'umanità dell'uomo nei suoi vari momenti di auto-esperienza o di esperienze religiose ed umane specifiche. L'esperienza viene intesa in senso 'spirituale' perché stabilisce dinamicamente il legame fondamentale dell'esistenza con il suo provenire (ciò che Weischedel nomina, *das Woher*): in questo legame e attraverso di esso l'esistenza, non più appiattita sull'immediata contingenza dei fatti, ha la possibilità di articolarsi come progetto (destinazione) in termini di scelte e di libertà da porre da condividere. Tale esperienza primordiale può dirsi 'spirituale' in quanto è proprio dello spirito o dello spirituale nell'uomo liberare la vita dall'immediata autarchia bio-istintuale: stabilendo in tal modo legami e relazioni consapevoli di senso articolati in un tempo vissuto¹⁶. L'*es* può anche intendersi come esperienza re-ligiosa nel senso letterale del tenere-insieme (*re-ligare*) l'esistenza umana, tesa tra un provenire e un progettare, un passato e un avvenire (*archè* e *telos*): dinamismo tensionale (e intenzionale) da cui soltanto si origina la produzione di un senso umano¹⁷.

L'*es* non rivendica una superiorità rispetto all'esperienza comune che ogni uomo fa di se stesso, nell'ambito quotidiano, sociale o religioso¹⁸, essendone del tutto inseparabile. L'*es* non è un fondamento architettonico su cui si reggerebbe l'intera esperienza che l'uomo fa di sé e del mondo. Non sottomessa agli orizzonti causali e deterministici naturali – pur non essendone estranea –, l'*es* evidenzia una dimensione gratuita del non calcolabile e del non previsto (il 'senza perché'). Potrebbe configurarsi come ciò-*grazie-a-cui* si dà un'esperienza, qualunque esperienza *umana*; ciò-*senza-cui* nulla può dirsi 'umano'.

¹⁵ L'attribuzione della connotazione 'originaria' a questa esperienza non rinvia ad un passato o ad una misteriosa origine: ma a ciò che costituisce l'esperienza umana in quanto tale (presente in ogni uomo, credente o non). L'esperienza spirituale originaria si realizza tutte le volte in cui un uomo compie un'esperienza autentica di se stesso.

¹⁶ In questo contesto, i termini 'spirito' e 'spirituale' non rinviano a entità esteriori sostanzializzate, ma al dinamismo proprio di un'esistenza umana condivisa.

¹⁷ Assumo la nozione di senso nella prospettiva fenomenologica aperta da E. Husserl, che rinvia anzitutto alla presa di posizione contro le scienze di fatto sintetizzata ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (a cura di E. Paci, Milano 1997, 35), citata in exergo di questa prima parte del lavoro. Il senso è strettamente connesso all'intenzionalità, da intendere quale «proprietà dei vissuti di essere 'coscienza di qualche cosa'» (E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura*. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura, tr.it. di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, 209). L'intenzionalità, cioè, concerne i vissuti propri di un essere che esperisce: ogni vissuto intenzionale «include per essenza in sé qualcosa come un 'senso'» (*ib.*, 224s).

¹⁸ Rinviando ad una *analogia* importante nella storia della filosofia contemporanea, approssimerei l'*es* e l'auto-esperienza comune di sé al rapporto che E. Husserl ha posto tra l'intuizione categoriale (eidetica) e l'intuizione empirica, superando in tal modo l'interdetto kantiano. Per il fondatore della moderna fenomenologia, l'intuizione categoriale non è altrove rispetto al vissuto concreto: ma è ciò che lo rende dotato di un senso. Quella indicata resta comunque un'analogia, non una identificazione.



Evento irriducibile ad oggetto rappresentabile o a un semplice fatto nel mondo, l'*es* si caratterizza per una costitutiva e intrascendibile appartenenza al qui ed ora di ogni esperienza umana (e quindi anche all'*er*).

