

In una società senza rappresentazioni collettive gli stili di vita diventano plurali e tendono a generarsi più in orizzontale che in verticale: aumentano le possibilità e s'indeboliscono i punti di riferimento. Spiritualità senza Dio e *lifestyle* digitale s'incontrano.

## Credere senza appartenere nella "società orizzontale"

di Luigi Berzano

**L**a società complessa di cui si parla da tempo è frutto della sempre maggiore interdipendenza tra culture, contesti sociali e modelli di vita che la globalizzazione moltiplica in forme crescenti. A tale complessità si riferiscono alcuni tra i principali studiosi quali Bauman, Beck, Giddens e Dahrendorf. I tratti distintivi di tali società sarebbero quelli di «libertà», di «scelta», di «incertezza», di «rischio». Peculiare delle società contemporanee occidentali sarebbe infatti un indebolimento dei processi di riproduzione "verticale" nel trasmettere i modelli culturali e le istituzioni – stato, religione, famiglia, solidarietà organica – attraverso il susseguirsi delle generazioni. Ne emergerebbe una società senza più rappresentazioni collettive condivise: una «società anomica» simile a quella che, un secolo fa, preoccupava i fondatori delle scienze sociali quali Émile Durkheim.

Anche i valori, gli atteggiamenti e gli stili di vita, compresi quelli religiosi, sarebbero oggi sempre meno dipendenti dalle appartenenze tradizionali dei singoli individui – e dalle stesse classi sociali – e sempre più connessi alle loro scelte biografiche. La conseguenza sarebbe un ampliamento delle possibilità di scelta lasciate agli individui, ma anche un indebolimento dei punti di riferimento a partire dai quali tali scelte potranno essere sviluppate. Ne emergerebbe una «società orizzontale» all'in-

### Luigi Berzano

sacerdote, è docente all'Università di Torino e coordinatore nazionale della sezione di Sociologia della religione dell' AIS. È coeditor della *Annual Review of the Sociology of Religion* (Ed. Brill, Boston).

Tra i suoi scritti: *Credere è reato?*, Messaggero, Padova 2012.

terno della quale le identità e le appartenenze sarebbero sempre meno ascritte – cioè ereditate per nascita – e sempre più dipendenti dall'iniziativa spontanea degli individui, diventando però, di conseguenza, maggiormente deboli, problematiche, riflessive. Per citare una frase di Georg Simmel, si passa dalla società con *lo stile di vita* alla società con *gli stili di vita*.

### **La decostruzione delle istituzioni statali, politiche, religiose**

All'interno di tale contesto i vari sistemi valoriali non sono annullati, ma piuttosto sono sempre più percepiti come una questione di libera scelta. L'influenza delle trasformazioni economiche e anche l'influenza delle grandi tradizioni religiose continuano a sviluppare il loro potere sull'individuo, risultando però meno determinanti nei loro effetti. Tutto ciò avviene pure nei comportamenti e atteggiamenti religiosi con una lenta, ma profonda «rivoluzione silenziosa» come indicano da anni le ricerche di Ronald Inglehart: la morale si spoglia di molti tabù e si riduce al suo nucleo essenziale del rispetto per l'altro; la religione si spoglia di tutte le nozioni non interpretabili in forme simboliche; la politica si spoglia di tutto ciò che non rispetta la dignità del cittadino; il diritto fa sua l'utopia della prevenzione, ponendo in secondo piano la minaccia della dissuasione e della repressione<sup>1</sup>. Si tratta in generale di processi che, essendo associati alla nozione così generale e incerta di «dignità della persona», conducono spesso a effetti imprevedibili e iperbolici.

Quali legami, forme sociali, stili di vita si svilupperanno all'interno di società così caratterizzate? E, in particolare, come tutto ciò si sta già sviluppando all'interno del paesaggio religioso? Ci riferiremo qui al campo degli stili di vita religiosi, solo quale esempio, poiché la stessa analisi vale anche per il campo dei comportamenti sociali, politici e di vita quotidiana.

Una prima ben nota risposta è stata data dalla sociologa inglese Grace Davie secondo la quale la religiosità contemporanea è rappresentata dalla formula del *believing without belonging*, cioè del credere senza appartenere<sup>2</sup>. L'individuo afferma di credere ancora a valori culturali, sociali, religiosi senza però condividere le istituzioni che li hanno rappresentati fino ad ora. Ne deriva una fase di decostruzione istituzionale alla quale nulla sfugge, compresa la religione.

