

DOSSIER

RELIGIONE E FORMAZIONE OGGI

La religione nella formazione: un paradigma plurale. E attuale?

Franco Cambi

1. *La cultura e le sue forme simboliche*

La “cultura”, così come viene a costituirsi nella svolta del Neolitico, con la nascita dell’*Homo sapiens sapiens* (e *habilis* e *loquens*), dopo la conquista sì del gesto ma anche della parola, conseguenti alla posizione dell’*Homo erectus*, prende corpo, via via, come insieme di simboli, di linguaggi, di strutture (operative, discorsive, segniche), e come sintomo di un sempre più complesso rapporto col Mondo. Mondo che si ridefinisce attraverso il conoscere e la simbolizzazione umana. Attraverso le tecniche e attraverso i miti e le fiabe: “mezzi” che rendono l’*Homo* padrone del reale e, in questo rapporto biunivoco, capace di dar vita al *proprio* Mondo. A quel “Mondo 3” di cui ha parlato Popper. La Porta Grande di tale avvento è il linguaggio, con la sua capacità ostensiva e narrativa e con il suo stesso *iter* evolutivo: da comunicativo a narrativo, a logico; dall’oralità alla scrittura, alla tecnicizzazione delle scritture, sviluppate nelle loro diverse tipologie.

Il percorso evolutivo dell’*Homo sapiens* è, oggi, ben conosciuto e ben sottolineato da numerosi studi antropologici. Come ben conosciamo l’evolversi della tipologia dei “segni” che darà un *corpus* alla cultura nella sua ricca organizzazione. Quale la vediamo ben raggiunta già nelle Grandi Società Idrauliche. Organizzazione che è articolazione di forme, loro separazione e specificità, ma anche loro concerto dialettico.

Guardando retrospettivamente – e lo si può fare (e lo si è fatto) per via evolucionistica e per via strutturalistica – quel fascio di pratiche simboliche (e linguistiche) si viene a delineare come originario e, fin qui, permanente. Forme simboliche che emergono dal e nel linguaggio, che ne resta la Grande Matrice; se pure un linguaggio non solo verbale, ma gestuale, rituale, iconico, sonoro etc. Forme che lavorano sul simbolo (che è trascrizione di un *uso* del reale, di un *modo* di assimilarlo, mediante il lavoro della mente) sviluppato nel gesto, nella parola, nell’immagine, nella tecnica. Dal gesto nasce il rito, dalla parola la narrazione e il canto, dall’immagine l’arte, dalla tecnica le macchine (pur elementari che esse siano). Tali settori poi si specializzano, si sviluppa-

no in autonomia, riflettono infine su se stessi: con “mente pura” come diceva Vico. Così tra mito e fiaba, musica e tecnica, pittura e architettura e scultura, tra religione, politica e filosofia nasce il “Mondo 3” e si organizza in una *sua* struttura, complessa e specifica. Una struttura di strutture. Un quadro, stabile e dinamico, di forme. Di forme appunto simboliche. Dotate, ciascuna, di un proprio *oggetto*, di un proprio *linguaggio*, di una propria *funzione*. E forme in costante riorganizzazione anche diacronica. In se stesse e nella relazione di ciascuna con le altre. Con tutte.

2. *L'esperienza religiosa storica (e vissuta)*

Un “posto”-chiave (organico e fondante) nel mondo simbolico occupa la religione. Che emerge presso tutti i popoli e sviluppa l'immagine complessa del Mondo stesso, ordinandolo e coordinandolo con i principi del *sacro*, del *trascendente*, del *principio* e poi con le regole stesse del *totem* e del *tabù*, dando inoltre vita a tutta una “teologia” (povera e ingenua o ricca e complessa che sia) di cui il *mito* si fa principio coordinante, appunto. Alla base del religioso; 1) sta un bisogno di sicurezza; 2) sta una visione esplicativa delle origini del reale e delle sue forme; 3) sta una pratica linguistica (e mentale) connessa al narrativo: al dar corpo a storie che, narrando eventi di dei e di eroi (di forze-superiori), tendano una rete esplicativa complessa e articolata su tutto il reale, riportandolo a una visione unitaria.

