

## La religione nello spazio pubblico Prender forma di spazi: una riflessione filosofica

*La riflessione si avvia dal dibattito filosofico in corso tra alcune teorie della giustizia che, interrogandosi sul legame sociale e ciò che lo legittima, prendono in considerazione anche il ruolo delle religioni. Esse affrontano il tema secondo prospettive differenti che si tratta di mettere in valore e altresì di integrare: nello specifico, con il riferimento ai paradigmi teorici che si rivolgono direttamente alla considerazione della spazialità. Per questa via si viene a parlare quindi di 'giustizia spaziale'. Raccogliendo il suggerimento ad assumere in modo esplicito la considerazione della spazialità, come costitutiva dell'umano, anche per comprendere il fenomeno religioso, sembra così aprirsi una non scontata prospettiva fenomenologico-ermeneutica di indagine. Il contributo invita quindi a prestare attenzione alla profondità dell'esperienza spaziale, che può aprire a un quid che pur resta non spazializzabile. È su questa strada che viene anche ripresa la riflessione sulla dimensione del sacro.*

*This reflection arises from a current philosophical debate between some theories of justice which question in the social bond and that which legitimises it, while also take into consideration the role of religion. They address the issue from different perspectives which must be evaluated as well as integrated: specially in reference to theoretical paradigms that focus on the consideration of spatiality. In this manner, one speaks of 'spatial justice'. Taking the suggestion to assume, in an explicit way, the consideration of spatiality as an integral human factor and at the same time to comprehend the religious phenomenon, it seems that an area of unusual phenomenological-hermeneutical research opens. Thus, the contribution invites one to pay particular attention to the depth of the spatial experience which can open a 'quid' which however remains non-spatial. It is on this path that the reflection on the sacred dimension recommences.*

### 1. Teorie della giustizia: le religioni nello spazio pubblico

Da più parti si registra che la considerazione della rilevanza della dimensione religiosa è entrata oggi esplicitamente nella discussione sulla le-

gittimità dell'obbligazione sociale e delle istituzioni politiche, ma a dire il vero il tema del ruolo della religione nello spazio pubblico<sup>1</sup> non è mai stato veramente fuori dell'agenda degli studiosi della società. Non intendo qui affrontare le questioni del dibattito sulla secolarizzazione, ma solo osservare che Marx, Weber, Durkheim e Simmel, ad esempio, non possono certo essere considerati i teorizzatori di concezioni secondo cui la religione nella modernità avrebbe perso di importanza, definitivamente archiviata grazie ai lumi della Ragione. Come ha osservato opportunamente Massimo Rosati, «con la parziale eccezione di Marx, che pure nella religione vedeva, oltre che l'oppio dei popoli, il cuore di un'umanità senza cuore, la risposta sbagliata a problemi reali, un delirio, sì, ma non del tutto privo di una sua realtà<sup>2</sup>, tutti gli altri classici vedevano nella religione una forza di assoluta rilevanza, non solo per il passato, ma anche per il presente della modernità e, alcuni di loro, per il suo futuro»<sup>3</sup>. La modernità non segna, per nessuno di questi suoi grandi interpreti, l'inizio della fine della rilevanza della religione nella società. La questione, piuttosto, è che il rapporto alla religione si è fatto problematico. Sembra non reggere più il compromesso che, con l'Illuminismo, in molte parti del mondo sembrava esser stato trovato in base ad alcune grandi distinzioni e separazioni: tra pubblico e privato, tra buono e giusto<sup>4</sup>. Tuttavia se modernità sono anche la rivoluzione inglese e quella americana, osserva Rosati, vi si deve cogliere una componente religiosa che è esplicita e mai rinnegata; che peraltro si deve riconoscere, in parte, anche alla rivoluzione francese, pur se è vero che in un secondo momento prese piede un razionalismo antireligioso. Sembra opportuno quindi, per comprendere il nostro tempo e ciò che oggi sembra stupire e viene rubricato con la categoria di post-secolare, dismettere una aprioristica logica oppositiva. Questo non significa rinunciare alle distinzioni, ma implica riconoscere sia che la fede religiosa non si limita riduttivamente all'ambito privato della coscienza, poiché richiede di estrinsecarsi anche in modalità comunitarie e sociali<sup>5</sup>, sia che l'ambito pubblico non è una forma vuota ma, sempre, un

<sup>1</sup> Tra gli altri cf. *The power of religion in the public sphere*, a cura di E. MENDIETA e J. VANANTWERPEN, con saggi di J. Habermas, C. Taylor, J. Butler, C. West, C. Calhoun, Columbia University Press, New York 2011.

<sup>2</sup> K. MARX, *Per la critica alla filosofia del diritto di Hegel* (1844), in ID., *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Editori Riuniti, Roma 1950.

<sup>3</sup> Cf. <http://www.sifp.it/seminari-e-convegni-seminars-and-conferences/lo-spazio-pubblico-in-una-societa-post-secolare/sacro-e-spazio-pubblico>.

<sup>4</sup> Cf. A.B. SELIGMAN, *La scommessa della modernità* (2000), tr. it. a cura di M. Bortolini e M. Rosati, Meltemi, Roma 2002, p. 205.

<sup>5</sup> M. ROSATI, *Solidarietà e sacro. Secolarizzazione e persistenza della religione nel discorso sociologico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2002. Per inciso possiamo ricordare che Simmel (*Sociologia*, tr. it.

certo «ordine della convivenza»: quindi segnato da valori e stili di esistenza, popolato da modi di relazioni.

Può essere utile, allora, ritornare agli argomenti fondativi sulla ‘pubblicità’ dello spazio pubblico<sup>6</sup>. Ne ritroviamo il paradigma di riferimento nella risposta di Kant alla domanda: «Che cosa è l’Illuminismo?» Kant qui intende «per uso pubblico della propria ragione l’uso che uno ne fa, come studioso, davanti all’intero pubblico dei lettori»<sup>7</sup>, ovvero: «il pubblico propriamente detto» è «il mondo». Kant considera invece come privato l’uso che è lecito farne, ad esempio, esercitando un certo ufficio o una specifica funzione. Viene individuata, così, una distinzione qualitativa tra il modo in cui è possibile argomentare «all’interno di una cerchia ristretta», laddove ci sia quindi un orizzonte condiviso nel quale l’interpretazione può in qualche modo collocarsi, e il tipo delle considerazioni con cui ha senso rivolgersi, se si vuol essere compresi e riconosciuti (avere un riscontro, si può dire, sia in ordine alla legittimità sia di efficacia), a coloro che non possiamo presupporre condividano gli stessi codici interpretativi. Andando oltre qualsiasi discorso sull’identità dell’agente, sull’ambito di esercizio dell’argomentazione e sul suo scopo, l’attenzione viene riportata da Kant, con gesto quasi-trascendentale, alla condizione di possibilità perché possa esserci comunque comprensione, quindi all’agire comunicativo in quanto tale. Nell’orizzonte della filosofia kantiana si può ben comprendere come tale mossa sia possibile, perché la ragione è questa capacità in tutti gli esseri razionali, sia doverosa, in nome del rispetto che gli esseri umani si devono reciprocamente, sia anche vantaggiosa, perché si tratta di poter trovare un’intesa anche con coloro con cui non si sia già d’accordo<sup>8</sup>. Nell’accezione di Kant la pubblicità non è una possibile tipologia della comunicazione, ma una capacità propria della ragione, e l’esser pubblico non coincide con l’istituzionale né con lo statale ma va inteso nella stessa area semantica di universale e cosmo-politico<sup>9</sup>. Si potrebbe dire,

Edizioni di Comunità, Milano 1998, il capitolo *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*) considerava queste forme, come sovra-spaziali: una religione cioè non viene a coincidere con –, non è costituita in modo essenziale da –, il riferimento a un luogo, così come invece accade allo Stato, che ha riferimento diretto ad un certo territorio: queste forme hanno cioè una relazione uniforme con tutti i punti dello spazio e possono estendersi al di là di ogni luogo non escludendone nessuno.

<sup>6</sup> Sul tema dell’opinione pubblica cf. J. HABERMAS, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), tr. it. *Storia e critica dell’opinione pubblica*, Laterza, Bari 1974, 2011<sup>4</sup>. Non considero sovrapponibili, tuttavia, il discorso sull’opinione pubblica e quello sullo spazio pubblico.