All'interno della formula della Davie il versante del *believing* si riferisce congiuntamente alle dimensioni di credenza, esperienza e sentimento, mentre il versante del *belonging* contiene il riferimen-

to sia alla «pratica» (intesa anzitutto come «partecipazione rituale» ma anche come attività di tipo individuale) sia alla «appartenenza». Il paesaggio religioso contemporaneo che ne deriva – ma vale pure per la politica e la famiglia – è quello nel quale si combinano sempre più diversamente le tre dimensioni fondamentali di ogni istituzione: l'appartenenza, la credenza e la pratica. In tale contesto le esperienze religiose si sviluppano essenzialmente con una adozione individuale di molteplici pratiche spirituali e/o religiose, dotate di senso unitario agli occhi dell'individuo e riscontrabili in collettività più o meno ampie, alle quali, solo in alcuni casi e successivamente, si affianca una condivisione anche di elementi dottrinali.

Risulta ben chiaro che queste nuove forme religiose si rivelano particolarmente difficili da interpretare attraverso la sola formula della Davie. La proposta che qui si avanza è quella formulata da alcuni ricercatori con la teoria dei *lifestyle*, secondo la quale gli stili di vita hanno in molti casi il loro elemento generatore non più "in alto" nella struttura sociale, economica, valoriale; ma sempre più "in orizzontale" nella imitazione di tendenze, mode, *mass-media*<sup>3</sup>. Nella formazione dei *lifestyle* si individua la mediazione di nuove *leadership* d'opinione di tipo orizzontale e molecolare («tradizioni corte») e meno *leadership* di tipo verticale («tradizioni lunghe»).

**Gli stili di vita hanno in molti casi il loro elemento generatore non più "in alto" nella struttura sociale, economica, valoriale; ma sempre più "in orizzontale" nella imitazione di tendenze, mode, *mass-media*. Nella formazione dei *lifestyle* si individua la mediazione di nuove *leadership* d'opinione di tipo orizzontale e molecolare («tradizioni corte») e meno *leadership* di tipo verticale («tradizioni lunghe»).**

In questa accezione un *lifestyle* può essere definito un insieme di pratiche dotate di senso unitario tra tutte le pratiche e di significato per ogni pratica, che si presenta come modello distintivo condiviso all'interno di una collettività, senza avere il suo elemento generativo né in un preesistente quadro cognitivo-valoriale né in una predeterminata condizione socio-strutturale, benché possa esserne influenzato. La funzione di questa definizione è di intercettare e riconoscere quelle «forme sociali» oggi emergenti ed in progressiva diffusione che si caratterizzano appunto per essere fondate sulla condivisione di azioni ripetute nel tempo, abitudinarie e che agli occhi degli individui non si configurano come atti in-

dependenti tra loro, bensì sono vissute come reciprocamente interconnesse. Azioni che non possono appunto essere spiegate a partire né dalla posizione sociale né dai valori e dalle rappresentazioni propri dei singoli individui.

## Elementi costitutivi dei *religious lifestyle*

Quale il significato operativo dell'adozione del modello dei *religious lifestyle*? Possiamo indicare quattro elementi di ogni *religious lifestyle*.

1. *Insieme di pratiche*. Le pratiche indicano azioni abitudinarie che l'individuo compie senza averne sempre una motivazione riflessiva: azioni «date per scontate». Potranno far parte di un *religious lifestyle* celebrazioni religiose, forme di preghiera, attività di meditazione, ma anche consumi culturali, stili di abbigliamento, scelte alimentari, pratiche mediche. Senza che l'una o l'altra pratica assuma maggiore rilevanza. Saranno sia pratiche condivise all'interno di organizzazioni sia pratiche slegate da qualsiasi forma di agire collettivo organizzato e sviluppate individualmente. Potranno quindi esservi ritualità collettive e individuali, eventi organizzati (più o meno frequenti, più o meno regolari), così come pratiche adottate dai singoli individui alle quali però vengono riconosciuti significati collettivamente condivisi.

2. *Senso e significati*. Assegnando il senso all'insieme delle pratiche e il significato a ogni singola pratica, si potrebbe dire che il piano del *significato* delle singole pratiche è riconducibile alla domanda: «Che cosa rappresenta tale pratica per il singolo individuo?», volta ad analizzare come egli interpreta tale pratica, mentre il piano del *senso* assegnato al *lifestyle* risponde alla domanda: «Perché tali pratiche nel loro insieme vengono adottate?». In un *lifestyle* – consideriamo quello vegetariano – le singole pratiche ripetute nel tempo, nel mangiare, nel vestire, nei gusti musicali, nella sensibilità religiosa, nei *loisir*, nelle preferenze politiche, ecc. – hanno un *significato*, ma tutte insieme hanno un *senso*, così che agli occhi degli individui non si configurano come atti indipendenti tra loro.

3. *Elementi cognitivo-valoriali e socio-strutturali*. Gli stili di vita religiosi, un tempo, dipendevano in grande parte dall'appartenenza alla religione di nascita e dalla propria classe sociale. Per quanto riguarda i *religious lifestyle*, il coinvolgimento degli individui all'interno di chiese e gruppi religiosi e l'adozione individuale di pratiche religiose, si sviluppa con sempre maggiore indipendenza. In molti casi esso deriva da scelte individuali e da opportunità occasionali. L'elemento generativo del *lifestyle* non è quindi più l'identità religiosa di nascita o l'appartenenza di classe e del proprio gruppo etnico, benché possa esserne influenzato. Ognuno sceglie il suo *lifestyle* nel lavoro, nello svago e anche nella religione. Il concetto chiave è quello di scelta. Quanto poi queste scelte siano eterodirette da nuove mode, tendenze, *mass-media* e altro è quanto oggi risulta sempre più urgente capire.