La religione nasce da questo bisogno esplicativo/narrativo dell'*Homo sapiens* che sposta oltre l'esperienza, il *nostro* fare-esperienza, le radici (come ragioni e come principi originari) stesse del reale, postulando un altro mondo (di dei, di forze, di connessioni tra forze) in modo da irretire tutta la realtà in un universo di simboli metaempirici.

Nella *religio* si dispongono, così, tre elementi strutturali: la spiegazione “ultima” del reale, risalente a principi primi; il bisogno di sicurezza e di senso che il mito e il rito soddisfano; la costruzione di un'appartenenza al gruppo, tramite un fascio di credenze che si pone a matrice (forte e basica) di una (quella) cultura-società. Sono gli elementi che si ritrovano sempre alla base del religioso. Sia nelle religioni “locali” (per così definirle) sia in quelle universali (come ebbe a tematizzare già Max Weber, indicando in Oriente l'induismo, il confucianesimo, il buddismo; in Occidente l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo; pur colte anche nelle loro assai specifiche differenze). La religione si dispone, quindi, a elemento-basico delle culture. Le attraversa tutte. Le alimenta. Ma anche con le altre forme simboliche entra in contatto e contrasto (in alcuni momenti storici, poi, via via, sempre di più), dando vita a un universo religioso intensamente ricco e dinamico, ma – appunto – anche carico di tensioni e di conflitti. La matrice religiosa della cultura resta, a lungo, molto a lungo, e in parte anche oggi, un elemento-chiave, forse quello primario, poiché tocca aspetti profondi dell'inconscio collettivo e dei bisogni primari della vita umana. E tutto ciò è provato dal ruolo che la religione ha sempre assunto nel divenire storico. In Occidente e non solo.

Guardata, però, dalla parte dell'*anthropos* la religione si presenta come intimamente connessa a quei tre bisogni propri di ogni singolo e già ricordati: dare *ordine* alla propria visione del mondo; dare *senso* (una regola e un traguardo) al proprio vissuto; legare a una *appartenenza* sociale ideale, che cementa un gruppo, lo unifica e lo rende solidale. Sono bisogni profondi che solo la secolarizzazione ha disposto a (o verso) un cambiamento di segno (dalla trascendenza all'immanenza) e sottoposto a una revisione radicalmente critica, nella loro identità e nella loro funzione. Si pensi solo al ruolo svolto su questo piano alla cosiddetta "scuola del sospetto", che, tra Marx, Nietzsche e Freud, ha decostruito il religioso (e il religioso cristiano in particolare) alla luce di una genealogia-archeologia-interpretazione che mette in crisi la dimensione mitica del religioso e lo trascrive in precisi contenuti concettuali, ricollocandoli però in una cultura radicalmente mondana. Tra la *religio* come potere di classe, come trasposizione mitica alimentata sì dal dominio ma anche dal risentimento e dalla consolazione, come ancoraggio alla logica del Padre e della sua autorità si viene a delineare una desacralizzazione del religioso: una sua riappropriazione antropologica, un suo *décalage* e logico e storico. Radicalmente assunto come nuovo inizio della cultura dei Moderni.

Sta di fatto, però, che la *religio* (come fede più che come dogma, se pure tra fede e dogma corra sempre un sottile nesso dialettico) non è scomparsa nel tempo della Tecnica, in quello della Laicizzazione compiuta, in quello dell'*Aufklärung* dominante. E' rimasta viva e come esperienza e come bisogno. Essa c'è e permane anche a livelli riflessivi molto alti. Essa si è affinata nel suo darsi come esperienza di fede, *in primis*. Essa permane nella dialettica della cultura e in molte forme: da quelle fondamentaliste; sì, anche da quelle (opportunistiche) degli "atei devoti"; ma anche da quelle testimoniate da opzioni interiori, convinte e ragionate, che fissano, kierkegaardianamente, la *possibilità* della fede e il suo essere una forma-di-esistenza (come già aveva indicato Pascal). Allora: l'esperienza religiosa 1) è fondamentale nella storia della cultura; 2) vive un suo pluralismo di forme; 3) svolge un ruolo sociale, culturale, storico, ma anche esistenziale; 4) se il volto socio/storico/culturale della *religio* si è indebolito nella Modernizzazione (secolare e laica), quello esistenziale resta vivamente presente; 5) se pure in forme problematiche e che invertono l'ordine tradizionale del religioso: dall'appartenenza e dal dogma alla fede vissuta; rovesciamento radicale e significativo, vivo al di là del "rumore" stesso che le religioni/confessioni fanno nel propagandare se stesse nella loro forma tradizionale dell'appartenere e/o aderire al dogma. Ed è, talvolta, un rumore che frastorna e perfino oscura la valenza (e la richiesta) religiosa del presente. La Chiesa Cattolica, possiamo dire, è più di altre al centro di questa contraddizione. Altre Chiese (come l'islamismo, pur plurale che sia) restano ferme nella tradizione di ieri. Altre ancora affascinano per il loro messaggio post-teologico: come accade al buddismo, nella sua qualità di religione-filosofia.