In che senso, dunque, si può intendere la differenza tra l'*es* e l'*er*? Mentre lo spirituale è coestensivo dell'umano, il religioso costituisce una determinazione ulteriore, quasi sempre presente ma di per sé non necessaria allo spirituale, che si caratterizza per una elaborazione culturalmente diversificata di racconti, riti, simboliche e miti. Lo spirituale è uno, nel senso di unificante l'esperienza e quale modalità di essere e di dispiegarsi dell'umano: il religioso si rappresenta attraverso una molteplicità di figure diverse e a volte anche contrastanti. In particolare, l'esperienza religiosa esplicita fa riferimento ai vissuti delle specifiche confessioni socialmente condivise, anche solo da un piccolo gruppo umano. Generalmente il religioso si realizza e si esplicita nelle singole religioni storicamente esperite. Ogni esperienza religiosa confessionale 'fa senso' a partire da se stessa e dalla comunicazione/condivisione che essa stessa genera all'interno di un gruppo e di una storia.

L'*er* può considerarsi autentica nella misura in cui, nella sua singolare identità, anziché bloccare o fissare su specifici contenuti religiosi, permette di accedere al profondo dinamismo grazie al quale la religione evita la deriva ideologica e i meccanismi appropriativi e rivendicativi di una singola cultura, ma si rende capace di esprimere e di manifestare modalità universali dell'umano.

Quando ciò accade lo spirituale nell'uomo non è un'altra esperienza rispetto alla specifica esperienza religiosa confessionale autenticamente vissuta. Se, tuttavia, una qualunque esperienza religiosa rinchiude in se stessa l'individuo o il gruppo che la professano, impedendo il rinvio costitutivo all'umano che la consente, essa blocca in un esercizio ideologico o politico ambiguo e pericoloso. L'esperienza religiosa trova senso e verità non nella proclamazione di se stessa ma nell'incontro umano e umanizzante a cui rinvia e che promuove e libera attraverso i contenuti di cui si rende testimone. Solo un tale rinvio, che coincide con il rifiuto di ogni pretesa autoreferenziale nel riconoscimento grato della propria insufficienza, evita le derive idolatriche o feticistiche di qualunque religione¹⁹.

¹⁹ In ogni religione è forse possibile evidenziare quanto qui intendo. Nella tradizione evangelica, l'attitudine a cui alludo è plasticamente indicata nello scomparire del Signore Gesù Risorto davanti ai discepoli di Emmaus, a cui è dato di riconoscerlo nell'istante stesso del 'suo scomparire dalla loro vista' (Lc 24:31). In tal modo il Risorto non lega anzitutto a sé o ad un'immagine bloccata di se stesso ('Non mi trattenere', dirà a Maria al sepolcro), ma al movimento esistenziale attraverso il quale nel modo in cui viviamo nel suo Nome soltanto lo possiamo riconoscere. Il senso della memoria/memorale evangelica istituita nell'Eucaristia è forse questo: non il ricordo appiattito di un passato che saremmo costretti a ripetere, ma l'assunzione personale e creativa di un presente vissuto nel suo Nome. Si potrebbe qui mostrare il senso della trasformazione evangelica del mito (antico) da ripetere senza cambiamenti, nella memoria feconda[n]te di una storia in cui incarnarsi – il cui principio è l'*agape* in cui il memoriale istituisce. D'altra parte, quanto sia deleterio e profondamente anti-spirituale il 'farsi delle immagini di Dio' è mostrato in tutto il corso della narrazione evangelica: la vicenda del Gesù terreno non inizia e non si chiude proprio nell'implicita denuncia degli uomini religiosi del tempo incapaci di riconoscere Dio nel suo presentarsi? Fino alla fine, essi pretendono di sottomettere il Signore ad una loro rappresentazione, a una loro certezza: ed è proprio tale atteggiamento a distoglierli dalla possibilità di incontrare il Vivente. Questa rimane -ieri ed oggi- la sfida continua di ogni religione, necessariamente condannata a superare se stessa per diventare autentica. Lo scopo del religioso non è mai l'imposizione di se stesso: ma



Possiamo dunque ritenere autentica un'esperienza religiosa quando non esige l'identificazione appiattente con singoli contenuti proposizionali: ma quando attraverso di essi libera lo spazio di un'esperienza umana autentica perché condivisa e capace di comunicare non ad uno specifico gruppo umano, ma all'umano in ogni uomo²⁰.