4. *Modalità e intensità di coinvolgimento.* Le forme ed il grado di coinvolgimento di ciascun individuo all'interno di un *lifestyle* (gruppo, chiesa, movimento, spiritualità) possono essere molto differenziate, poiché il coinvolgimento non possiede in generale caratteristiche di esclusività, con la conseguenza che ciascun individuo può simultaneamente essere coinvolto in molteplici *lifestyle*. Ne deriva l'impossibilità di definire appartenenze nette, riconducibili a modelli dicotomici dentro-fuori, con la conseguenza che la stessa definizione dei confini di un *lifestyle* non presenta criteri oggettivi, ma dipende proprio dalla dialettica di identificazione e riconoscimento messa in atto dai singoli individui. Molto diffusa si rivela così la tendenza da parte degli individui non solo ad attraversare sequenzialmente una varietà di *lifestyle* differenti, ma anche ad adottare simultaneamente pratiche ed elementi propri di differenti *lifestyle*. Non solo quindi i confini di queste forme religiose risultano particolarmente labili, ma anche le modalità di coinvolgimento individuale al loro interno sono sempre più spesso temporanee e parziali.

### Spiritualità senza Dio. Il *lifestyle* digitale

A cosa prelude questo contesto così caratterizzato dalle tante "slegature" degli individui dalle tradizionali istituzioni societarie, familiari e religiose? La teoria brevemente elencata dei *lifestyle* indica

**Le «spiritualità senza Dio» sono oggi degli *spiritual lifestyle* il cui senso e significati sono la preoccupazione per la vita interiore, per la *cura sui*, per le emozioni, per la ricerca della "conoscenza" a portata di uomo. Sono considerate come un viaggio verso l'interiorità della vita, la scoperta della coscienza e del senso.**

il formarsi di nuove dipendenze da altri sistemi valoriali e anche da nuove forme religiose e «spiritualità senza Dio». A queste ultime, in conclusione, mi riferisco citandone il caso più recente, rappresentato dal *lifestyle* digitale, considerato quale «spiritualità senza Dio».

È contraddittorio ricercare «spiritualità senza Dio»? Credo di no, considerando che sono sempre esistite religioni e spiritualità senza alcun riferimento a Dio. Le «spiritualità senza Dio» sono oggi degli *spiritual lifestyle* il cui senso e significati sono la preoccupazione per la vita interiore, per la *cura sui*, per le emozioni, per la ricerca della «conoscenza» a portata di uomo. Sono considerate come un viaggio verso l'interiorità della vita, la scoperta della coscienza e del senso. La ricerca del *Sacro Graal* ne è la forma tipica: una odissea della coscienza verso l'interiorità, seguendo le indicazioni della riflessione, delle intuizioni personali o di qualche nuovo maestro illuminato. In esse la

parola Dio si trasforma in forma polimorfa, metafora di mistero, di energia, di sogno, di slancio, di bellezza. Tutte evocano qualche fuggevole elemento delle *Confessioni* di sant'Agostino (Dio «*interior intimo meo*»), della mistica di Meister Eckhart, di san Giovanni della Croce, della spiritualità del XVII secolo.

Consideriamo il caso più recente di queste «spiritualità senza Dio»: quella *digitale* esplosa all'interno del Movimento 5 Stelle. I contenuti *newager* che si ritrovano nei tanti *blog* del M5S e negli scritti soprattutto di Gianroberto Casaleggio colpiscono ogni lettore. Vi si ritrova il millenarismo animato dalla ricerca di nuove strade per il benessere spirituale; il sincretismo tra scienza, economia, politica e religione; la politica e la democrazia quale insieme di *peak experiences* e non più quali vecchi rituali di partito; la società conviviale di Illich; la decrescita felice di Latouche; san Francesco; e soprattutto la mitologia della rete, trasfigurata nella nuova divinità Gaia<sup>4</sup>. Vi si ritrova una nostalgia che – se non fosse appesantita dalla volgarità del linguaggio e dagli interessi politici – richiamerebbe quella che san Bernardo così indicava: «Noi cerchiamo quanto l'occhio non vede, quanto l'orecchio non sente, quanto il cuore non ha mai provato. Sono queste le cose che, per quanto misteriose, ci attirano e che noi vogliamo conoscere».