3. La 'religio' personalizzata e il tema-formazione

Al centro della *religio* sta, per i moderni, la fede (tra i cristiani: protestanti ma anche cattolici; e questi accolti e valorizzati sia sul vecchio fronte gianse-nista, poi su quello più recente del modernismo, ma anche e ancor più sulla teologia nata dal Vaticano II, presente perfino nelle stesse gerarchie: tra Paolo VI e Carlo Maria Martini, tanto per esemplificare). È questa una fede come vissuto interiore e come dialettica di un dialogo col trascendente, fatto di preghiera, di meditazione, di partecipazione rituale, ma sempre con un vivo "agire interiore". Ora è in essa che si fonda la stessa dogmatica, la pratica religiosa, la regolazione oggettiva della testimonianza/messaggio costruendo uno stato d'animo di convinzione e partecipazione attiva. Allora la *religio* si personalizza e si dilata anche agli esiti interpretativi di tale personalizzazione, che può aprirsi a sincretismi, a selezioni, a una *religio* "fai da te" perfino. Ma questo è il prezzo della convinzione e l'esodo da ogni interpretazione non-conforme del religioso posta solo come eresia e pertanto da condannare. Che implica già in sé – ad esempio nella Chiesa cattolica – la scomunica, anche solo tendenziale che essa sia.

La personalizzazione del religioso, e a livelli più o meno alti, è un tratto esplicito del Moderno. Si pensi a Pascal e al suo *iter* di formatività al religioso, che implica anche *le pari* (la scommessa) e il "come se" della fede. Si pensi a Kierkegaard e alla dialettica triadica dell'esistenza che si lega al religioso come approdo, ma lo pone dentro un'esistenza che è costituita da (e riapre e costantemente) questa dialettica. Si pensi alle teologie più avanzate del Novecento e al loro richiamo netto sia alla priorità della fede sia alla sua costitutiva problematicità, anche davanti alla condizione del "silenzio di Dio" e della sua stessa "morte". Sì, *la religione dei moderni è sempre più personale, vissuta e connessa alla dialettica della propria interiorità*. Ma così la religione si fa, soprattutto, esperienza di vita spirituale, più che connessione a poteri sociali, a una *civitas* ecclesiale, a un istituzionalizzazione dogmatica e disciplinare. Elementi, questi, che restano forti, ma appannaggio di una *religio* più tradizionale, che ancora ha presa, ma rispetto alla quale la "società degli individui", la secolarizzazione stessa remano contro, anche al di là delle apoteosi medesime (e spettacolarizzate) del religioso istituzionalizzato, tanto care soprattutto – ancora – alla religione cattolica, sul suo fronte più squisitamente curiale e romano. La religione, in questa condizione dell'uomo moderno, è *strumento e forma e regola di formazione di sé*, di orientamento di vita, di etica personale, di riconoscimento di valori, che tramite la stessa tradizione (ma non fine a se stessa) e i suoi stessi testi canonici (ma anche oltre di essi) e in un libero esame di testi e tradizioni costruisce una gerarchia di valori, un modello di vita e un quadro di sé, del mondo, della società e della storia.

