MONASTERO
SAN GIUSEPPE
Monache Benedettine

Religioni in dialogo

Assisi 17-18 ottobre 2015

Ana-teismo e secolarità sacra in Richard Kearney e Raimon Panikkar

Luigi Berzano

Pare un paradosso introdurre i temi dell'ana-teismo e della secolarità sacra, qui, in Assisi il più spirituale dei luoghi e dove ci si aspetta ogni volta di incontrare ancora, chissà, San Francesco. Ma è ad Assisi che nel 1989 Panikkar introdusse il concetto di *secolarità sacra*[1]. E, dopo parecchi anni, il tema è sempre più significativo.

Si è creduto un tempo che tra credenti e non credenti non ci fosse via di mezzo. Oggi la ricerca sugli ateismi indica che è tutto più complesso. 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. Fu proprio l'idea – nata all'inizio della modernità – di un Dio cristiano-platonico, diverso da quello del Magistero, a mettere in moto l'attuale rivoluzione religiosa nata all'inizio della modernità con il pensiero di Giordano Bruno, Johannes Kepler, Isaac Newton e altri. Chi ha l'autorità di porre agli altri un'alternativa assoluta tra l'adesione incondizionata a una religione o il suo rifiuto?

Tra credenti e non credenti oggi troviamo nuove disgiunzioni e congiunzioni. Troviamo stili di vita spirituali, religiosità, ateismi ridefiniti che non si riconoscono in nessuna forma precedente o che si riferiscono a più tradizioni e visioni diverse. Per molti l'ateismo non è l'opposto della religione o delle Chiese, ma del fondamentalismo e dell'intolleranza. Esistono varie forme di ateismo e tra questi anche l'ateismo in ricerca: nessuna accettazione di dogmi rigidamente definiti o di discipline imposte da un'autorità religiosa. Troviamo anche le due forme di cui tratta questo intervento sulla *secolarità sacra* di Raimon Panikkar e l'*ana-teismo* di Richard Kearney. Questo è il punto da cui parte questo intervento e la sua "situazione ermeneutica": l'ipotesi, cioè, della possibilità di *Dio dopo Dio*, di *Dio senza Dio.*

[1] Ad Assisi, nel 1989, con la partecipazione di Raimon Panikker si tenne uno degli incontri tra autori e lettori organizzati da Cittadella Editrice dal titolo *Oltre l'ecologia: Uomo-Dio-Cosmo verso un nuovo equilibrio*. Panikkar introdusse in tale incontro il concetto di *secolarità sacra* (Panikkar, 2014).

Ana-teismo

Scrive Kearney: «Se 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 nostra 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 2012, XXV).

E' quanto viene indicato come *ana-teismo* (*Ana-theòs*: *verso Dio*), il ritorno a Dio, dopo averlo abbandonato come un Dio straniero o imposto o mai cercato. E' l'atteggiamento religioso consistente nel ritorno alla fede in Dio a partire dalla ricerca personale e dall'abbandono degli assoluti imposti sia teistici che ateistici. Richard Kearney con la categoria di ana-teismo intende lanciare 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, 2012, 5). L'ana-teismo è lo spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo e il ritorno a Dio esige una trasformazione profonda delle categorie culturali e un rinnovamento radicale del modo di vivere la relazione con Dio.

L'ana-teismo si pone dunque tra le forme recenti dell'ateismo, non quale rinuncia a Dio ma quale atteggiamento consistente nel ritorno alla credenza in Dio a partire da una condizione di incertezza, di vuoto, di ricerca. Composto da *teismo* con l'aggiunta del prefisso *ana* (sopra, verso) l'ana-teismo è il percorso e ritorno al Dio simbolo dell'Essere richiede attraverso la dissoluzione del falso divino e delle sue forme. 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. Anche la vitalità del cristianesimo scompare senza l'accettazione di questa morte del dio dogmatico.

