

# LA FEDE CRISTIANA DAVANTI ALLE SFIDE DELL'INDIFFERENZA E DELLA NUOVA RELIGIOSITÀ

Chiavi di lettura in prospettiva teologico-spirituale

Antonio JIMÉNEZ ORTIZ

Nella decade degli anni '80, il panorama culturale e religioso nell'Occidente è stato dominato qualitativamente dalla razionalità agnostica: in primo luogo dall'agnosticismo, che possiamo chiamare classico, il quale considera se stesso come prodotto naturale della modernità, guidato dagli ideali del progresso, del potere della ragione, dell'emancipazione dell'uomo, e che ha fiducia nel progetto illustrato di una società più giusta e più solidale; ma, nel trascorrere della decade, è stato dominato anche dall'agnosticismo indifferentista della postmodernità, che è andato diffondendosi attraverso i canali tortuosi del frazionamento esistenziale ed etico, dell'ironia e del disincanto di fronte alle utopie fallite.

Ma se vogliamo offrire una visione dinamica della realtà che ci circonda, possiamo affermare che la tendenza dominante, quella che è in crescendo oggi in Occidente sembra essere l'indifferenza religiosa: «L'indifferenza religiosa in quanto fenomeno massivo è un fatto delle società moderne».<sup>1</sup>

Stiamo sboccando in un'indifferenza religiosa delle masse, che forse bisognerà interpretare come «il male del secolo»,<sup>2</sup> o

<sup>1</sup> R. GIBELLINI, *Más allá del ateísmo. Informe del secretariado para los no creyentes sobre la indiferencia religiosa*, in «Concilium» 19 (1983) 283. E ha per base una citazione di M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1976, 159.

<sup>2</sup> Cf il prologo di mons. Poupard nell'opera *SECRETARIAT POUR LES NON-CROYANTS, L'indifférence religieuse* (Le Point Théologique 41), Beauchesne, Paris 1983, 6. Queste parole di Poupard appaiono originariamente nel 1983. Il prologo

almeno come una caratteristica della società europea e, forse, di tutto il mondo contemporaneo:<sup>3</sup>

Nello stesso tempo, dobbiamo affrontare il paradosso di una tendenza di carattere religioso, di profili confusi, che è andata consolidandosi negli ultimi tempi. Da alcuni anni si sta parlando di «ritorno al sacro». Cosa significa questa espressione e di quale «sacro» si tratta? O sarebbe più esatto parlare di «risveglio del religioso»? Risvegliare, da quale sonno? O forse sarebbe meglio dire semplicemente «dislocamento del sacro», nel senso di un nuovo orientamento della coscienza umana nella dimensione dei valori religiosi, una nuova sensibilità verso il religioso, inteso come tutto quello che comprende l'individuo e lo apre nella direzione del Mistero trascendente? Però, molto spesso la trascendenza è assente da quell'universo di esperienze ambigue e di movimenti disuguali e sconcertanti in cui si mescolano occultismo e scienza, tecniche terapeutiche ed esoterismo, psicologia e magia con intuizioni o residui di cristianesimo, islamismo, buddismo, induismo o religioni arcaiche.

L'uomo razionalista e pragmatico, nel sentirsi impotente in quello che è puramente razionale, sembra più disposto a consegnarsi a quello che è irrazionale che non ad aprirsi all'autentica trascendenza: così grande è la valanga di gruppuscoli che si affannano nella ricerca di supposti misteri druidi, egiziani o germanici, o che pretendono di avere una risposta al mistero dell'esistenza di carattere extraterrestre, o captata in fenomeni occultistici e in esperienze sataniche. Ma il fatto è questo, pieno di ambiguità e bisognoso d'interpretazione.

della versione italiana (del 1978) è del cardinale F. König nel 1977. Noi citeremo questa prima edizione: SEGRETARIATO PER I NON CREDENTI (a cura del), *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma 1978 (d'ora in poi userò la sigla *L'indifferenza religiosa*).

<sup>3</sup> Cf J. SOMMET, *La indiferencia religiosa, hoy. Esbozo de diagnóstico*, in «Concilium» 19 (1983) 153, 157-159.

## 1. La marea dell'indifferenza religiosa

### 1.1. *L'indifferenza religiosa come autentica miscredenza*

Come potremmo descrivere questa indifferenza religiosa? Parliamo di descrizione in un primo momento, perché la comprensione esaustiva di questo fenomeno sembra impossibile. Non esiste l'indifferente allo stato puro. Nel fondo si tratta di una situazione umana complessa, in cui i valori considerati fondamentali finora appaiono mascherati, mutilati o coperti da altri interessi quotidiani, che di per sé sono capaci di orientare e di monopolizzare le forze dell'intelligenza e soprattutto della volontà di una persona concreta, ordinariamente in un atteggiamento di soddisfazione esistenziale e di assenza d'interrogativi.