La religione è fattore (chiave? in genere sì, se pure non sempre) del processo formativo. Un fattore-chiave possibile. Da incrociare comunque. Con cui confrontarsi: ma da "ricalibrare" sempre nell'io e per il proprio sé. Li

la religione si fa *cultura religiosa*. Poi interrogazione sul e/o esperienza del *trascendente*. Ma anche analisi del proprio “cuore”, avrebbe detto ancora Pascal: della *propria interiorità* fatta di bisogni, scelte, valori e di risposte possibili a questi bisogni, sempre attivi, ricorrenti, costitutivi dell'*anthropos*. Come cultura religiosa l'esperienza della *religio* si dispone *dentro* la stessa dialettica della cultura. Lì si rivela nella sua identità (di fondamento e di speranza, di tensione al Divino e all'Unità razionale del reale), nelle sue forme (molte, complesse, dismorfiche tra loro, ma accomunate dal sacro e dal senso; da conoscere, analizzare, comprendere proprio perché hanno attraversato e fecondato anche le altre forme culturali: arte, filosofia, etc.) e nella sua funzione (di sicurezza, di ordine, ancora di senso e di senso-ultimo). Così la religione anima la cultura e si manifesta nella sua forza culturale, generativa e costante, e su tanti piani e in molte direzioni. Così, anche, la religione forma nel soggetto una sensibilità di verità e di senso, che poi verranno ripresi e esaminati dalla stessa filosofia, ma che daranno corpo al filosofico nelle sue ricerche più alte e organiche/unitarie (quelle della metafisica, che resiste anche come metafisica critica e che, in tale veste si interroga sul religioso medesimo, per oltrepassarlo anche, ma sempre secondo il suo senso: di unità, di valore, anche di speranza). Si pensi soltanto a Bloch e a tutto il suo *iter* di ateizzazione del cristianesimo saldandolo proprio allo “spirito dell'utopia” e al “principio speranza”.

Nella *religio*, però, si fa esperienza (se virtuale o reale poco importa) del trascendente. Di ciò che ci sovrasta e ci dà ordine e senso. Può essere un Soggetto (Dio), una Norma (il Nirvana del buddismo, che è “stato interiore”), un Compito (il Progresso, l'Emancipazione, i Diritti umani: e questi ultimi sono, nella società del presente il trascendentale da pensare e da vivere come trascendente regolativo: Valore, Compito, Speranza). Ciò che conta è legarsi a una Direttiva di Senso, che si vive come valore e opera in noi come Regola. E ci guida. Ci sostiene. Ci identifica spiritualmente. E proprio trascendenze anche laiche ci sono state nella storia: dalla Saggezza degli antichi all'Illuminismo dei moderni, al mito-Rivoluzione del marxismo, etc. Sono state tutte trascendenze di valori. Religioni laiche e civili. Consapevoli o no che fossero. Ma tutte quante interpreti di un bisogno e di una ispirazione interiore, definita tra Senso e Speranza. Ancora una volta come ci ha ricordato Bloch.

Ma la *religio* vissuta, portata nella propria coscienza/interiorità, fa crescere in particolare il “foro interiore” del soggetto. Lo affina, lo decanta, lo sviluppa. Attraverso atti di cura di tale interiorità. Con la preghiera, la meditazione, la ritualizzazione di gesti, di momenti, di scelta di spazi cerimoniali etc. Poiché la religione parla, deve parlare soprattutto al “cuore” se non vuole appiattirsi su un rito sociale, anzi spesso politico, e che prende il posto di una fede civile, corrompendosi, però, nella propria più intima identità. Anche la religiosità laica produce questa coltivazione dell'io interiore? Anch'essa fa compiere l'“*in te ipsum redi*” agostinismo? Sì. Si pensi a un Capitini o a un Gandhi. Lì c'è tutta la religiosità connessa alla *religio* trascritta nella fede laica e proprio come fede di valori.

Allora va ben ricordato che oggi l'esperienza religiosa, *en structure* sempre storica, si tende tra: 1) '*religio*' come appartenenza, fare-comunità, stare nei dogmi e nei riti che danno identità e accomunano, con i rischi che qui ci sono: di dogmatismo, di intolleranza, di fondamentalismo; 2) poi *fede vissuta*, nella coscienza e come sensibilità etica e come mente critica, sviluppando un dialogo col trascendente e come verità e come senso (col rischio di personalizzare? di selezionare? anche; ma ciò è inevitabile in una fede vissuta e resa scelta personale; qui l'importante è tener viva la stessa dialettica della fede); 3) infine c'è la *fede laica*, come fede-di-valori e come fede-comune: alla Dewey e alla Caputini; una fede che immanentizza il principio della Trascendenza e del Senso come fine-regolatore da trascrivere quale fine-in-vista (empirico, immanente), ma da tener fermo nella sua dialettica tra ora senso-operativo e ora senso-ultimo, trascritto nel vettore della Speranza e lì reso più proprio dell'*Homo laicus*.