<sup>7</sup> I. KANT, *Che cos’è l’illuminismo*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 1987, p. 52.

<sup>8</sup> E, all’inverso, «il divieto della pubblicità impedisce il progresso di un popolo verso il meglio», come si dice in I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Bari-Roma 1995, p. 233.

<sup>9</sup> Cf. O. O’NEILL, *Costruction of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 29, che

se non si rischiasse un aggravio di ambiguità a causa dell'uso corrente dei termini, che il 'pubblico' in Kant è il livello del 'politico' *tout court*: intendendo il politico come l'ambito inclusivo del terzo, del ciascuno, del chiunque, che ricomprende le diverse comunità costruite. Universalità, comunicabilità e intersoggettività sono i caratteri della ragione che può, perciò, esser fatta valere 'in pubblico'.

Il discorso kantiano è stato ripreso in modo fecondo da John Rawls<sup>10</sup> il quale, però, nella costruzione della propria teoria non fa più riferimento a possibili usi differenti, ma interpreta quella distinzione come ponentesi tra ragione pubblica e non pubblica. Questo spostamento, a mio avviso, apre alla possibilità di parlare di un ambito, quello appunto della ragione pubblica, come l'insieme dei contenuti sui quali è raggiunta un'intesa attraverso l'uso pubblico della ragione. Non si deve allora intendere «ragione pubblica» in senso oppositivo a «ragione privata» (che peraltro sarebbe una contraddizione in termini), ma come un deposito d'accordo riguardante questioni che devono valere per tutti (in questo senso politiche), guadagnato grazie all'uso pubblico della ragione. La ragione pubblica non è la totalità del dibattito pubblico, sostiene Rawls. Ci sono altre forme di argomentazione valide e legittime, che possono essere esercitate pubblicamente, cioè facendo un uso pubblico, allorché si intende farsi capire da chiunque e da tutti, anche se l'accordo su certi contenuti forse non sarà possibile: come la dichiarazione, la testimonianza, la congettura o ragionamento per ipotesi<sup>11</sup>. La ragione pubblica, come il deposito in cui tutti possono riconoscersi, è un ambito che non viene delimitato dall'esterno ma trova i propri limiti dall'interno, in un autolimitarsi della ragione nel proprio uso pubblico: essa comprende solo gli elementi che derivano da principi e ideali accettabili – e non solo comprensibili – da tutte le persone «ragionevoli e razionali»<sup>12</sup>, in nome di quella reciprocità di cui l'uso pubblico è una conferma e una messa in opera. In questo senso può ben essere detto che si tratta di una rinuncia a «far valere» l'intera verità; non è una rinuncia a ritenere, esprimere o argomentare in modo comprensibile a tutti l'intera verità ma, appunto, a

mostra la stretta connessione tra i più famosi saggi critici ed i brevi saggi politici di Kant, ed evidenzia come le metafore guida della *Critica della Ragione pura* siano metafore politiche; il rinvio non può che andare anche a I. KANT, *Per la pace perpetua*.

<sup>10</sup> Mi riferisco soprattutto a J. RAWLS, *The Idea of Public Reason revisited*, il testo è del 1999, ora in tr. it. *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Torino 2001, pp. 175-239.

<sup>11</sup> J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit. pp. 206-208.

<sup>12</sup> ID., *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Comunità 1994, p. 186.

«farla valere»: cioè a che essa abbia in tutti i suoi aspetti conseguenze per tutti<sup>13</sup>.

In polemica con Rawls, Jürgen Habermas<sup>14</sup>, a cui pure si deve una importante sollecitazione a riconsiderare il ruolo della religione nell'ambito della società post-secolare delle democrazie liberali, ha ricordato come al filosofo americano si debba obiettare la pretesa di chiedere ai credenti una 'scissione' che, mentre mette in gioco la loro stessa esistenza di devoti, anche restringe eccessivamente la sfera pubblica, che va invece intesa come sfera dialogica polifonica. La ragione pubblica di Rawls comporterebbe la pretesa di una riserva di traduzione, da parte dei credenti, che avrebbe come esito un grave impoverimento per la società e una rinuncia eccessivamente gravosa per i credenti. Per questo Habermas dichiara la «non imponibilità della riserva di Rawls». La preoccupazione sottesa a tale obiezione è da un lato rivolta alla possibilità che anche i cittadini credenti possano riconoscersi in ciò che deve valere per tutti, e che quindi il vincolo di convivenza possa rispondere positivamente al quesito di legittimità, dall'altro alla opportunità per le società di alimentarsi dei «potenziali di significato»<sup>15</sup>, delle «risorse di creazione di senso» custoditi dalle religioni. Habermas riconosce che i contributi delle religioni non sono completamente traducibili e che resta un fondo irrimediabilmente «opaco»<sup>16</sup>: la conseguenza che ne trae è da un lato l'astensione del pensiero post-metafisico dal giudizio su verità religiose, dall'altro il mantenimento della riserva di traduzione oltre la soglia istituzionale<sup>17</sup>. La soluzione è problematica: il positivo riconoscimento di rilevanza che Habermas rivolge alle concezioni religiose a partire dall'inizio degli anni 2000 è di certo molto significativo, tuttavia non ne è del tutto evidente la coerenza con il modello procedurale della ragione da lui sempre riaffermato. Da un lato, inoltre, ci si deve chiedere se colpisca nel segno la sua critica della posizione rawlsiana, dall'altro se non trascuri la fecondità della proposta di un lavoro incessante proprio sul rapporto interno tra valori politici e «valori comprensivi»: come distinzione e connessione pertinente per

<sup>13</sup> Id., *Un riesame...*, cit., «la fervida aspirazione a portare l'intera verità nella politica è incompatibile con l'idea di ragione pubblica», p. 177.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati* (2005), in Id., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 19-50, qui soprattutto le pp. 31-35. Per Habermas la filosofia definisce i confini tra fede e sapere, ma «si astiene dal giudicare su verità di fede».

<sup>15</sup> Id., *Fondamenti pre-politici dello Stato di diritto democratico?*, in Id., *Tra scienza e fede*, cit., pp. 14-15 e Id., *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 34.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 33.

qualsiasi concezione e da parte di qualsiasi cittadino, credente o non credente che sia.

Uso pubblico della ragione in senso kantiano, sfera pubblica habermasiana e ragione pubblica rawlsiana sono quindi termini che non risultano sovrapponibili<sup>18</sup>. Nella feconda dialettica tra le differenti posizioni teoriche può allora essere particolarmente interessante, sia per la riflessione interna alle religioni sia per la filosofia, rivolgere l'attenzione alla possibilità di una elaborazione della condivisione che non sia 'a prescindere' dalle specificità, ma 'dall'interno' delle diverse concezioni comprensive del senso. Si potranno così considerare i vincoli, valori, contenuti politici che proprio grazie al dibattito pubblico coagulano e si sedimentano quale patrimonio comune, come il deposito che poi sostiene e legittima anche la forma dell'istituzionalizzazione: a questo punto non interpretabile come meramente strumentale e imperfettamente manchevole rispetto al tutto della verità abbracciata.

Possiamo comunque osservare, in generale, che se agli inizi degli anni novanta il dibattito tra le teorie della giustizia si era fissato sull'alternativa tra redistribuzione e riconoscimento, opportunamente negli ultimi anni l'attenzione è stata spostata alle deliberazioni e al processo decisionale, e si è inoltre approfondita la riflessione per comprendere come evitare la deriva di un nichilismo post-moderno, in cui la diversità rischia di atomizzare e disintegrare, anziché arricchire, anche l'azione politica. Tutte queste concezioni di giustizia, tuttavia, come osserva Edward Soja, rientrano in una tradizione che riflette sui fenomeni sociali secondo una prospettiva *space-blinkered*. Senza cadere nella trappola del feticismo spaziale (come se i processi spaziali fossero in ogni caso preminenti, nella formazione della realtà, rispetto a quelli sociali), egli richiama invece l'attenzione al fatto che «social and spatial relationships are dialectically interactive, interdependent; social relations of production are both space forming and space contingent»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Non è questo il luogo dove poter ricostruire la discussione tra Habermas e Rawls, peraltro di grande interesse, per la quale rinviamo in modo particolare alle pagine del «Journal of Philosophy», n. 92, 1995, tr.it. J. HABERMAS e J. RAWLS, *Passione democratica e routine degli interessi*, «MicroMega. Almanacco di filosofia», 1996, pp. 21-106.