In effetti, quanto cattura il lettore della infinita letteratura del M5S è la cornice teorica in cui tutto viene posto; e questa allude al pensiero di Ivan Illich, di Serge Latouche, degli attuali rappresentanti dell'*economia buona*, insieme con san Francesco, «da Leonardo e Galileo alla rete», come scrivono Grillo, Casaleggio e Fo<sup>5</sup>. Non mancano pure richiami per individuare nell'avvento della rete una tappa del percorso evolutivo umano verso la sua fase finale<sup>6</sup>. Tale raggiungimento di uno spazio fuori dello spazio e di un nuovo tempio elettronico dentro cui attendere un'ultima teofania sarebbe simile alla «noosfera», la mente-sfera di Teilhard de Chardin<sup>7</sup>.

#### Note

<sup>1</sup>P. R. INGLEHART, *Valori e cultura politica nella società industriale*, UTET Università, Torino 1993; *Valori e cultura politica nella società industriale avanzata*, Liviana, Milano 1993; *La società postmoderna. Mutamento, ideologie e valori in 43 paesi*, Editori Riuniti, Roma 1998; *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, Il Mulino, Bologna 2007.

<sup>4</sup>G. DAVE, *Religion in Britain since 1945*, Blackwell, Oxford 1994.

<sup>5</sup>Si vedano le ricerche di L. BERZANO - C. GENOVA: *Sociologia dei lifestyles*, Carocci, Roma 2012; *Percorsi di sociologia dei lifestyles*, Il Segnalibro, Torino 2008; *I lifestyles nella partecipazione religiosa*, Il Segnalibro, Torino 2008; *La società delle pratiche orizzontali*, Libri Emil, Bologna 2010; «Spirituality of lifestyles», *Annual Review of the Sociology of Religion*, n.1, 2011, Ed. Brill, Boston.

<sup>6</sup>Tra le infinite pagine in rete del M5S, alcune sottolineano i punti in comune «tra papa Francesco e il movimento "a cinque stelle", entrambi francescani». Oppure: «Il M5S è nato, per scelta, il giorno di San Francesco, il 4 ottobre del 2009. Era il santo adatto per un Movimento senza contributi pubblici, sedi, tesoreri e dirigenti [...]. Un santo ambientalista e animalista. La politica senza soldi è sublime, così come potrebbe diventare una Chiesa senza soldi».

<sup>7</sup>D. FO - G. CASALEGGIO - B. GRILLO, *Il grillo canta sempre al tramonto*, Chiarelettere, Milano 2013.

<sup>8</sup>J. COBB, *Cybergrace: The Search for God in the Digital World*, Crown Publisher, New York 1998. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Il Fenomeno umano*, Queriniana, Brescia 2008.

<sup>9</sup>Il richiamo del M5S a Teilhard de Chardin è un'altra scoperta fatta dalla ricerca in atto sul «M5S Pensiero» condotta da Luigi Berzano e Valentina Ciappina.

Un'alternativa alla ragione moderna e alla deriva emozionale postmoderna aiuta a riscoprire la struttura affettiva e la dimensione etica del credere, che porta in primo piano l'incontro tra verità e libertà nell'atto di fede, e ripropone una motivata cura dell'umano.

# L'ordine della **vita**: oltre il fascino emozionale del **religioso**

di Giuseppe Lorizio

**A** *l di là del bene e del male*: più che un titolo sembra un proposito, tale da disegnare un orizzonte culturale ed antropologico, nel quale si sperimenta quella metamorfosi dello spirito in cui si compie il passaggio dal «tu devi!» del cammello all'«io voglio!» del leone. Il tentativo che intendo proporre in queste pagine, muovendo dalla struttura emozionale ed affettiva della fede cristiana e dalle sue potenzialità, tenta di guadagnare l'apertura verso la dimensione etica del credere, attraverso la prospettiva dell'«ordine degli affetti», per giungere ad articolare il rapporto verità/libertà costitutivo della visione cristiana dell'esistenza e concludere alla possibilità di una ricomposizione fra etica e religione per il tramite dell'imprescindibile riferimento alla «coscienza».

## La “struttura affettiva” dell'atto di fede

Il contraccolpo del riduzionismo etico, perpetrato in Occidente nei confronti della fede cristiana, si può facilmente individuare nell'altrettanto riduttivo riferimento emozionale, cui si riconduce il credere, a discapito della sua valenza conoscitiva e della sua fecondità etica. Non possiamo tuttavia dimenticare che la fede, includendo l'etica, di fatto la relativizza richiamandola al suo ordine originario, analogo a

---

### Giuseppe Lorizio

sacerdote della diocesi di Roma, è docente di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università Lateranense e all'ISSR «Ecclesia Mater». Dirige la rivista «Lateranum». È autore, tra l'altro, di *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003; *Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2009.



quello svolto dalla legge nei confronti della grazia. Ma il valore-comandamento può essere relativizzato solo dall'alto, ovvero solo da Colui che è padrone della vita e della morte, del bene e del male, della luce e delle tenebre. Eventuali tentativi di relativizzazione dal basso risulterebbero sempre e comunque dettati dalla tentazione a perseguire il proprio umano, spesso troppo umano, interesse, adattando l'etica al bisogno, il comandamento alla cieca soddisfazione, l'assoluto al contingente, il divino all'umano.