Così si delineano i tre fronti diversi del religioso attuale, ma che *stanno* nel nostro tempo e che dobbiamo attraversare *insieme*. Operando scelte sì, ma anche rivivendone le opposizioni e le integrazioni. O dal punto uno (la *religio*). O dal punto due (la *fides*). O dal punto tre (la *laicità*). Articolando così il religioso in un pluralismo variato di forme. Ma anche sottolineandolo nella sua identità/funzione, precisa, complessa e ancora attuale, anche.

4. L'*animus*' religioso

Per il soggetto, come coscienza singola, cosa significa vivere-il-religioso? L'esperienza di un animo religioso va dall'esteriore (sociale) all'interiore (coscienziale), nel momento in cui tale esperienza si fa *convinta e personale*. Allora nella coscienza dell'io si ridecrive la presenza del trascendente, il dialogo interiore con tale dimensione (misteriosa) del reale e dialogo ora di esperienza vissuta ora di cultura, che oscilla tra soggettività e oggettività, ma che in tale colloquio fissa la ricchezza stessa dell'esperienza religiosa e la complessità della sua stessa *Erlebnis*.

Riepilogando il già detto di sopra: *in primis* il passaggio dal sociale al personale della religione attiva un legame connesso alla *speranza*: di un oltre-il-finito, di un senso ulteriore rispetto al nostro essere-per-la-morte, di un ordine del Mondo e della Vita, che ne valorizzi gli orizzonti di compiutezza e di qualità. Speranza che si fa *fede* come ci ricordava Dante chiosando S. Paolo. Fede che si fa esperienza-di-fede; di fiducia, di attesa, di dialogo con quel Senso del Reale che lo governa e in esso si manifesta, all'occhio del credente convinto. Esperienza-di-fede che si fa dialogo col Senso e Colui che ne garantisce la sussistenza. Dialogo che eleva, che trasforma il soggetto, lo apre al trascendere/trascendersi. E dialogo che ribadisce la speranza nella fede e viceversa, in un percorso sempre ripreso e sempre rinnovato. Tale dialogo, però, già reclama anche una conoscenza sempre più complessa e intima della fede. E come fede vissuta, fatta di una articolata dialettica di rilanci, tra ansie, dubbi, oblii e riattivazioni. Ma anche come articoli di fede, in genere accolti

da una *religio* istituzionalizzata, ma rivissuti e pertanto oltrepassati nel loro puro assunto dogmatico, di *credo* e di pratiche. Così l'esperienza di fede si dilata, cresce su se stessa, si "fortifica" anche e riapre costantemente il suo *iter* dialettico. E ciò avviene sempre, se pure a livelli diversi. Anche molto diversi, tra fede ingenua e fede riflessiva. Come pure reclama pratiche di approfondimento e di riattivazione. Anch'esse più ingenuie o meno. Comunque efficaci nel dar-vita alla fede stessa, ora attraverso la lettura dei testi, ora attraverso la meditazione di testi o problemi, ora attraverso la preghiera.

In questo complesso vissuto dialettico cresce proprio l'interiorità del soggetto. Che da "mito" (come si è detto) si fa esperienza vissuta di un sé che si sviluppa su se stesso, fissando al proprio centro la ricchezza della sua coscienza, come sede più propria e più intima dell'io-come-sé. Coscienza che si riaccende nelle pratiche del religioso, se non formalisticamente eseguite, ma esperite. Coscienza che produce un "innalzamento" dell'io, rendendolo più autonomo e più forte, ma anche più sensibile, più sfumato nel suo sentire, nel suo relazionarsi, nello stesso progetto di sé che viene ad animarlo.