<sup>19</sup> E. SOJA, *The social spatial dialectic*, in «Annals of the Association of American Geographers», 70, 2, 1989, pp. 207-225, qui p. 211. Di E. Soja cf. anche *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Blackwell, Cambridge MA. 1996, e Id., *Seeking spatial justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2010. Forse il primo a parlare di giustizia spaziale in un senso secondo il quale l'espressione non significasse solamente «giustizia sociale nello spazio» è stato G. H. PIRIE, geografo sudafricano, in *On Spatial Justice*, in «Environment and Planning A», 15, 1983, pp. 465-73.

## 2. *Questioni di giustizia: lo spazio come contesto e come contenuto*

Soja sostiene che la vita delle persone abbia sempre a che fare con una dialettica socio-spaziale: con processi che sono insieme temporali, sociali, e anche spaziali, laddove «spaziale» va compreso come concetto non solo di contesto, ma anche di *contenuto*. Non si tratta cioè solamente di registrare che alcuni luoghi hanno situazioni specifiche rispetto ad altri, e di evidenziare le condizioni di contesto che vi favoriscono certi fenomeni, rilevando e comparando le differenze. Lo spazio non viene inteso solo come una complicazione di fondo dell'analisi, né come riferito alla mera estensione: ma, appunto, piuttosto come una questione di contenuto, cioè uno dei fattori effettivi che costituiscono la stoffa dei fenomeni. È quindi un elemento *costitutivo* della costruzione di situazioni di giustizia o ingiustizia.

Tre sono i principi fondamentali del *critical spatial thinking*<sup>20</sup> di Soja. In primo luogo il riconoscimento dell'ontologia spaziale di tutti gli esseri viventi: in particolare che tutti gli esseri umani vivono una dimensione spaziale oltre che sociale e temporale. Questo primo principio è certo di importanza cruciale, in quanto fa della spazialità un fattore 'intrinseco' dell'umano e conferisce a tutto l'argomentare un fondamento trascendentale<sup>21</sup>. Il secondo principio che Soja afferma è che lo spazio è un prodotto sociale e quindi cambia, viene trasformato, non va inteso come una sorta di sostanza fissa, definita e coerente, o come una pagina bianca. In terzo luogo sostiene che i fenomeni sociali influenzano quelli spaziali tanto quanto viceversa: in questo senso si deve parlare di dialettica socio-spaziale. Facendo riferimento anche alle riflessioni di Foucault rispetto all'interconnessione tra spazio, conoscenza e potere, egli considera come le geografie in cui si vive possano avere conseguenze tanto positive quanto negative praticamente su qualsiasi azione. Non si tratta quindi semplicemente di considerare la giustizia sociale *nello* spazio, pur differenziando anche alle diverse scale, ma di tener conto che lo spazio *entra* direttamente nella produzione di giustizia e ingiustizia:

<sup>20</sup> Cf. E. SOJA, *Seeking Spatial Justice*, cit., p. 3. «Taking the socio-spatial dialectic seriously means that we recognize that the geographies in which we live can have negative as well as positive consequences on practically everything we do. Foucault captured this by showing how the intersection of space, knowledge, and power can be both oppressive and enabling. Building on Foucault, Edward Said states the following: "Just as none of us are beyond geography, none of us is completely free from the struggle over geography. That struggle is complex and interesting because it is not only about soldiers and cannons but also about ideas, about forms, about images and imaginings"».

<sup>21</sup> Ho cercato di mettere in valore questo punto di vista, secondo la prospettiva ontologica sulla scorta delle riflessioni di Maurice Merleau-Ponty, Edmund Husserl e Virgilio Melchiorre (che ha ripreso i risultati della fenomenologia elaborando una antropologia metafisica che dice dell'essere umano, e della sua capacità di trascendimento, come coscienza incarnata) nel mio recente *Abitanti, di passaggio. Riflessioni Filosofiche sull'abitare umano*, Aracne, Roma 2013.

si tratta allora di riuscire a individuare e comprendere le modalità in cui ciò accade e secondo cui, a propria volta, lo spazio è da giustizie e ingiustizie prodotto. In questo intento, Soja riprende in primo luogo le riflessioni di Henry Lefebvre<sup>22</sup>, secondo il quale si possono esplicitare sette dimensioni della spazialità. La prima è la dimensione fisica delle interazioni che avvengono nello spazio e attraverso lo spazio: è ciò che costituisce l'*esperienza materiale dello spazio*, e quindi lo spazio percepito. C'è poi la dimensione della rappresentazione, che comprende tutti i segni e i significati che permettono alle pratiche materiali di essere raccontate, discusse, comprese (sia a livello quotidiano che esperto): si parla allora di *rappresentazione dello spazio*, e di spazio concepito. Rilevante, inoltre, è la dimensione dell'immaginazione e delle invenzioni mentali che disegnano nuove possibilità per le pratiche spaziali: si tratta degli *spazi di rappresentazione*. Non bisogna fare di questa prima triade una tipologia che individua tre possibili configurazioni di spazio: si tratta piuttosto di tre aspetti dialetticamente interconnessi<sup>23</sup>, che si relazionano fra loro e possono essere anche drammaticamente in tensione, intervenendo in modi diversi nella produzione dello spazio a seconda delle epoche storiche e delle diverse caratteristiche delle società. Queste tre dimensioni si declinano secondo altri aspetti più convenzionali, che si possono individuare in: accessibilità e distanza (la distanza è, allo stesso tempo, un ostacolo ed una difesa nei confronti dell'interazione umana), appropriazione ed uso, dominio e, infine, produzione di spazio.

Per la ricostruzione della cornice teorica che oggi indichiamo sotto il nome di «giustizia spaziale» va anche ricordato il lavoro di David Harvey, che in modi e tempi diversi rispetto a Soja ha elaborato una prospettiva interpretativa dello spazio sottolineandone l'aspetto di fenomeno sociale. In un primo momento egli aveva proposto una tipologia a tre cespiti: parlando di spazio assoluto, in riferimento alla concezione di Newton e di Descartes che lo descrivono come fisso e pre-esistente; di spazio relativo, associandolo al nome di Einstein e alle geometrie non-euclidee; e di spazio relazionale, con richiamo all'impostazione di Leibniz. È infatti ben diverso un riferimento spaziale in termini metrici o sulla base della rete dei trasporti, ad

<sup>22</sup> Cf. H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, (1974), tr. it. *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano 1978.

<sup>23</sup> Cf. *ivi*, p. 65 per una esemplificazione: «Nel Medioevo, la pratica spaziale comprendeva sia la rete dei sentieri intorno alle comunità contadine, ai monasteri, ai castelli, sia le strade che collegavano le città, le grandi vie dei pellegrinaggi e delle crociate. Le rappresentazioni dello spazio si rifacevano alle concezioni aristoteliche e tolemaiche, modificate dal cristianesimo: la terra, il mondo sotterraneo e il Cosmo luminoso, abitato da Dio-padre, [...] una sfera fissa, in uno spazio infinito [...]. Gli spazi di rappresentazione ponevano al centro la chiesa del villaggio, il cimitero, il palazzo municipale e i campi, o ancora la piazza e la torre della città», *ivi*, p. 65.



esempio, oppure della relazione con ciò che è all'intorno. A questa tripartizione Harvey associa poi, per cercare di arrivare ad una concettualizzazione più 'operativa', la trialettica lefebvrina<sup>24</sup>, introducendo il problema del potere politico che produce e riproduce lo spazio influenzandone la percezione, la fruizione, l'uso. Riconosce, comunque, che è difficile trasporre in metodologia la preoccupazione per la giustizia spaziale. Può essere interessante seguire, ad esempio, la sua proposta di analisi di Ground Zero<sup>25</sup>. Questo spazio, osserva, è innanzitutto uno spazio fisico, assoluto: suolo su cui architetti e ingegneri hanno progettato e calcolato la ricostruzione al posto delle Torri distrutte. È uno spazio rispetto a cui ci sono investitori che vorrebbero un'alta redditività che si mantenga nel tempo: perché ciò accada questo luogo deve essere collegato in modo adeguato con altri luoghi strategici, come l'aeroporto. Ma Ground Zero implica anche fattori di tipo emotivo ed etico, e considerazioni di ordine politico, nazionale e internazionale: i sentimenti dei famigliari delle vittime e l'espressione del sentimento nazionale, il dovere di ricordare e di rispondere al terrorismo, rendono questo spazio sensibilmente relazionale. Per comprendere questo luogo bisogna tener conto di tutte queste dimensioni: gli aspetti immateriali si innestano sulla sua fisicità contribuendo a configurarla.