Un'attitudine molto diffusa nelle interpretazioni teologiche più recenti dell'atto di fede teologale è quella che tende a situarlo nell'ambito dell'affettività o della sfera dei sentimenti<sup>1</sup>, incrociando in tal modo, e al tempo stesso tentando di superarla, la tendenza della cosiddetta «religione postmoderna» ad esprimersi piuttosto sul piano emozionale<sup>2</sup>, che non su quelli della conoscenza e dell'etica. Quella che in letteratura si definisce «struttura affettiva della fede» risulta generarsi da una profonda critica alla ragione moderna, pensata come ragione separata e/o comunque critica nei confronti del credere. Si tratta, da un lato, di un analogo storico della reazione romantica all'età dei Lumi e contestualmente, anche se spesso inconsapevolmente, di una sorta di recupero della «religione come sentimento» di Friedrich Schleiermacher, d'altra parte dell'assunzione di una prospettiva fondamentale della teologia orientale, che ad esempio nella versione russa di pensatori come Boris Petrovič Vyšeslavcev, tenta di percorrere i sentieri che conducono progressivamente *dall'emozione all'affetto, al sentimento e infine al cuore, considerato centro propulsivo di tutte le attività della persona.*

Alcuni guadagni teoretici che tale prospettiva consente sono innegabili. In primo luogo va segnalato il pregio di porre in risalto il valore conoscitivo degli affetti e di recuperare, in teologia, alcuni esiti particolarmente significativi della fenomenologia del Novecento, ad esempio così come si sono espressi nel pensiero di Max Scheler<sup>3</sup> e di Michel Henry<sup>4</sup>. In tal modo l'enfasi sulla struttura affettiva dell'atto di fede sembra potersi porre al riparo da ogni possibile deriva irrazionalistica o fideistica.

Un secondo guadagno teoretico potrebbe risiedere nella attenzione, spesso unilaterale, alla dimensione estetica dell'umano e quindi della fede. Espressioni come quella della bellezza che salverà il mondo diventano quasi degli *slogan* e vengono ripetute a proposito e a sproposito sia in ambito divulgativo che accademico, riscuotendo ovviamente grande successo. Non va però dimenticato che, almeno negli esemplari più avvertiti che fanno

propria questa tendenza, si cerchi il più possibile di evitare una sorta di estetismo teologico, il quale, se maliziosamente interpretato, condurrebbe a una visione della religione (e quindi della fede) come ornamento di un'esistenza che si propone come autentica, più nel senso di un'autenticità artistica (come quella che reclamiamo dagli antiquari o dalle gallerie d'arte) che in quello di una decisionalità etica verso il Bene o di una ricerca speculativa del Vero.

Un terzo guadagno connesso al recupero della dimensione affettiva del credere si può rinvenire nell'attenzione all'esperienza mistica in rapporto all'esistenza cristiana e alla stessa teologia. Se da un lato tale tendenza incontra l'istanza postilluministica, e per diversi aspetti postmoderna, verso la creazione di un "nuovo sensorio", in campo più propriamente teologico essa incrocia un'altra espressione, tendente a trasformarsi in *slogan* anche nella pastorale, quale quella di Karl Rahner, secondo cui «il cristianesimo del futuro o sarà mistico o non sarà». In prospettiva filosofica, non possiamo dimenticare, a questo proposito, le indicazioni di Ferdinand Ebner, secondo cui «il mondo non entra nella nostra coscienza per la via dei sensi, bensì i sensi stessi gli si fanno incontro. Avere senso per qualcosa significa andargli incontro. [...] Senso è la disposizione recettiva spirituale. E avere l'occhio e il senso della luce e dei colori oppure nell'orecchio il senso del suono e dei rumori, non significa altro che andare incontro tramite l'occhio e l'orecchio alla luce e al suono»<sup>5</sup>.

Va comunque rilevato che, nell'ottica generale della struttura affettiva dell'atto di fede, e in particolare attraverso il riferimento agli aspetti percettivi, si può facilmente mostrare l'attenzione al carattere "immediato" del credere, a scapito della altrettanto strutturale mediazione storica e sacramentale, dove la sensibilità si esercita in maniera esclusiva nel quotidiano rapporto con le realtà chiamate ad esprimere il mistero sacramentale: acqua, pane, vino, olio, mani...

Percezioni che non hanno nulla di straordinario, ma tendono a porre, nel sensibile sperimentato nella semplicità, il rapporto con Dio. La prospettiva del recupero del mistico può comunque restare al riparo dalla deriva fideistica, sviluppando ed offrendo alla teo-

**Nell'ottica generale della struttura affettiva dell'atto di fede, e in particolare attraverso il riferimento agli aspetti percettivi, si può facilmente mostrare l'attenzione al carattere "immediato" del credere, a scapito della altrettanto strutturale mediazione storica e sacramentale, dove la sensibilità si esercita in maniera esclusiva nel quotidiano rapporto con le realtà chiamate ad esprimere il mistero sacramentale: acqua, pane, vino, olio, mani.**

logia la profonda dimensione speculativa che sia la mistica occidentale che quella orientale certamente contengono.