Allora *l'esperienza religiosa è un'autentica esperienza di formazione spirituale* che media io/sé e cultura e pratiche di cura di sé, che porta il soggetto oltre la sua naturalità, legandolo ad un processo di innalzamento che lo lega all'Altro, pur in un processo scandito dalla libertà. E dalla sua dialettica. Infatti il sacro stesso si dà anche e sempre con la sua negazione: attraverso il dubbio, la perdita, il silenzio. La *religio* interiorizzata vive una scommessa, costantemente riaperta. Tra teismo e a-teismo che polarizzano tale esperienza, poiché la fede vissuta non è assolta dal dubitare di se stessa. Inoltre se Dio è il "totalmente altro" è un enigma sospeso più che una "voce" della mente e del cuore. La sua presenza è allora sempre sospesa. E sospesa nel dubbio e nella certezza di questa oscillazione. Dio è ipotesi sempre. E rischia, nel suo darsi definito e particolare, di perdere l'alterità e la trascendenza. Ora nei laici e nella loro religiosità senza dogmi tale oscillazione si attenua, ma non scompare, in quanto anche rispetto ai Valori la ricerca, la definizione, l'affermazione sono sempre *sub iudice*, soprattutto nel senso di essere "in cammino". Come l'esperienza di un Dewey o di un Gandhi o di un Capitini e perfino di un Bobbio ci vengono a testimoniare sul terreno della religiosità laica maturatasi in modo eminente nel corso del Novecento.

5. *La religione nella laicità*

Guardiamo meglio, ora, come si pone il religioso sviluppato dalla e nella posizione della laicità, per vedere se e come, anche lì, il religioso, ricondotto al suo più profondo DNA, si manifesti proprio secondo una precisa identità e una decisiva funzione. L'uomo laico non è irreligioso o ateo *a priori*. No: sta nella possibilità, nella ricerca, nel continuo sondaggio del senso e del Senso. È pluralista e problematico. E vive la trascendenza, appunto, come ipotesi, come problema, etc. e vive ciò sempre personalmente. *In interiore homine*. Decidendo per il sì o per il no o non decidendo affatto. Restando così sospeso al problema

aperto. Tutto ciò significa che, a più riprese, il laico si interroga sul religioso, lo attraversa (come possibilità, come modello esplicativo del reale, come universo di esperienza e di cultura), lo riattiva in sé, concludendo per una soluzione (o no), ma sempre *pro tempore*. Poiché tale disposizione può entrare in crisi e riattivare la ricerca. Perfino produrre lo spostamento di soluzione. E tutto questo non è l'elogio dell'indecisione ma il vissuto stesso della ricerca che non sente il bisogno primario di "avere un porto" (una Verità, un'Appartenenza) bensì di vivere-la-propria-libertà, intellettuale e morale. Da qui, da questo tessuto di attenzione-non-conclusiva, poi, il laico procede verso l'analisi delle appartenenze, del vivere la trascendenza come vincolo o come risoluzione interiore, della stessa cultura del religioso, di cui tutta la nostra civiltà è così impregnata, ma come lo sono anche tutte le altre, sia pure con codici, riti, modelli diversi. Si apre così un processo anche di conoscenza del religioso, a vari livelli, ma che sempre agisce secondo attenzione e secondo distacco (o, meglio, distanziamento). Un processo che avvicina e fa comprendere, ma che non deve né vuole convincersi o convincere. Ed è un processo che si nutre di letture, di esperienze, di comunicazioni etc. e per queste vie diverse avvicina la sensibilità religiosa. La comprende. Ma non è affatto detto che la faccia *sua*. E ciò può avvenire a più livelli. Più o meno colti. Più o meno intensi. Più o meno decisivi. Ma nell'uomo laico la sensibilità religiosa, accolta nel suo relativismo, è una delle prassi possibili per "spiegare" il mondo e la vita nel suo senso. Essa resta centrale, appunto, come possibile, come prospettiva, posta anche come esigenza di Senso. Ma niente affatto unica.

Se qualcosa declina in questa condizione di ricerca aperta sono il *dogma* e il *sacro* che perdono terreno davanti all'atto-di-fede e rispetto all'ottica-del-problema. Il dogma è certezza organicamente definita in un sapere-di-verità. Risponde all'istanza del *legare*-insieme, del dare-identità e sicurezza collettiva. Al laico ciò appare sì possibile ma non necessario. Anzi carico di rischi. Di rischi di intolleranza, di esclusione, di conflitto. Come la storia delle religioni confessionali dimostra *ad abundantiam*. Sì, il dogma dà cultura/appartenenza ma a caro prezzo: individuale e sociale e culturale. Soffoca la ricerca. Inibisce il dialogo. Rafforza l'ottica, alla Schmitt, del "nemico". E il tempo stesso in cui la laicità si pone e si impone come regola e come lievito della vita socio-culturale non può tollerare la intolleranza, se non per denunciarla e decostruirla. Come fa il pensiero laico. Come fa la coscienza laica.