Nel luogo si manifesta, si esprime, si stabilizza una certa articolazione dei rapporti sociali ed esso, a propria volta, abilita, favorisce, alimenta, sostiene il loro configurarsi: essi sono molteplici, differenti, articolati secondo dotazioni di potere eterogenee.

Per un quadro meno incompleto bisogna infine ricordare la riflessione di Doreen Massey, cui si deve lo sforzo di mettere in luce la complessità e la dinamicità dei diversi aspetti della spazialità: tenendo in particolare conto la sua connessione con il tempo, le nuove problematiche che emergono dal fenomeno delle migrazioni, e prestando attenzione alle diverse scale dal globale al locale. A suo avviso ciò che qualifica come «spaziale» un punto di vista è il cogliere l'aspetto di *simultaneità* delle relazioni sociali: che non va intesa come staticità ed ha *estensione* e *configurazione*. Lo spazio non può essere considerato una «piatta» superficie, perché le relazioni sociali che lo costituiscono hanno una natura dinamica. Proprio per questo, inoltre, esso

<sup>24</sup> Harvey dice di compiere qui un salto speculativo, *speculative leap*: cf. D. HARVEY, *Spaces of global capitalism: a theory of uneven geographical development*, Verso, London and New York 2006, p. 152. Sarebbe interessante seguire le applicazioni della triade lefebvrina fatte rispettivamente da Harvey per comprendere Times Square e da Soja per Los Angeles.

<sup>25</sup> Cf. D. HARVEY, *Spaces of global Capitalism: a theory of uneven geographical development*, cit., pp. 125-126, 138-139.

è denso di potere e di simbolismo, di una complessa rete di rapporti di dominio e subordinazione, di solidarietà e cooperazione<sup>26</sup>.

Lo spazio, quindi, va preso sul serio: sempre materiale e metaforico, fisico e immaginato, è un medio inaggrabile, un fattore costituente e una realtà costituita, opera del modo dell'essere al mondo degli esseri umani. Nello spazio e attraverso lo spazio gli individui e le società vivono ed esprimono se stessi e le loro relazioni, esercitano, mostrano e consolidano ragioni, credenze, convinzioni.

Questo vale anche per la religione: lo spazio non può essere considerato un mero contenitore, né solo uno sfondo sul quale i fenomeni religiosi si stagliano; le pratiche religiose sono un fatto umano e sociale, e come tale esistono e si esprimono attraverso lo spazio, e giocano la propria parte nella costituzione di esso.

È importante che il discorso che si interroga sulla religione nello *spazio* pubblico si rivolga allora alla considerazione di questa dimensione «fuor di metafora»: il punto di vista apre, in modo fecondo, alla possibilità di cogliere aspetti rilevanti rispetto ai quali, diversamente, si resterebbe ciechi. La riflessione richiederà attenzione sia ai fattori per cui si deve parlare di «spazialità dell'ingiustizia», di una certa distribuzione delle ingiustizie nello spazio, sia ai fenomeni ed alle cause per cui si deve parlare di «ingiustizia della spazialità», laddove si tratta di rilevare che le strutture esistenti producono e riproducono ingiustizie «attraverso, per tramite dello spazio».

È uno sforzo di elaborazione teorica che mi sembra ancora soprattutto un compito. Lefebvre, Soja, Massey, nelle loro riflessioni non si interessano di religione. Si deve a Kim Knott<sup>27</sup> l'elaborazione di una considerazione 'spaziale' dei fenomeni religiosi: prendendo le mosse proprio dalla riflessione di Massey, dalle sue categorie di configurazione, simultaneità, estensione e potere. Knott osserva, ad esempio, che gli spazi della religione sono dinamicamente sincronici, stratificati, e selettivi. Contengono il passato: per questo sono stratificati<sup>28</sup>; e sono luoghi che includono ed escludono, in cui si esercita un potere e che esercitano un potere: intendendo, con questo termine, non solo la potenza egemonica ma anche la forza dell'ironia, la capa-

<sup>26</sup> D. MASSEY, *Politics Space/Time*, in «New Left Review», I/196, November-December 1992, pp. 155-156.

<sup>27</sup> K. KNOTT, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox Publishing Ltd., London 2005, pp. 20-26, con riferimenti anche a Foucault e de Certeau.

<sup>28</sup> Cf. anche M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010, pp. 281-282: «la differenza che definisce ogni luogo non consiste in una giustapposizione, ma assume la forma di strati embricati. [...] Così, la superficie di questo luogo appare un collage. Ma in realtà è un'ubiquità nello spessore. Una sedimentazione di strati eterogenei».

città di resistenza e di disturbo. Essi sono inoltre intersezioni, coesistenti in parallelo con altri spazi, internamente in tensione, costituiti di molti luoghi e relazioni che possono essere contestati, reali e immaginati.

### 3. Spazialità della religione?

In primo luogo va messa in luce la pertinenza, determinata e complessa, del nesso tra spazialità e religiosità, per contribuire al discorso delle teorie di giustizia con peculiari aperture fenomenologiche, apporti critici, eventuali prospettive normative. Seguendo Kim Knott, che appunto su questa strada si è avviata, si può provare ad avvalersi della chiave ermeneutica offerta dalla triade lefebvrina.

In prima istanza si tratta quindi di prendere in considerazione il luogo religioso in quanto luogo praticato. Si può parlare innanzitutto, in modo generico, di luoghi di culto: tali non sono solo quelli che godono di una riconosciuta tradizione o della presenza di una comunità, quelli che ospitano con regolarità riti e liturgie, ma anche quelli che diventano tali per vie informali, come le edicole votive, e gli spazi allestiti per momenti di preghiera individuale, come le cappelle degli aeroporti. Centrale è quella pratica che è il rito: «ritual takes place, and makes place in this sense», afferma Knott<sup>29</sup>. Ma ci sono luoghi che hanno un nesso con la dimensione religiosa senza essere però adibiti ad ospitare il culto: ad esempio le sale per l'insegnamento, l'assistenza, l'attività culturale o il tempo libero. La vita religiosa, per quanto la religione è ordine sociale, presenza, forma culturale, è anche pratica spaziale; ed è una certa attribuzione di significato a conferire a tale pratica il carattere 'religioso', ed una propria impronta.

Per rendersi conto di quale possa essere la rilevanza della religione rispetto allo «spazio mentale», si può pensare al Medio Evo. Le vestigia materiali di questa «rappresentazione dello spazio», che sono le cattedrali e le chiese, ancora caratterizzano le città europee, seppure attraverso la permanenza di alcuni temi e l'oblio di altri. L'altezza e la forma neo-gotica, ad esempio, ancora nell'Ottocento sono rimaste dominanti e sono state assunte nella costruzione di edifici industriali, commerciali e pubblici che celebravano il successo capitalistico associato all'industrializzazione. Gli stessi elementi sono poi stati evitati, invece, dagli architetti del ventesimo secolo: proprio nello sforzo di rappresentare uno spazio che si voleva ora astratto, secolare e funzionale. Poiché le tracce del passato non possono essere elimi-

<sup>29</sup> KNOTT, *The Location of Religion*, cit., p. 43.