Pur evitando ogni riduzione ad un *unicum* astratto e ideale (Ricoeur *docet*) le molteplici esperienze religiose si producono all'interno di un dinamismo costitutivo dell'umano stesso (una sorta di istanza), strutturante da sempre l'individuo nell'esperienza condivisa della sua umanità. Tale dinamismo di umanizzazione rinvia al modo sorgivo (sempre insorgente) attraverso il quale l'essere umano perviene a sé, si riconosce come tale: assumendosi in quanto affidato, dato, consegnato a se stesso prima di qualunque specifica determinazione della sua volontà o libertà²¹.

Quanto detto costituisce una caratterizzazione generale del fenomeno dell'esperienza spirituale: definibile come *originaria e costitutiva* perché costituisce l'emergere dell'umano nella sua stessa origine. *L'incipit* dell'umano (o l'umanità) cui qui si fa riferimento affiora nell'evento attraverso il quale l'uomo perviene ad una certa coscienza di sé, assumendosi come dato a se stesso prima di qualunque esercizio di volontà o di libertà. In tale evento si coagula e precipita l'umano, nel con-senso affidato (nell'affidamento con-sentito) ad un'impotenza originaria che diviene accoglienza di se stessi e degli altri, nella collaborazione reciproca, condivisione e costruzione di un mondo²². La qualifica di originario/a attribuita a questo evento non rinvia ad un passato né ad un inizio mitico o mitizzato, ma al presente (qui ed ora) in cui l'individuo coglie se stesso a partire da un non-potere radicale su di sé da cui proviene: affidato a se stesso attraverso una necessaria e paradossale assenza a se stesso. Si può pensare che a questo livello si

l'annuncio e la liberazione dell'Altro presente in ogni uomo, in ogni tempo, in ogni storia, in ogni modo di espressione dell'umanità.

²⁰ M. De Certeau concludeva una memorabile riflessione riconoscendo la specificità del pensiero cristiano nel 'lavoro di ospitalità che si compie nel «combat pour faire place à d'autres» ("Penser la christianisme", in *La faiblesse de croire*, curato da L. Giard, Seuil, Paris 1987, 262).

²¹ Ciò che rinvia alla nota espressione dell'«essere dato a me stesso» di M. Merleau-Ponty (*Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, Paris 1945, 413).

²² La presa di coscienza dell'impotenza originaria che ci costituisce nella filosofia recente ha assunto talvolta i toni del rifiuto e della rivolta contro tutto l'esistente (si pensi al Sartre di *L'essere e il nulla*, e ad alcune pieghe decadenti dell'esistenzialismo). Nel vitalismo libertario che esprime una tale posizione rischia di rendere impossibile l'elaborazione di un senso umanizzante, coerente e condiviso dell'esistenza. Se l'essere affidati a se stessi diviene segno *totalizzante* di condanna (ad esistere) e di risentimento, l'umanità tende a coincidere con il rifiuto e la negazione di se stessa. Questa considerazione non è marginale, ma evidenzia un presupposto irrinunciabile del nostro essere-nel-mondo che occorrerà riprendere. È molto difficile, se non impossibile, vivere e pensare l'umano a partire da una tonalità emotiva di fondo (*Grundstimmung*) di sfiducia o di sospetto nei riguardi dell'esistente. Ciò non significa negare il male talvolta radicale presente nella condizione umana, e neppure etichettare negli schemi banalizzanti e sprezzanti del nichilismo ciò che l'uomo contemporaneo vive e sperimenta di autentico nel negativo. Un atteggiamento fiduciale esistenziale di fondo non implica ingenuità, ma è attraversato e sostenuto dalla consapevolezza che qualunque male o sofferenza non costituisce la condizione abituale e naturale dell'esperienza umana. Ciò apre lo spazio umanizzante della lotta e dell'impegno contro il male presente nel mondo. In ogni caso, senza l'assunzione emotiva fondamentale (la fiducia) lo stesso rifiuto/rivolta risulterebbe irrazionale e arbitrario: un inconsapevole pre-testo.