Poi il sacro: che è *totem* e *tabù*. Che è limite. Che ha anche una funzione di rispetto, di regola-ultima, di invalicabilità. Che non appartiene più, però, al *mythos*: al mistero dell'oltre che fissa la sacralità. E lì fissa anche un vincolo e una censura. Oggi il sacro stesso si è laicizzato. Si colloca in uno spazio interumano. Trascende ma nell'immanenza. Ed è il sacro dei valori: della pace, della libertà, dei diritti umani, dell'uguaglianza e della solidarietà umana. Il sacro si antropologizza, ma così anche mantiene, anzi decanta, la sua funzione: di *totem* (ma attivo, ri-vissuto) e di *tabù* (di regola sovrana, non trasgredibile, in via di principio). Allora, anche il sacro "tiene" nel mondo laico. Ma cambia decisamente di segno: si antropologizza. Pur continuando a svolgere la sua funzione-di-guida e di regolatore-ultimo.

6. *Rileggere laicamente il religioso*

Poi c'è, nell'uomo laico, la volontà (e il bisogno) di rileggere lo stesso religioso: come esperienza, come cultura, come storia. Ed è ciò che la cultura, dall'Illuminismo in poi, ha fatto con sottile sagacia e con procedure via via più complesse, passando dallo smascheramento alla genealogia, alla secolarizzazione, all'ermeneutica critica. Procedendo così ad un affinamento comprendente di cui la cultura laica è depositaria, ormai, non esclusiva. Come prova la finissima tessitura delle teologie del Novecento, con le loro complesse e sofisticate linee di evoluzione, di crescita e di rinnovamento. Da Barth a Bonhoeffer, da Tillich agli stessi teologi cattolici: a Teilhard De Chardin e padre Boff. Sono linee diverse di interrogazione/interpretazione del religioso. Demistificante in Voltaire e de-costruttiva in Kant. Radicale e distruttiva nella "scuola del sospetto". Linee filologiche, storiche, ermeneutiche nell'avventura del Modernismo. Dialogiche e problematiche nelle nuove teologie del Novecento. Tale complessissima avventura e del pensiero e della sensibilità va riletta proprio come affinamento laico del religioso, al di là di ogni decisione per il sì o per il no in relazione al "credere". Lì il religioso perde ogni contrassegno di *auctoritas* tradizionale, di-già-sempre-dato; si rifà autenticamente problema e problema vissuto e pensato, attraversando metodi e modelli di approccio che, alla fine, già e proprio in quanto posti nella loro medesima indecisione scientifica, manifestano la ricchezza e verità cultural-storica del religioso, la sua stessa fenomenologia articolata e sottile e pervasiva.

Su questo piano sarebbe assai significativo soffermarsi: da Pascal a noi, per così dire. E qui non possiamo né vogliamo farlo. Però possiamo dire che l'uomo laico nutre in sé questa volontà/capacità/possibilità di leggere-per-capire e capire-per-comprendere il religioso e proprio nella sua varietà e permanenza e specificità. La Cultura del Moderno anzi, sottraendo il religioso alla Tradizione, al binomio Trono/Altare, a ogni Integralismo (anche "di ritorno") ha proposto – forse per la prima volta nella storia, in Occidente sì, ma non solo: anche nel processo di globalizzazione in atto – una lettura complessa, finissima e pregnante del religioso stesso, fissandone la specificità in una "teoria dell'esperienza" come in quella "della cultura" e nella sua stessa azione storica. Il religioso ci appare meglio "rivelato". Più capito *en structure*. Più presente nel suo vissuto, pensato, agito anche socio-politicamente. Come una forma simbolica cruciale e al tempo stesso come una forma di esperienza che, ci rimanda, oggi più di ieri, la ricchezza, densità, complessità, attualità proprie del religioso. Ma riletto, soprattutto, nella sua *dialettica*.