nate, ecco che allora si costruisce tutto intorno e in mezzo ad esse, facendo a gara per dimensioni, altezza, impatto, autorevolezza<sup>30</sup>. Ma l'astratto e spesso contraddittorio spazio della modernità è stato poi messo in questione dall'eterogeneità, dalla differenza, dal *bricolage*. In qualche modo, osserva Knott, è stato così che la religione è rientrata direttamente in campo: ricompresa tra le differenze che rivendicano riconoscimento, chiedono di non essere sopresse né discriminate. Accade perciò che edifici prima ad uso non-religioso siano non solo utilizzati per il culto, ma anche normativamente destinati a questo fine, e che vengano avanzate richieste per nuovi spazi, in questo senso, sia in Europa che in nord America: da ebrei, musulmani, indu e sikh. Simmel, possiamo osservare, parlerebbe di «centri di rotazione» di un ordine «sovra-spaziale»<sup>31</sup>. L'attribuzione di riconoscimento normativo esprime una forma di tutela giuridica che corrisponde ad un bisogno di garanzia e, anche, ad una indiretta comprensione della religione come non confinabile ad un ambito intimistico e personale. Peraltro *all'interno* di una religione o di una comunità ha grande rilevanza, per il mantenimento dell'ordine dominante, la sua espressione spaziale e la sua articolazione in pratiche spaziali. E sono sempre in corso dei conflitti; si pensi alle richieste 'di genere': laddove le donne hanno assunto ruoli sempre maggiori, anche lo spazio fisico del culto, della liturgia, del rito, è stato modificato. Idee, rappresentazioni, valori segnano lo spazio e generano una morfologia. Sarebbe interessante, osserva inoltre Knott rilevando che Lefebvre non si è posto il problema, cercare di comprendere come in generale il prender corpo (*embeddedness*) di una certa configurazione teologica, dottrinale, filosofica e cosmologica (che è sempre anche gerarchia sociale e di genere, pratica rituale, etica, stile di vita) agisca quale fattore importante di conservazione per un certo ordine sociale stabilito.

Lo spazio, infine, non solo è percepito e pensato, ma è anche vissuto attraverso simboli e immagini. Gli abitanti, fruendo dello spazio fisico, utilizzando simbolicamente i suoi oggetti<sup>32</sup>, dominano e modificano con l'immaginazione lo spazio, che è sempre anche «spazio di rappresentazione». Si tratta dei luoghi della passione e dell'azione in senso essenzialmente qualitativo, fluido e dinamico<sup>33</sup>, che hanno un nocciolo o centro affettivo che può

<sup>30</sup> Knott, *ivi*, p. 46, condivide la convinzione lefebvrina che la rappresentazione dello spazio resta, ancora oggi, maschilista, fallocentrica (H. LEFEBVRE, *La produzione dello spazio*, pp. 261-262, 286-287 ed. ingl.). Viene ricordata anche la riflessione di E. GROSZ, *Women, chora, Dwelling*, in S. WATSON and K. GIBSON (eds.), *Postmodern Cities and Spaces*, Basil Blackwell, Cambridge MA 1995.

<sup>31</sup> G. SIMMEL, *Lo spazio e gli ordinamenti spaziali della società*, cit., p. 539.

<sup>32</sup> LEFEBVRE, *La produzione...*, cit. p. 59.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 62.

essere l'Ego, il letto, la camera, l'alloggio, la casa, o ancora la piazza, la chiesa, il cimitero.

Una comprensione approfondita ha quindi da considerare i nessi tra pratiche, ideologie, simbolizzazioni, deve tener conto della storia delle rappresentazioni, e anche delle connessioni, distorsioni, spostamenti, interferenze tra le molte dimensioni e i molti spazi che si compenetrano e si sovrappongono.

Anche le religioni si devono riconoscere in gioco in questa complessità: nella loro effettualità si danno anche in forma di spazio e costruiscono spazio. C'è come un doppio flusso da considerare: lo spazio praticato vissuto pensato, e le religioni in quando praticate vissute pensate si interconnettono e si influenzano reciprocamente<sup>34</sup>. Le religioni sono forze 'spazializzanti'; indipendentemente dall'ambito socio-culturale in cui le credenze e le pratiche religiose assumono storicamente le loro forme, c'è un intrico con lo spazio: la prassi religiosa è un fattore produttore di spazi e questi, a propria volta, danno configurazione all'esperienza religiosa. Modi rilevanti del prender forma di questo intrico sono quei luoghi che si distinguono dagli altri della vita sociale quotidiana proprio in quanto prescrivono corrispondenti comportamenti religiosi, luoghi che sono contraddistinti da marcatori specifici come statue o alberi, pareti o pietre, e in cui è preminente il contenuto simbolico. Il significato di questi marcatori è mediato per il tramite di narrazioni che contengono anche, in modo esplicito o implicito, norme di comportamento che sono interdizioni, proibizioni o prescrizioni, spesso veicolate attraverso l'orientamento spaziale: salire e scendere, chinarsi e inginocchiarsi, alzare ed abbassare lo sguardo, prender posto e muoversi.

È la spazialità della religione. Le religioni conformano spazi: questo è un modo dell'esprimersi dell'esperienza religiosa. Non si tratta solo dell'utilità di individuare dei luoghi dove ritrovarsi con altri che condividono la stessa credenza. Si tratta inoltre del rappresentarsi dell'esperienza religiosa, e vi giocano molti fattori che si intessono con la trama del contenuto di fede: la memoria collettiva di una comunità credente, l'immaginario sociale condiviso in quel certo momento storico, la soggettività di colui che dà forma, la collocazione nel contesto fisico, la forma dell'ordine del potere. Si tratta anche, però, in modo essenziale, di una condizione di possibilità perché l'es-

<sup>34</sup> Interessante il volume di S. BERGMANN, *Raum und Geist. Zur Erdung und Beheimatung der Religion – eine Theologische Ästhetik des Raumes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, il quale intendere concentrarsi «auf die ökologische Spiritualität, und dabei die Vorstellung von der Heiligkeit des einen weltkörpers und Weltraum genannt Gaia», p. 53.

sere umano, coscienza incarnata, viva l'esperienza religiosa: si tratta del suo 'esercitarsi'.

Per questo la considerazione degli aspetti di 'giustizia spaziale' è un compito non estrinseco delle teorie della giustizia che intendono mettere in conto positivamente la rilevanza delle religioni.

D'altra parte sembra interessante interrogare ancora il nesso tra religione e spazialità anche da un altro punto di vista: considerando cioè lo spazio non solo come un contesto in cui l'esperienza religiosa inevitabilmente accade, ma come un suo contenuto, in quanto proprio una certa esperienza dello spazio può aprire a ciò che nello spazio stesso non si risolve, gli resta esorbitante, resta non spazializzabile<sup>35</sup>.

#### 4. Religiosità dello spazio?

Mircea Eliade afferma che «per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature, o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti tra loro. 'Non ti avvicinare – disse il Signore a Mosè – togliti i calzari, perché il luogo in cui ti trovi è santo' (Esodo, 3,5). Vi è dunque uno spazio sacro, quindi con una propria forza, un preciso significato, e vi sono spazi non consacrati, quindi privi di struttura e di consistenza, in una parola: amorfi. E vi è di più: per l'uomo religioso questa non-omogeneità dello spazio si identifica in una pratica contrapposizione tra lo spazio sacro, l'unica cosa reale, realmente esistente, e tutta la restante informe distesa che lo circonda»<sup>36</sup>. Eliade prosegue mostrando come la manifestazione del sacro costituisca un «centro» e una «porta»: è ciò che per-

<sup>35</sup> Cf. B. WALDENFELS, *Architektonik am Leitfaden des Leibes*, in E. FUH, H. FRIESEN, A. SOMMER (Hg.), *Architektur im Zwischenreich von Kunst und Alltag*, Waxmann, Münster 1997, pp. 55-61: «Ähnlich wie Merleau-Ponty im Hinblick auf Paul Klee von einer 'indirekten Malerei' spricht, die auf paradoxe Weise sichtbar macht, was unsichtbar ist und nie selbst sichtbar wird, könnte man auch von einer 'indirekten Architektur' sprechen, die *Ungebautes* und *Unbaubares* mit entstehen läßt. Bilder sind nicht einfach im Raum wie etwas, das man an einer bestimmten Stelle sieht, vielmehr bilden sie das Medium, in dem und demgemäß wir Dinge im Raum und diesen Raum selbst zu Gesicht bekommen. Ähnlich findet der architektonische Bau nicht einfach seinen Platz in einem anderen umfassenden Raum wie eine Teilmenge sich einer Gesamtmenge einfügt; denn das Gebäude, das künstlerisch erarbeitet wird, verändert den Raum und bildet neue Räume. Räumlichkeit zeigt sich als solche nur, wenn der Topik ein Moment der Heterotopie anhaftet, ein Anderswo, das die Kehrseite des Hierseins bildet. Eine Architektur, die nicht in der Normalität zur Ruhe kommt, hat Teil an einer Art von *art brut*, einer Art von 'Rohbau', der innerhalb der Funktionalität jene Momente akzentuiert, die in der Funktionalität nicht aufgehen. Funktionen, die in dieser Weise über sich selbst hinausweisen, sind nicht angewiesen auf eine Kunst am Bau, die von außen hinzutritt».