E' stato il filosofo Richard Kearney a identificare nell'ana-teismo l'atteggiamento religioso di ritorno alla fede di Dio, di ritrovata credenza religiosa che consenta di oltrepassare la dimensione di vuoto e di smarrimento che contraddistingue l'epoca contemporanea. Questo ritorno esige la capacità di prendere sul serio il senso cristiano della *kenosis* e di rimettere al centro di ogni prospettiva religiosa il valore dell'apertura all'altro. Al centro dell'opera di Kearney sta la tesi che ritornare a Dio dopo Dio significa che Dio deve morire, affinché Dio possa rinascere, ana-teisticamente.

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). Occorre dunque un «momento di spoliazione sconcertante, necessario per potersi accordare al suono dell'Altro (. . .). La via più breve dall'io all'io passa attraverso l'altro» (Kearney 9, 235).

L'ana-teismo di Kearney si presenta come scommessa: «solo ammettendo di non conoscere effettivamente nulla di Dio, possiamo iniziare a ripristinare la presenza del sacro nella carnalità dell'esistenza terrena» (p. 5). Il lato più suggestivo del libro sta indubbiamente in un nuovo nesso che viene posto tra umanesimo e trascendenza: «cogliere nello straniero un qualcosa di "più" che umano è un modo per riconoscere una dimensione di trascendenza nell'altro che, almeno in parte, supera la presenza fisica finita della persona che sta dinanzi a me» (Kearney, 241).

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 della stessa tradizione religiosa.

Kearney esprime una critica forte alla proposta di Habermas, che pone una condizione di "traducibilità pubblica" alla fede del credente, a suo avviso inaccettabile, ma a volte si ha l'impressione che, in altro modo, certamente più ricco e apprezzabile, anch'egli chieda una rinuncia troppo onerosa al credente, soprattutto al cristiano. Soprattutto quando afferma che "l'*ana-teismo* ha più spesso funzione di aggettivo (o avverbio) che di sostantivo», in quanto «indica quello spazio di mezzo in cui il teismo dialoga liberamente con l'ateismo» (p. 244).
Il ritorno di Dio certamente esige una trasformazione profonda delle categorie culturali e un rinnovamento radicale del costume, soprattutto del modo di vivere la relazione con l'altro, ma non può certo accontentarsi di ridursi a un aggettivo, rinunciando ad ancorarsi a qualche "sostantivo" stabile e promettente, in grado di far stare in piedi il discorso e la vita, e alla fine capace di mantenere le promesse.

Secolarità sacra

La possibilità di una relazione creativa tra sacro e ateismo 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 l'ateismo diventi fanatico e cieco. L'ateismo della 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* come processo nel quale alcuni settori della società si rendono autonomi dalle istituzioni religiose; *secolarismo* quale 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* quale equilibrio tra essere e non essere, eternità e tempo, mondo e Dio. Uno Stato secolare non è né una teocrazia né uno Stato ateo; è piuttosto il governo di tutte le diversità economiche, culturali e anche religiose.

Con riferimento alle attuali società secolari, il principale interesse del pensiero di Panikkar è stato il tentativo di costruzione di una *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 una «voce di mezzo» tra e al di là dell'eteronomia e dell'autonomia, e, inoltre, sia pure una sfida critica nei confronti dei tradizionalisti religiosi o fondamentalisti (affascinati dall'eteronomia), e 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*. E' questa la prospettiva

della *secolarità sacra*, propria del nostro tempo come luogo privilegiato di un evento o di una rivelazione sacra (Panikkar, 2004).

E' possibile introdurre in questo contesto la forma di *secolarità sacra* indicata con la nozione di *ateismo metodologico* e introdotta nelle scienze 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 (Berger 1967, 107). In base a tale nozione, divenuta 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[2].

L'assunto dell'ateismo metodologico –proprio dei ricercatori nelle ricerche sui fenomeni religiosi– 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 (Gell 2008, 71-94). Ma, 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» (Rodney Stark, Roger Finke 2000, 21).