compia una singolare torsione nel vissuto temporale abituale, una sorta di precipitazione del presente irriducibile a qualunque presentificazione ma mobilizzante l'intera esistenza e auto-comprensione umana. Tutto ciò non si situa altrove o in un altro tempo rispetto a quello cronologico o diacronico, ma costituisce il tempo stesso di ogni esperienza umana e può avvicinarsi alla densità kairológica del tempo vissuto.

È opportuno precisare ancora che il dinamismo (dell'*es*) di cui sopra non appartiene ad un'elaborazione teorica, astratta o ideale. In questo senso è stato caratterizzato in modo più adeguato come istanza. Non è possibile predeterminarlo o prestabilirlo logicamente: ma è la conseguenza non necessaria di un immemorabile processo evolutivo corporeo, emotivo, sociale: che si costituisce quale emergenza²³ impiantata nel corporeo (*embodied, embedded e grounded*) e nella vita sociale con i membri del gruppo di appartenenza. Ogni esperienza di sé accade già da sempre grazie e attraverso gli altri: ogni accesso ad un 'io' implica una rete sconfinata di relazioni (sociali, linguistiche, corporee, culturali, ecc.) con altri²⁴. In colui che dice 'io' risuona già da sempre la voce degli altri. La coscienza di 'sé', prima di essere un'eventuale specifica identità o una essenza, è una modalità condivisa²⁵ di emersione e di attuazione dell'umano, su cui si innesca l'innumerabile molteplicità di contenuti, di determinazioni, di specificazioni culturali, contestuali, individuali e sociali elaborate nella storia. All'interno di questa pluralità di espressioni si situano anche le diverse esperienze religiose specifiche di ogni tempo e cultura, da collocare e da contestualizzare, dunque, nell'ambito più ampio e più profondo dell'emergere e del costituirsi dell'esperienza umana in quanto tale.

²³ A questa nozione, spesso utilizzata in senso riduttivo ed epifenomenico, attribuisco una connotazione ontologica che differenzia l'animale umano dall'ordine naturale pur senza separarlo: per differenziarla dalle tesi emergentiste (naturalistiche) parlerei di una ipotesi 'emergenziale'. Il senso può approfondirsi attraverso un riferimento all'iniziativa autonoma da parte dell'uomo: la sua capacità di dare 'inizio' a una novità nella storia (H. Arendt).

²⁴ V. S. Ramachandran (*Che cosa sappiamo della mente*. Gli ultimi progressi delle neuroscienze raccontati dal massimo esperto mondiale, Mondadori, Milano 2010, 97) individua cinque caratteristiche del 'sé'. L'impressione di continuità (senso del passato, presente e futuro); l'idea di unità e di coerenza, nonostante la varietà di esperienze e pensieri; la corporeità o l'ancoraggio corporeo; la facoltà di azione volontaria, nel sentirsi padroni delle proprie azioni; la capacità di riflessione, nella consapevolezza di se stesso.

²⁵ Il termine 'condiviso' sottolinea che non si tratta della elaborazione autarchica di un singolo individuo, ma del frutto dello scambio e della condivisione sociale nei vari aspetti di appartenenza, condivisione, protezione e aiuto dati e ricevuti dal gruppo.