<sup>36</sup> M. ELIADE, *Il sacro e il profano* (1965), tr. it., Torino 1967, p. 25.

mette la fondazione ontologica del mondo e quindi l'orientamento dell'uomo in esso, e apre alla comunicazione con il divino.

I santuari sono i luoghi in cui è più geneticamente diretto il nesso tra spazio e sacro. Al di là dell'ampiezza del bacino di interesse e di fruizione di essi, che può essere anche nazionale o universale, la specificità della dinamica santuariale, nelle diverse vesti religiose, sta proprio nel radicamento spaziale di una epifania dell'invisibile<sup>37</sup>. Certo è stato fatto osservare che, ad esempio, il cristianesimo alle sue origini e poi per circa trecento anni non ha avuto alcun santuario, e che anche l'idea del pellegrinaggio nei luoghi santi nasce nel IV secolo, come frutto di una nuova temperie di pensiero di cui l'imperatore Costantino fu figura fondamentale<sup>38</sup>. Prima dell'epoca di Costantino, infatti, non vi sarebbe attestazione che i cristiani attribuissero una qualche valenza di luogo sacro alle prime sedi occasionali di riunione e di preghiera, né dalla seconda metà del III secolo agli edifici che furono destinati con maggiore stabilità alle celebrazioni liturgiche.

Ma il senso in cui qui intendiamo parlare di «religiosità dello spazio» non è quello di una qualificazione di fatto di identità ierofanica. Si interroga, piuttosto, la questione di diritto: per comprendere le condizioni dell'apertura di senso in cui possono avvenire tali determinazioni di significato, per cui si parla appunto di luoghi sacri<sup>39</sup>. Non è necessario sostenere l'ipotesi 'ontologica' che sia una santità del luogo in sé a provocare l'erezione del santuario, per rilevare come in tempi e geografie differenti siano stati attribuiti a determinati luoghi (anche oggetti o persone) un'appartenenza e un rapporto in qualche modo elettivo con l'invisibile, indipendentemente dalla loro utilità per l'esercizio di una certa pratica religiosa. Certo anche il riunirsi, pregare, fissare il ricordo di una esperienza o un evento sono pratiche allocate: accadono sempre da qualche parte, come un disporsi in un luogo e disporlo, anche quando in modo non esclusivo.

Thomas Erne ha osservato che si può intendere il nesso tra spazialità e religione sotto due risvolti: come spazio condizionato e come spazio condizionante<sup>40</sup>. È importante leggere tale duplice pertinenza secondo una pro-

<sup>37</sup> Cf. tra i molti testi *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Scaraffia, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

<sup>38</sup> R. MARKUS, *Come poterono dei luoghi diventare santi?*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, a cura di F. E. Consolino, Soveria Mannelli-Messina 1995, pp. 173-180, qui p. 174.

<sup>39</sup> Nella lingua tedesca, ed anche inglese, esiste un solo termine per designare il sacro e il divino: rispettivamente *das Heilige* e *the Holy*, laddove le lingue neolatine distinguono il «sacer» dal «sanctus», il sacro dal santo, designando con il termine «sacro» un'esperienza della sacralità in genere, anche quella magica, e con il termine «santo» l'esperienza 'autentica' del divino trascendente.

<sup>40</sup> T. ERNE, P. SCHUZ (Hg.), *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2010, p. 11. Erne fa riferimento a Heidegger: «Bei Martin Heidegger

spettiva a propria volta doppia, secondo la feconda distinzione che Agostino traccia nel *De Trinitate* (13, 2, 5), dove compare per la prima volta l'enucleazione dei due aspetti della fede, per cui si può parlare di *fides quae* o *fides qua*. Così scrive Agostino: «Una cosa è ciò che si crede, altra cosa la fede con cui si crede (*aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur*). [...] Quando Cristo dice: *O donna, grande è la tua fede*, e ad un altro: *Uomo di poca fede, perché hai dubitato?* esprime con questo che ciascuno ha una fede che gli è propria. Ma si dice che coloro che credono le stesse cose hanno *una sola fede*, allo stesso modo che coloro che vogliono le stesse cose hanno *una sola volontà*»<sup>41</sup>. Intrecciando i due cespiti di riflessione, con riferimento a questa distinzione tra contenuto (*fides quae*) e atto (*fides qua*) della fede e alle due dimensioni di recettività e attività performativa della spazialità ne abbiamo quattro ordini di considerazione. Si può comprendere da un lato il luogo sacro come manifestazione, applicazione di un atto di fede, di un senso religioso a cui dà espressione e forma, e il modo in cui avviene la configurazione ha pertinenza con i contenuti che quell'atto di fede riconosce, da cui deriva una certa specificità delle forme spaziali. Sotto questo rispetto lo spazio è condizionato: nel fatto e nel modo del suo esistere ed essere riconosciuto, per così dire. Dall'altro lo spazio è anche condizionante in quanto agisce come singolare modo di apertura all'esperienza religiosa: le forme e gli elementi specifici che lo disegnano raccontano e rinviano a contenuti della fede (*fides quae*), mentre il suo stesso esistere, nelle sue proporzioni, nel gioco dei pieni e dei vuoti, delle altezze e dei livelli, della distribuzione dei volumi e degli oggetti sono ciò che può attivare la *performance* rituale, il raccoglimento, la capacità di intenzionare uno scarto, di accedere ad una esperienza 'altra'. Si può parlare così dell'esperienza spaziale come intrinseca alla religione.

Certo ci si può chiedere se sia necessario disporre di categorie specifiche perché la dimensione religiosa di un luogo possa essere colta nella sua

findet sich offenbar beides. Seine 'Kehre' bewegt sich von der *bedingten* Räumlichkeit in *Sein und Zeit* – das In-der-Welt-Sein erschliesst den Raum – zum *bedingenden* Raum im *Ursprung des Kunstwerks*». La riflessione di Erne procede considerando in particolare la posizione di Lutero.

<sup>41</sup> «*Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt quae vel esse vel fuisse vel futura esse dicuntur; haec autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cuius est, quamvis sit et in aliis, non ipsa sed similis. Non enim numero est una sed genere; propter similitudinem tamen et nullam diversitatem magis unam dicimus esse quam multas(...)* Et tamen qui dicit: *O mulier, magna est fides tua, et alteri: Modicae fidei, quare dubitasti? suam cuique esse significat. Sed ita dicitur eadem credentium fides una quemadmodum eadem volentium voluntas una cum et in ipsis qui hoc idem volunt sua voluntas sit cuique conspicua alterius autem lateat quamvis idem velit, et si aliquibus signis sese indicet, creditur potius quam videtur*», AGOSTINO, *De Trinitate*, trad. it. di B. Cillerai, Bompiani, Milano 2012, pp. 720-722.



configurazione spaziale, ed anche se esse debbano non solo essere conosciute ma anche vissute, per poter consentire quella comprensione. Ma, ancora, poiché appunto lo spazio non è mero contesto, l'interrogazione può spingersi a chiedere se quella pertinenza non affondi più profondamente le proprie radici in una intrinseca 'religiosità' dello spazio.

Si è già detto che lo spazio segnato, il luogo sacro, può attivare una *performance* (*spatiale Performanz*), si può ora precisare, con Erne, che i luoghi sacri «haben nicht nur eine besondere Atmosphäre, sie sind auch ein Movens, das mich in einen Rhythmus bringt in der Abfolge von Gängen, Szenen, Sichtachsen, Sitzordnungen, Zonen der heiligkeit oder Dunkelheit etc., die das Bauwerk meiner Bewegung anbietet. Es ist ein Rhythmus, mit dem mich die Kirche bewegt, aber nur sofern ich mich in der Kirche bewege»<sup>42</sup>. Ciò che rende possibile la *performance* possiamo allora chiamarlo «il mistero della spazialità»: un far-spazio abitato da ciò che non può contenere.