Non sembra possibile definire adeguatamente questo fenomeno, difficile da precisare, ma possiamo descriverlo come una tendenza molto complessa, caratterizzata, sotto il punto di vista soggettivo, dall'affermazione della irrilevanza di Dio e della dimensione religiosa sul piano assiologico: anche se Dio esistesse non sarebbe un valore per l'individuo indifferente. Si tratta, quindi, di un disinteresse verso il fenomeno religioso sul piano intellettuale e di una indifferenza a livello della volontà, la cui etiologia è complessa e anche confusa. Nel fondo l'indifferenza suppone un giudizio implicito o pratico sulla mancanza di significatività della religione.

L'indifferente si trova perduto nella superficie della realtà. La dinamica della sua dimensione religiosa è bloccata, accecata. Vive nella spensieratezza di fronte al valore religioso; soffre, senza nostalgie disturbatrici, d'insensibilità davanti a certi valori, davanti alle esperienze di senso e di totalità.<sup>4</sup> Non si pronuncia né a favore né contro Dio. Senza affermarlo esplicitamente, nega al problema religioso ogni consistenza. Si tratta di un atteggiamento poco riflesso e niente critico, che per principio non offre possibilità di essere affrontato attraverso un dialogo o una interpellazione personale. Quello che importa non è la salvezza trascendente. Quello che è decisivo è la realtà im-

<sup>4</sup> Sul rapporto tra «in-differenza intellettuale» e «dis-preoccupazione» di fronte alla realtà di Dio, cf le riflessioni di X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1985, 278-280.

mediata, gli obiettivi professionali, l'arte, il potere, la felicità, la riuscita, il piacere, il consumo, il vivere senza un orizzonte trascendente. Questa indifferenza religiosa non si presenta come una ideologia. Si diffonde come una mentalità, come una atmosfera avvolgente.<sup>5</sup>

Anche se non esiste l'indifferente puro, anche se l'atteggiamento d'indifferenza può essere parziale e alle volte compatibile con residui di esperienze religiose o con frammenti di verità cristiane, sembra conveniente accettare la categoria d'«indifferenza religiosa» come modello mentale che aiuti a riflettere, a proporre domande che illuminino la situazione e a proiettare iniziative che possano soprattutto prevenire questa forma attuale di miscredenza.<sup>6</sup>

Questo fenomeno di massa è relativamente recente. Soltanto a partire dal XVIII secolo si ha coscienza di gruppi d'indifferenti nel mondo della cultura, dell'aristocrazia e anche della borghesia. Ma come realtà sociologica numericamente significativa è possibile scoprirla soltanto a partire dagli ultimi anni del XIX secolo fino ai nostri giorni: in nessun'altra epoca storica Dio era morto nella mente e nel cuore delle grandi masse, nelle quali si spegne il senso religioso, senza crisi clamorose e senza traumi. Il passaggio dalla fede all'indifferenza religiosa si va facendo in forma lenta, alle volte impercettibile, come un fuoco che si spegne silenziosamente per mancanza di combustibile.<sup>7</sup>

Il terribile avvenimento della seconda guerra mondiale sembra essere stato decisivo nel fenomeno dell'indifferenza per aver provocato un profondo nichilismo spirituale, che considerava

<sup>5</sup> Cf V. MIANO, *L'indifferenza religiosa: studio teologico*, in *L'indifferenza religiosa*, 9-14. 21-22; A. GRUMELLI, *Per un'analisi sociologica dell'indifferenza religiosa*, in *ibidem*, 80-82. 92-93; G. DE ROSA, *Indifferenza religiosa e secolarizzazione*, in *ibidem*, 119-120. 125; G. DEFOIS, *Quando la fede cristiana lascia indifferente... che fare?*, in *ibidem*, 169-170; H. SCHLETTE, *Del indifferenteismo religioso al agnosticismo*, in «*Concilium*» 19 (1983) 226-229; A. CHARRON, *Indiferencia*, in *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 713-714.

<sup>6</sup> Prevenire l'indifferenza è l'attuazione chiave di fronte a questa forma di miscredenza per J. GEVAERT, *Prima Evangelizzazione. Aspetti catechetici*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990, 98.

<sup>7</sup> Cf G. DE ROSA, *o.c.*, 126-128.

ogni risposta sul senso come impossibile. Nel dopoguerra, la vita quotidiana, soprattutto nell'Europa centrale, è rimasta marcata, stigmatizzata dall'esperienza dell'assurdo e della distruzione di tutti i valori. Questo ha provocato un nichilismo attivo, sostenuto da una appassionata lotta dell'essere umano, che continuava a ribellarsi, a fare domande anche se era convinto dell'assoluta mancanza di senso. Ma c'è stato inoltre un altro nichilismo passivo, proprio di esseri stanchi, spiritualmente esauriti, che ormai non volevano neppure domandare. La crudeltà della guerra, con tutte le conseguenze di distruzione di valori in apparenza imperituri, di fame, di solitudine, di abbandono, di angoscia, ha provocato in forma brutale l'indifferenza di fronte alla questione del senso ed è andata creando l'atmosfera per l'attuale indifferenza religiosa.<sup>8</sup>

Risulta chiarificatore il contrastare l'indifferenza con altre forme di miscredenza con le quali avrebbe alcune caratteristiche o aspetti comuni.