Un quarto interessante risultato derivante dall'affettività applicata alla fede consente, e in alcuni tentativi più o meno recenti opera in questa direzione, la messa in campo di un fecondo rapporto fra teologia e psicologia del profondo. Tale stagione psicologizzante della teologia cristiana segue quella che ha visto privilegiare la sociologia e i suoi esiti, nel tentativo di interloquire con gli aspetti dell'umano che queste discipline indagano ed interpretano. Opzioni diversificate si possono adottare e di fatto si adottano all'interno di questa prospettiva che comprende, ad esempio, sia quanti fanno riferimento a Carl G. Jung che quanti cercano in Jacques Lacan possibili e più o meno probabili interlocutori capaci di offrire alla teologia spunti, se non categorie, capaci di interpretare l'atto di fede e il suo innestarsi nell'umano.

### **L'incontro tra verità e libertà nell'atto di fede**

Raggiungiamo così il secondo filone teologico, tendente ad interpretare l'atto di fede individuandone il luogo originario nella sfera etica<sup>6</sup>. Prospettiva resa plausibile, per altro, proprio dal rimando assiologico, attraverso il richiamo all'ordine degli affetti.

Una non troppo stravagante analogia può riportarci alla metamorfosi dello spirito dal cammello al leone, declinata in un orizzonte storico-culturale, quale quello disegnato nel passaggio dalla *christianitas medioevalis* alla modernità e ai suoi esiti, rovesciando il rapporto del primato della verità sulla libertà e finendo con l'affermare quello del secondo termine sul primo. Si intravede così la possibilità di una ripresa di un'acquisizione sempre valida concernente il carattere liberante della fede cristiana.

Tuttavia, portata alle sue conseguenze estreme, l'indicazione prospettica relativa all'«io voglio», finisce col comportare quella «ostinazione a credere» che Sergio Quinzio<sup>7</sup> ha voluto evocare come motto della propria esperienza di intellettuale credente. Così, per altro, mentre nelle ormai ripetitive elucubrazioni di Emanuele Severino il credere nella sua originaria volontarietà svelerebbe il suo volto profondamente irrazionale e il suo nesso con quella paventata «volontà di potenza» che porterà l'Occidente (e con esso il cristianesimo) alla catastrofe, in Massimo Cacciari esso diviene occasione per ribadire la paradossalità della fede cristiana e, con essa, la capacità di incrociare seriamente il pensiero moderno e contemporaneo.

Possiamo qui solo evocare qualcuno di questi incroci, lasciandoci stupire dalla loro diversità e al tempo stesso dall'assunzione di un assunto teoretico comune, che si può esprimere secondo la formula della indimostrabilità di ogni decisione in favore di qualsiasi certezza che rimandi al carattere originario dell'etica rispetto alla speculazione e rispetto all'estetica.

A questo proposito può essere evocata la lezione di quell'appassionato cantore della libertà che è stato, con la sua feconda opera filosofica, Nikolaj Berdjaev<sup>8</sup>. Essa diviene il «luogo di reattività» della Rivelazione e il «letto nuziale» della grazia. Ad essa conduce la fondamentale antinomia che caratterizza la razionalità e alla quale questa giunge, per cui la libertà è un «tuffo», una «immersione», un «salto nell'abisso», capace come tale di stabilire un legame fra due abissi, il finito e l'infinito, l'immanente e il trascendente, il temporale e l'eterno, ma anche capace di instaurare legami fra quegli abissi di solitudine monadici che sono le persone umane. E, con espressione suggestiva e al tempo stesso estrema, l'«essere primordiale della libertà» si coglie allorché si riflette sul fatto che «non è l'uomo, ma Dio a non poter far a meno della libertà umana». In rapporto all'atto di fede, la lezione di Berdjaev non manca di rilevare che nessuna visibilità o oggettività esteriore può mai costringere al credere, che è invocazione libera e intima del mistero di Dio.

### **La libertà di coscienza**

La riconciliazione fra religione ed etica nell'affettività di quello che con Antonio Rosmini possiamo chiamare il «sentimento fondamentale», passa attraverso il ricorso alla tematica della coscienza con il relativo richiamo all'urgenza della sua formazione. A tal proposito mi sia consentito evocare la lezione del Vaticano II e, in relazione al clima del Concilio, l'intervento in aula del generale dei maristi Joseph Buckley, verso la fine della prima sessione (6 dicembre 1962), il quale ebbe a dire: «Non bisogna partire dall'autorità, ma dalla persona libera e dalla coscienza»<sup>9</sup>. A tal proposito Yves Congar nel suo *Diario del Concilio* annota: «Oh, Newman!»<sup>10</sup>.