Note in margine

Quella qui presentata è una lettura *troppo* laica del religioso, che ne offusca, alla fine, la *valenza* esistenziale e la *complessità* storico-culturale? Forse, ma solo in apparenza. Infatti, qui, si è cercato di risalire alla fenomenologia dell'esperienza religiosa come si decanta a se stessa nel tempo della Piena Mo-

dernità, quando le ragioni profonde del religioso si manifestano come antropologiche, come antropologicamente fondate e dall'esperienza dell'*anthropos*, sempre e soltanto, interpretabili. Andando, così, oltre ogni *Auctoritas* e di Tradizione e di Visione-del-mondo: una *religio* che si offre come religiosità e li deve essere letta nella sua identità più intima e radicale. Riletta da lì la *religio* si amplia, si dispone dall'uomo rispetto al Valore e al Senso, anche attraversando il Sacro (ma liberalizzato) e trova lì il suo contrassegno più inquieto, problematico anche, ma comunque più permanente. Contrassegno che unifica varie forme del religioso e lo mantiene aperto dentro il fare-esperienza, sollevato da una sua risoluzione univoca e totale. Che poi da qui si muova lo stesso messaggio delle Culture Religiose Confessionali è storicamente vero. Ma, visto da qui, quel messaggio è sempre secondario rispetto al *prius* della religiosità, che comunque lo attiva e lo sostiene. Anche proprio pedagogicamente parlando: cioè in senso squisitamente antropologico e formativo.

Bibliografia

- Agostino, *La Trinità*, Roma, Città Nuova, 1988.
 C. Augias, *Inchiesta sul Cristianesimo*, Milano, Mondadori, 2008.
 P.L. Berger, *Questioni di fede*, Bologna, Il Mulino, 2005.
 M. Bianca, *Perché Dio*, Firenze, Nuova Guaraldi, 1982.
 N. Bobbio, *Autobiografia*, Roma-Bari, Laterza, 1997.
 R. Bodei, *I senza Dio*, Brescia, Morcelliana, 2003.
 L. Boff, *Teologia della cattività e della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1977.
 E. Bloch, *Ateismo del cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971.
 W. Burkert, *La creazione del sacro*, Milano, Adelphi, 2003.
 F. Cambi, *Abitare il disincanto*, Torino, UTET, 2006.
 F. Cambi, *Incontro e dialogo*, Roma, Carocci, 2006.
 F. Cambi (a cura di), *Laicità, religione e formazione*, Roma, Carocci, 2007.
 A. Capitini, *Elementi dell'esperienza religiosa*, Bari, Laterza, 1937.
 A. Capitini, *Le tecniche della non violenza*, Milano, Feltrinelli, 1964.
 P. T. De Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1959.
 P. T. De Chardin, *L'ambiente divino*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
 L. Dawson, *I nuovi movimenti religiosi*, Bologna, Il Mulino, 2005.
 J. Dewey, *Una fede comune*, Firenze, La Nuova Italia, 1956.
 G. Ferrara, *Apologia dell'uomo laico*, Milano, Rusconi, 1983.
 M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1954.
 M.K. Gandhi, *Il mio credo, il mio pensiero*, Roma, Newton Compton, 2010.
 J. Habermas, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
 S. Kierkegaard, *Diario*, Milano, Rizzoli, 1975.
 C.M. Martini, *Vivere i valori del Vangelo*, Torino, Einaudi, 2009.
 C.M. Martini, *Il discorso della montagna*, Milano, Mondadori, 2008.
 C.M. Martini, *La preghiera e la vita*, Milano, In Dialogo, 2004.
 C.M. Martini, *Dio nascosto*, Roma, OCD, 2007.
 F. Mattei, *La formazione dell' *ánthropos téleios**, Roma, Anicia, 2011.

- J. Milton Yinger, *Sociologia della religione*, Torino, Boringhieri, 1961.
E. Pace, *Raccontare Dio*, Bologna, Il Mulino, 2008.
B. Pascal, *Pensieri*, Milano, Mondadori, 1980.
E. Schillebeeckx, *Dio, futuro dell'uomo*, Roma, Paoline, 1971.
P. Tillich, *Dinamica della fede. Religione e morale*, Roma, Ubaldini, 1967.
M. Weber, *Sociologia della religione: Induismo e Buddismo*, Roma, Newton Compton, 1975.