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 e della vita quotidiana; il secondo il polo della infinità, dell'alterità, della trascendenza. Entrambi possono essere ospitati dall'uomo. E' 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 citato 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 di rimanere nella consapevolezza di intonare note diverse della stessa sinfonia e di camminare lungo percorsi differenti, ma verso la stessa meta (Berzano 2014, 47). Tale tensione secolare può offrire significativi apporti all'epoca contemporanea, nonostante che non tutte le forme di

[2] Berger notava però che pur all'interno di una tale prospettiva così restrittiva, il ricercatore non può misconoscere che le esperienze religiose e le loro proiezioni individuali e collettive rappresentano il bisogno più radicale di dare un senso alla realtà umana, anche nel caso delle forme di alienazione religiosa e di esotismo più irrazionale.

secolarizzazione siano capaci di condurre all'*arrivo* del divino o del sacro, ma, a volte, assumano forme intolleranti in cui il *saeculum* anziché situazione di attesa diventa gabbia ideologica e tecnocratica. Ugualmente, non ogni forma religiosa è in sintonia con lo spirito di questa epoca così avversa a ogni visione eteronoma. In tale contesto la religiosità potrebbe tendere a ritirarsi dal mondo in un tentativo radicale di fuga.

A questi due opposi esiti della *secolarità sacra* Panikkar, nelle sue ultime opere, ha dedicato alcune 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 questa cambiamento di prospettiva molti ritengono che siano problemi religiosi anche l'impegno per la pace, la 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 (Panikkar 2004).

La *secolarità* sacra evidenzia sia che Dio si fa uomo sia che l'uomo é considerato un essere divino, non tanto per una discesa o un'ascensione, quanto per il fatto che 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. E' 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 esiste *sacro e profano*, in quanto non vi è nulla che non sia sacro perché tutta la realtà è *in relazione*. E' 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 *moksha* o il paradiso tagliando tutti i legami con il resto della realtà è stato 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 *moksha* senza *dharma*[3].

Per Panikkar la *secolarità sacra* rappresenta 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 prete del mondo e del sacramento cosmico. Oggi – secondo Panikkar che in queste parole evoca Pierre Teilhatd de Chardin– siamo più vicini ad accettare la verità che l'uomo è colui che celebra il sacramento della vita, il profeta di questo universo e l'ambasciatore del regno dello spirito.

luigi.berzano@tin.it
Università di Torino

[3] *Moksa* é sostantivo maschile sanscrito indicante liberazione, affrancamento, salvezza. *Mokṣa* è uno dei cardini delle dottrine religiose e spirituali dell'India, affine al *nirvāṇa* del buddhismo. La liberazione, variamente interpretata e diversamente conseguibile a seconda del contesto, è principalmente intesa come salvezza dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*), ma anche quale conseguimento di una condizione spirituale superiore. *Dharma* in sanscrito indica legge cosmica, dovere oppure anche religione nel significato della tradizione occidentale.

Bibliografia

Peter Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, 1967.

Luigi Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Mimesis, 2014.

Luigi Berzano, *Gesù uno stile di vita*, Cittadella, 2015.

Alfred Gell, "La tecnologia dell'incanto e l'incanto della tecnologia" in Alberto Caoci (a cura di), *Antropologia estetica e arte*, FrancoAngeli, 2008.

Richard Kearney, *Ana-teismo. Tornare a Dio dopo Dio* (2010) Fazi, 2012.

Iürgen Habermas, *Tra scienza e fede*, Laterza, 2007.

Martin Heidegger, *Essere e tempo* (1927) Mondadori, 2011.

Raimon Panikkar, *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*, Jaca Book, 2004.

Raimon Panikkar, *Ecosofia:la nuova alleanza. Per una spiritualità della terra,* Cittadella, 2014.

Rodney Stark, Roger Finke*, Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Univ. Calif. Press, 2000.

Pierre Teilhatd de Chardin, *L'ambiente divino* (1957) il Saggiatore, 1968.

Pierre Teilhatd de Chardin, *Il cuore della materia* (1950) Queriniana, 1993.