Il capitolo I della *Gaudium et spes* tratta della «dignità della persona umana». Uno sguardo alla struttura della costituzione pastorale consente di situare il tema della «coscienza» in stretta relazione con quello della «libertà» nonché di relazionarlo alla tematica della «responsabilità». Focalizziamo l'attenzione sul n. 16: «L'uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro al cuore; obbedire è la

dignità stessa dell'uomo, e secondo questa egli sarà giudicato [*Rm* 2, 14-16]. La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità numerosi problemi morali, che sorgono tanto nella vita privata quanto in quella sociale. Quanto più, dunque, prevale la coscienza retta, tanto più le persone e i gruppi si allontanano dal cieco arbitrio e si sforzano di conformarsi alle norme oggettive della moralità. Tuttavia succede non di rado che la coscienza sia erronea per ignoranza invincibile, senza che per questo essa perda la sua dignità. Il riferimento al «sacrario», oltre che suggestivo, risulta particolarmente pregnante dal punto di vista speculativo.

Il ritorno alle fonti che l'ultimo Concilio fa proprio, a proposito del tema della coscienza, può essere esplicitato a partire dal testo neotestamentario incastonato nella costituzione (che esclude nella versione definitiva il rimando, presente in precedenti redazioni a *Ger* 31,33: «Questa sarà l'alleanza che io concluderò con

**La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità.**

**Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo.**

la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo»). Si tratta di un celebre passaggio della *Lettera ai Romani* (2,14-16), che recita: «Quando i pagani, che non hanno la Legge, per natura agiscono secondo la Legge, essi, pur non avendo Legge, sono legge a se stessi. Essi dimostrano che quanto la Legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi

ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini secondo il mio Vangelo, per mezzo di Cristo Gesù». Il tema della coscienza in Paolo ritorna più volte nel contesto della polemica a proposito degli idolotiti, contenuta nel cap. 8 della *I Lettera ai Corinzi*<sup>11</sup>. Qui è interessante notare come, sebbene i cristiani sappiano chiaramente che gli idoli sono nulla e che quindi in teoria essi possono tranquillamente mangiare delle carni loro sacrificate dai pagani, tuttavia se ne astengono per rispetto della coscienza erronea di quanti invece ritengono tali carni sacre, in quanto appunto sacrificate agli dei pagani. La libertà di coscienza del cri-

stiano trova quindi un limite nell'altrui coscienza, anche se erronea, che richiede comunque rispetto e attenzione.

Tornando al testo della Lettera ai Romani, l'esegesi non manca di evidenziarne il nesso con il pensiero dell'antichità e il suo collegamento col *logos* in Filone. Piace qui evocare un frammento attribuito a Epitteto, che recita: «Quando eravamo bambini i genitori ci hanno affidati a un pedagogo, sempre attento perché non fossimo danneggiati; ma diventati uomini Dio ci consegna alla coscienza innata: questo custode non va mai disprezzato, altrimenti saremmo sgraditi a Dio e nemici della nostra stessa coscienza»<sup>12</sup>. Particolarmente interessante può risultare ai fini del nostro percorso la messa in luce del carattere "tragico" della coscienza nei commentari di Lutero e di Barth al citato luogo paolino. Il «riformatore», per usare l'espressione di Jacques Maritain, è molto esplicito a riguardo quando scrive: «Certo nella nostra coscienza non emergono se non pensieri che [ci] accusano, perché davanti a Dio le nostre opere sono un nulla (se egli stesso non opera in noi mediante la grazia) [...]. Da dove prenderemo i pensieri che [ci] discolpano? Solo da Cristo ed in Cristo!»<sup>13</sup>. Il teologo di Basilea, a sua volta, nel secondo *Römerbrief* rimanda al primato di Dio, quando commenta: «Difatti, chi ode la voce della coscienza che parla anche nei senza legge e nei senza Dio? Chi penetra con lo sguardo nella dialettica di Dio e fatalità, fatalità e colpa, colpa ed espiazione, espiazione e Dio, nella quale stanno gli uomini? Dio ode, Dio penetra con lo sguardo. A lui parla anche il non detto, il non saputo, il "destino comune" (*Gelleri*). Davanti a lui testimonia in favore dell'uomo appunto tutto quello che non può mai rendere testimonianza davanti ai giudici umani»<sup>14</sup>.

Un compito fondamentale del cristianesimo nell'oggi della storia è dunque quello della custodia dell'umano, in un orizzonte culturale che, mentre tenta di attribuire una sorta di coscienza agli animali e alle macchine, potrebbe correre il rischio di eliminarla, insieme alla libertà, dall'uomo, attraverso una fuorviante antropologia riduzionista falsamente attribuita alle risultanze delle neuroscienze. L'istanza formativa incrocia quindi il lavoro teologico e filosofico di chi non intende rassegnarsi a un determinismo alienante e devastante e al tempo stesso continuare ad affermare la libertà dell'uomo e della sua esistenza, sia egli credente o incredulo o semplicemente in perenne ricerca della verità che ci fa liberi.