Romano Guardini nella propria riflessione prendeva le mosse dal concetto di esperienza religiosa definendola come «un trovarsi nella realtà, un essere toccati, colpiti, sconvolti da una realtà particolare»<sup>43</sup>: che definiva, utilizzando la terminologia di Rudolf Otto, il «sacro», il «numinoso» e il «totalmente altro». Nel suo *Das Heilige* egli diceva appunto del Sacro come esperienza di un Totalmente altro «di fronte al quale arretro in allibita sorpresa»<sup>44</sup>: emana potenza e instaura nell'uomo sentimenti antitetici di gioia e di terrore, è il Numinoso, Tremendo, Fascinoso. Nella sua genesi l'esperienza religiosa va intesa come 'irrazionale' in quanto in essa l'essere umano si trova di fronte a ciò che va oltre ogni sua capacità di comprensione: la modalità conoscitiva propria del religioso perciò non è il sapere ma il 'sentimento', da intendersi non come uno stato emozionale del soggetto, ma come un esperire, il venire a contatto con una realtà<sup>45</sup>. Il fenomeno religioso si dà, insomma, innanzitutto in una forma pre-categoriale, ante-predicativa, precedente quindi ad ogni sua interpretazione in chiave razionale o morale. Il Sacro, diceva Guardini, è elementare in quanto appartiene alle realtà di fondo dell'essere umano: «Con il termine Sacro intendiamo dunque ciò davanti a cui il sentimento d'un uomo bennato risponde con il bisogno di inchinarsi, e d'inchinarsi come non si potrebbe davanti a nulla di soltanto ter-

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 191.

<sup>43</sup> R. GUARDINI, *Filosofia della religione. Religione e rivelazione*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 245.

<sup>44</sup> R. OTTO, *Das Heilige*, tr. it. *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e il suo rapporto con il razionale*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 55.

<sup>45</sup> Guardini definisce la conoscenza come quel rapporto in cui il soggetto possiede la realtà che incontra, senza afferrarla. Cf. R. GUARDINI, *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, a cura di M. Borghesi con la collaborazione di C. Brentari, Morcelliana, Brescia 2009, p. 104.

reno. È qualcosa di misterioso e insieme di determinato, di straniero e insieme di intimo. Lo si percepisce al lume delle stelle, dinanzi alla vastità del cielo, ma è altra cosa dai corpi cosmici e dallo spazio; emerge dal mondo ma arriva da altrove»<sup>46</sup>. Lungi dal soddisfare le esigenze mondane, questa esperienza «ha la particolarità di distogliere dalle cose. Essa non viene dall'immediato contesto del nascere o sorgere e venir meno della finalità fisica, biologica, psicologica, come altrimenti avviene per le proprietà dell'essere, ma da altrove»<sup>47</sup>. La sua forma, ci sembra di poter dire, è quella dell'impertinenza semantica per cui «il senso di un enunciato scaturisce dal fallimento dell'interpretazione letterale dell'enunciato»<sup>48</sup>. Il luogo sacro esprime, ed insieme apre in modo eminente, una intelligenza di ciò che manca come condizione stessa del possibile<sup>49</sup>. E lo fa nella dinamica del simbolo, per cui il passaggio dal significato primo al secondo non implica la distruzione del livello segnico: anzi il passaggio è possibile solo permanendo il segno.

In questo senso, si può dire che si accede all'esperienza religiosa come interpretazione dell'esperienza del sacro: grazie a questo scarto, un trasalimento dell'ordine che però ne mostra il segreto e non lo distrugge. Su una base di funzionalità transfunzionale, mentre esplose la differenza, la sproporzione, si aprono nuove risignificazioni all'esperienza feriale, ordinaria, profana<sup>50</sup>. Il sacro resta come il richiamo, in ogni religione, a non eliminare la differenza e a lasciare Dio nella sua indeducibile sovranità: riserva escatologica che impedisce di dire parole non consentite in nome di Dio e fa sì che si lasci che Dio sia Dio.

Ma si tratta anche, grazie alla religione, di poter ritornare al pre-dato accogliendolo nella libertà: come suggerisce Tagliaferri nel suo recente lavoro<sup>51</sup>, questa problematica così delicata è raccolta nella distinzione guardi-

<sup>46</sup> R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, vol. 2, Fratelli Fabbri, Milano 1964, p. 200 ss.

<sup>47</sup> R. GUARDINI, *Fede religione esperienza: saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1984, pp. 59-60.

<sup>48</sup> P. RICOEUR, *La métaphore vive* (1975), tr. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, p. 301

<sup>49</sup> R. TAGLIAFERRI, *Saggi di architettura e iconografia dello spazio sacro*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2011, p. 79.

<sup>50</sup> J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu* (1994), tr. it. *Esperienza ed assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi 2004. Ricordiamo anche il bel passaggio di B. Waldenfels: «Der Kunstcharakter der Raumkunst besteht darin, daß die Räumlichkeit von ihr eigens modelliert, befragt, bearbeitet wird, ähnlich wie Malerei, Musik und Sprachkunst sich mit der Sichtbarkeit, der Hörbarkeit und Sagbarkeit als solcher befassen. Dabei werden gewohnte Formen gestört, verfremdet, gesteigert, überboten, bis hin zu einem Unsichtbaren, Unhörbaren und Unsagbaren, das innerhalb der gewohnten Ordnung keinen Platz findet. Im Bereich der visuellen Kunst beginnt die Unsichtbarkeit nicht jenseits des Rahmens, vielmehr betrifft sie den Rahmen selbst, der das Zu-Sehende ins Sichtbare hebt und selbst dabei in die Unsichtbarkeit zurücktritt.», *Achitektur am Leitfaden des Leibes*, cit., p. 54.

<sup>51</sup> Cf. R. TAGLIAFERRI, *Sacrosantum. Le peripezie del sacro*, Edizione Il Messaggero, Padova 2013; dedica tutto il capitolo 11, dal titolo *Il rapporto tra sacro e rivelazione cristiana in Romano Guardini*, ad

niana tra sacro e santo. Nel secondo capitolo di *Introduzione alla preghiera*, parlando della realtà di Dio, Guardini spiega la definizione di «Santo» quale una tra le tante dichiarazioni che la Rivelazione offre riguardo a Dio e che determina tutte le altre. La santità di Dio è qualcosa di ineffabile e indicibile in quanto è il dato originario in senso assoluto, il carattere fondamentale di Dio, quel principio primo che ne determina la sostanza<sup>52</sup>. Se il Guardini teologo, osserva Tagliaferri, prende poi il sopravvento affermando che la superiorità del santo stabilisce la qualità specifica della tradizione biblica (comprensibile però solo nella comunità cristiana di appartenenza), resta in ogni caso a suo grande merito l'aver scoperto l'inscindibilità tra Rivelazione cristiana e sacro nel gioco tra antepredicativo della *Weltanschauung* e linguaggio esplicito della fede. La *Weltanschauung*, prima di essere cristiana, è l'orizzonte, la condizione di possibilità in cui si iscrive ogni rivelazione: è la presenza dello Spirito all'uomo prima di poterlo nominare, che si può solo percepire come apertura della soggetto all'alterità del mondo.

Nella prospettiva di Tagliaferri il problema del rapporto tra sacro e santo si potrebbe condensare nella dinamica tra dimensione antepredicativa di Dio e dimensione in senso ampio 'culturale' della fede: se si colloca il problema epistemologico del rapporto tra soggetto credente e oggetto divino nella correlazione intenzionale dell'*Erlebnis* religiosa, come originario concedersi di Dio alla coscienza umana, allora c'è posto per una sacralità specifica prima di qualsiasi modulazione linguistica o culturale. La lezione di Rudolf Otto, in questo senso, resta insuperata perché *Das Heilige* non è un sacro generico e naturale, rispetto ad un sacro rivelato cristiano, ma sarebbe la stessa rivelazione al 'primo grado' coscienziale: consisterebbe in quel darsi di Dio alla coscienza che è il 'testimone interiore', lo Spirito Santo della tradizione cristiana e di tante tradizioni religiose sparse nel mondo. Il sacro sarebbe un apriori, non in senso kantiano come qualità trascendentale dell'uomo, ma quale trascendentale intenzionale in cui sono immediatamente implicati Dio e l'uomo prima di qualsivoglia espressione linguistica e prima di qualsiasi opzione di libertà<sup>53</sup>: «L'esperienza del sacro

una attenta considerazione del percorso di Guardini anche nel suo svolgimento e nelle sue trasformazioni.