## Note

<sup>1</sup>Per una visione d'insieme, molto articolata a causa della diversità dei contributi, cfr. F. BOTTURI – C. VIGNA, *Affetti e legami*, Vita e pensiero, Milano 2004.

<sup>2</sup>La ricerca più recente nel settore della neurobiologia, per quanto articolata e spesso contraddittoria, non manca tuttavia di rilevare una sorta di razionalità propria all'interno dei vissuti emozionali. Cfr. a questo riguardo A. SOUFRE, *Lo sviluppo delle emozioni. I primi anni di vita*, Cortina, Milano 2000; J. LE DOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2003; A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>3</sup>Cfr. M. SCHELER, *Ordo amoris*, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>4</sup>A questo autore ho dedicato una costante attenzione, mi permetto qui di rimandare semplicemente al mio *La parousia dell'Assoluto nel pensiero di Michel Henry*, in G. LORIZIO (a cura di), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, AVE, Roma 1995, pp. 73-106 e al più recente saggio di G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007.

<sup>5</sup>F. EBNFR, *La parola e le realtà spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, p. 192.

<sup>6</sup>Sul versante piuttosto filosofico, si possono utilmente consultare V. CESARONE (a cura di), *Libertà, ragione, corpo*, Messaggero, Padova 2006 e M. SIGNORE – G. SCARAFILE (a cura di), *Libertà, evento e storia*, ivi 2006.

<sup>7</sup>Cfr. S. QUINZIO, *Mi ostino a credere*, Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>8</sup>Cfr. F. DAMOUR, L'esperienza della libertà: un "mysterium tremendum", in Centro Aietti (ed.), *L'intelligenza spirituale del sentimento*, pp. 128-158, da cui traggio le citazioni che seguono. Mentre mi limito a segnalare, dispensandomi in questa sede per motivi di brevità da un'analisi critica L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>9</sup>AS I/IV, 353-355.

<sup>10</sup>Y. CONGAR, *Diario del Concilio. 1960-1963*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, I, p. 298.

<sup>11</sup>Per l'esegesi cfr. *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* di G. BARBAGLIO, EDB, Bologna 1995, pp. 371-411.

<sup>12</sup>Per l'esegesi del testo e i relativi riferimenti all'antichità rimando a *Lettera ai Romani. I Rm 1-5. Introduzione, versione e commento* di Romano Penna, EDB, Bologna 2004, pp. 234-247.

<sup>13</sup>M. LUTERO, *La lettera ai Romani (1515-1516)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 258.

<sup>14</sup>K. BARTI, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 43.

La frammentazione del vissuto e degli stili di vita indebolisce il senso del tempo personale. Aumenta il bisogno di una nuova attenzione alla vita spirituale e di una riscoperta dell'idea cristiana di vocazione.

## Vita **spirituale** e **speranza** dell'anima

di Lucio Pinkus

**L'**umanità ha già conosciuto epoche di sconvolgimento e di cambiamento notevoli, anche in tempi recenti. Tuttavia, di fronte ai cambiamenti contemporanei abbiamo scoperto di essere talmente impreparati da non sapere neppure quale atteggiamento assumere. Ritengo che la causa di questo smarrimento sia nella portata davvero epocale di tali cambiamenti, per di più dotati di una diffusione straordinariamente rapida e globale.

Considero fattore scatenante delle trasformazioni epocali che stiamo vivendo la progressiva affermazione della tecnologia come logica. Anche sul piano della cultura in senso intellettuale la nostra vita viene invasa da un numero sempre crescente di prodotti (pensiamo solo alla navigazione in Internet), di cui neppure lontanamente siamo in grado di decifrare l'intenzionalità oggettiva e le motivazioni sottese al loro processo di produzione. In tal modo, la nostra vita interiore e di relazione è costellata di strutture simboliche in cui si addensa un contenuto intellettuale considerevole, che però lo spirito individuale utilizza, per lo più, soltanto in una minima parte. Si produce così quella desincronizzazione tra mondo tecnologico, società ed individuo, che determina dei disagi molto diffusi. Per di più, tutto questo avviene in modo tale che non possiamo viverne l'esperienza in forma consapevole e quindi nep-

---

### **Lucio Pinkus**

già docente di Psicologia dinamica all'Università di Venezia e di Psicologia della religione presso l'ISSR «Italo Mancini» di Urbino, è psicologo e psicoterapeuta. È stato componente del Comitato nazionale per la Bioetica. Ha studiato in modo particolare le vicissitudini dell'identità e la dinamica della religiosità. Il suo ultimo contributo: *La Messa. Una lettura psicologico-religiosa*, Messaggero, Padova 2012.