<sup>52</sup> Secondo Guardini l'uomo davanti alla santità di Dio prende coscienza della propria identità, si accorge di essere egoista, ingiusto, contaminato, malvagio. Riconosce che il peccato non solo va contro il Dio vivente, ma che esso significa non-santità. Il primo moto fondamentale che nasce davanti alla santità di Dio è l'allontanarsene, il secondo moto è il desiderio e la ricerca di Dio: «Quella medesima santità che respinge l'uomo lo richiama a sé, poiché essa è amore. Lo respinge affinché egli cerchi le profondità dell'umiltà e della conversione; ma quando in qualche modo le ha raggiunte lo risolve a sé», R. GUARDINI, *Introduzione alla preghiera*, Morcelliana, Brescia 1954, p. 55.

<sup>53</sup> Così TAGLIAFERRI, *Sacrosanctum*, citando R. OTTO, *Il sacro*, cit., pp. 176ss.

nel trascendimento è trascendentale come l'antepredicativo della 'sintesi passiva' di Husserl. È un'esperienza percettiva prima che diventi giudizio»<sup>54</sup>. Tagliaferri precisa che questo sacro originario antepredicativo non può diventare in nessun modo una super-religione, capace di oltrepassare i limiti delle culture, perché esso può esistere solo a livello trascendentale, in quella immediatezza tra Dio e l'uomo che solo i mistici possono attingere: è l'apriori dell'esperienza religiosa, il cui senso non può essere stabilito se non a partire dalla fede che lo determina realizzandolo. La riflessione mostra infine delle possibili ricadute in dimensione pratica: infatti la riscoperta del sacro in relazione all'esperienza dell'antepredicativo<sup>55</sup>, che nella fede cristiana è la dimensione del Sacro Spirito, può diventare una linea strategica per un futuro di pace, poiché questo «sacro cosciente di secondo grado», che si può chiamare «*sacrosanctum*», preserva il santo dalle

<sup>54</sup> R. TAGLIAFERRI, *Sacrosantum*, cit., p. 186. Tagliaferri osserva che «la 'sintesi passiva' sarebbe un apriori, simile al concetto di agency nelle neuroscienze, che apre a tutte le modalizzazioni possibili. Anche l'esperienza del sacro è una pre-datià della coscienza ineliminabile per tutti, anche per i fedeli di ogni tradizione religiosa. Su questa proposta epistemologica si può articolare una fenomenologia delle religioni non cristiane, in cui la differenza delle tradizioni linguistiche non è più un ostacolo per il dialogo. anzi il posizionamento universale attorno a un nucleo germinativo della fede, cioè il sacro, fa tesoro dell'acculturazione e dell'ibridazione reciproca in un mondo globalizzato. Ovviamente le tensioni non vengono improvvisamente eliminate, ma trovano una loro relativizzazione in nome dell'essenziale che unisce», pp. 226-227.

<sup>55</sup> Siamo consapevoli delle critiche che sono state avanzate portando in rilievo la connessione del sacro con la violenza, esaminata in particolare da R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Éditions Bernard Grasset, Paris 1972, tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1983, e ricordiamo tra gli altri E. LEVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977, tr. it. *Dal Sacro al Santo. Cinque nuove letture talmudiche*, a cura di O. M. Nobile Ventura, con introd. di S. Cavalletti, Città Nuova, Roma 1985. Tuttavia, a nostro avviso, l'urgenza di rompere il legame del concetto di Dio con il 'sacro' *potenzialmente violento*, come si esprime (e precisa, corsivo nostro) Giovanni FERRETTI (in *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013, p. 79), ritenendolo un imperativo non solo della coscienza moderna ma anche e soprattutto della coscienza cristiana criticamente avvertita, non deve essere intesa in contraddizione con quanto si è cercato di dire rispetto all'importanza di considerare il sacro in relazione all'esperienza dell'antepredicativo: il nesso con la violenza è, infatti, già da intendere come una interpretazione o un giudizio. È interessante, quindi, che Ferretti prosegua dichiarando che «una corretta fenomenologia della figura (*Gestalt*) di Gesù di Nazareth, quale trasparenza del vero volto di Dio, è oggi sempre più in grado di rilevare quanto Gesù abbia ripetutamente cercato di 'disambiguare' la figura del 'sacro', scindendola dal versante del 'tremendum' come minaccia di distruzione, di castigo, di richiesta di sacrificio, cioè come possibilità di violenza [...]» (*ibidem*). Sarebbe interessante una ripresa della riflessione teologica, che ha conosciuto una lunga stagione di desacralizzazione della religione, ad esempio considerando P.A. Sequeri che scrive: «È soltanto per questa mediazione del *sentimento del sacro*, immediatamente saputo/vissuto come insuperabile differenza e indissolubile unità, che la coscienza accoglie il *kérygma*, l'annuncio, la *notitia Dei* come coscienza di una differenza diversa da quella intrinseca all'essere cui l'ente sempre rinvia, e come sapere di una alterità interpellante che è irriducibile alla coscienza propria», cf. P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile, Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, p.506.

risposte non consentite e allarga il sacro alla libertà individuale della fede esposta sul silenzio di Dio<sup>56</sup>.

Prendendo le mosse dalle riflessioni di teorie della giustizia che hanno cercato di offrire una considerazione positiva delle religioni nell'ambito sociale, passando attraverso la messa a tema della rilevanza della dimensione spaziale, e cercando di svolgere un'argomentazione che leggendo l'implicazione intrinseca tra fenomeno religioso e spazialità è pervenuta a un recupero del nesso tra sacro trascendentale e santo religioso, si è così istruita una via lunga per provare a pensare filosoficamente la questione della religione nello spazio pubblico. La concettualità filosofica ha costruito un orizzonte interpretativo che può mostrarsi fecondo secondo un duplice aspetto: in primo luogo offre un orizzonte di universalità alle considerazioni del rapporto tra religioni e giustizia spaziale, sottraendo il discorso a possibili contorni etnocentrici; propone inoltre lo scenario per una riflessione complessa insieme antropologica ed estetica, filosofica e teologica, intorno a quei fenomeni nuovi che sono le diverse forme di luoghi multireligiosi che si stanno progettando, o già stanno prendendo posto, in alcune grandi città<sup>57</sup>. La questione intreccia molteplici ordini di discorso: anche socio-politico e paesaggistico, con pertinenza intrinseca ai risvolti di senso e ricaduta immediata rispetto alle pratiche di convivenza.

Carla Danani

<sup>56</sup> Così R. TAGLIAFERRI, *Sacrosantum. Le peripezie del sacro*, cit., p. 266. Egli rinvia anche al fondamento pneumatologico che la dottrina del Magistero sottolinea nel rapporto con le altre religioni, ed osserva che questi «semi del Verbo», sparsi fra gli altri, costituiscono il fondamento concreto del dialogo interreligioso incoraggiato dal Concilio.

<sup>57</sup> Essi vanno realizzandosi almeno secondo tre tipologie: alcuni prevedono, all'interno di un unico luogo, la possibilità di pratiche religiose differenti; altri sono organizzati in una pluralità di sezioni collegate ma distinte, ciascuna delle quali può ospitare il culto di una specifica religione; altri escludono il riferimento a qualsiasi religione specifica e si intendono come luoghi per diverse forme di meditazione, di raccoglimento. Per il dibattito cf. A. RUSSO, *Lo spazio sacro nella città interetnica*, in «Rassegna di teologia», 48, 2007, pp. 403-420; L. RAZZANO, *Ipotesi di un'architettura interreligiosa. Presupposti teologici*, in «Rassegna di teologia», 48, 2007, pp. 421-449. Un'«Oasi del silenzio» è stata inaugurata alla Fiera di Rho a Milano il 17 febbraio 2010. Si vedano anche: S. KRAFT, *Räume der Stille*, Jonas Verlag für Kunst und Literatur, Marburg 2007; G. HOHBERG und R. STOLTE (a cura di), *Das Haus der drei Religionen. Bet- und Lehrhaus Berlin. Entwürfe für einen Sakralbau von morgen*, DOM Publishers, Berlin 2013; la mostra *Multi-faith Spaces*, frutto di una collaborazione di tre anni tra le università di Manchester e Liverpool ([www.multi-faith-spaces.org](http://www.multi-faith-spaces.org)).