In primo luogo bisogna distinguere tra *indifferenza religiosa e indifferentismo religioso*. Con questa espressione s'intende, nel linguaggio ecclesiastico<sup>9</sup> del XIX secolo quello che oggi definiamo come relativismo di fronte alle religioni: un atteggiamento di un certo interesse per la religione e, nello stesso tempo, di disinteresse per le religioni, poiché proviene dalle radici stesse dell'Illuminismo, che colloca sul medesimo piano tutte le religioni, rifiutando la possibilità che una qualsiasi si arroghi un valore assoluto. Ci sarebbero alcune religioni più sviluppate delle altre, ma nessuna potrebbe dichiararsi l'unica religione vera, perché di fatto tutte sono radicalmente incapaci di esprimere la realtà assoluta, che rimane totalmente inconoscibile.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cf H. FRIES, *Nihilismus - Die Gefahr unserer Zeit*, Schwabenverlag, Stuttgart 1949, 23-38.

<sup>9</sup> L'indifferentismo religioso, sotto sfumate denominazioni ed espressioni, fu condannato durante il sec. XIX da Gregorio XVI nella enciclica *Mirari vos* (1832) (cf DS 2730); da Pio IX nella enciclica *Qui pluribus* (1846) (cf DS 2785) e nel *Syllabus* (1864) (cf DS 2915 e 2916); da Leone XIII nella enciclica *Libertas praestantissimum* (1888) (cf DS 3250).

<sup>10</sup> Cf F. DE LAMENNAIS, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, IV, P. Daubrée et Cailleux Ed., Paris 1829\*; P. RICHARD, *Indifférence religieuse*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VII, Letouzey et Ané, Paris 1923, 1580-1594;

Di fronte a questa impostazione, l'indifferenza religiosa è ancora più radicale e definitiva: è indifferenza di fronte al trascendente in quanto tale. Come afferma il Vaticano II, ci sono persone che nemmeno si pongono il problema di Dio, perché non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa, né riescono a capire perché dovrebbero interessarsi di religione.<sup>11</sup> Molto indifferentismo religioso si manifesta in un forte relativismo di fronte alle religioni, quando afferma che nessuna si può considerare unica e vera e che le verità fondamentali si possono trovare in tutte le grandi religioni.<sup>12</sup>

È anche possibile distinguere qualche sfumatura tra *l'indifferenza religiosa e l'ateismo pratico*, intendendo questo ultimo come un modo di vivere come se Dio non esistesse. In realtà risulta molto difficile distinguerli nella vita concreta, ma si pensa che l'indifferenza religiosa include implicitamente un giudizio sulla irrilevanza di Dio e della religione, che sembra non si dia ordinariamente nell'ateismo pratico.<sup>13</sup> Concordano con questo ateismo pratico quelli che, anche affermando l'esistenza di Dio, vivono come se non esistesse o, anche affermandolo come un essere, non lo considerano come un valore. Si ammette l'esistenza di Dio come una realtà in sé, come un «Essere Supremo», come una «Causa Prima», ma senza che tutto questo si ripercuota sull'esistenza reale. Dio spiega la realtà, ma non cambia la vita. Questo Dio è il prodotto di una determinata filosofia puramente oggettivista. L'ateismo pratico e l'indifferenza religiosa sono due atteggiamenti abbastanza affini. Hanno in comune il senso che Dio non è un valore che debba incidere sull'esistenza, e, di conseguenza, la sua affermazione o negazione non ha nessuna importanza. Si distinguono dal fatto che l'in-

A. ODDONE, *L'indifferentismo religioso*, in «La Civiltà Cattolica» 102 (1951) I, 519-530; W. MOLINSKI, *Indiferentismo*, in *Sacramentum Mundi*, III, Herder, Barcelona 1973, 866-869; G. DE ROSA, *o.c.*, 121-123.

<sup>11</sup> Cf *Gaudium et Spes* 19.

<sup>12</sup> Cf P. GONZÁLEZ BLASCO - J. GONZÁLEZ-ANLEO, *Religión y Sociedad en la España de los 90*, SM, Madrid 1992, 44. Queste opinioni rappresentano il 75% delle risposte degli «indifferenti» al quesito sull'atteggiamento di fronte alla religione vera.

<sup>13</sup> Questa è l'opinione di V. MIANO, *o.c.*, 13-14.

differente non si pronuncia sul piano teorico, mentre l'ateo pratico afferma teoricamente la non esistenza di Dio.<sup>14</sup>

Più facile risulta distinguere nettamente tra *indifferenza religiosa e agnosticismo*. L'indifferenza non ragiona su se stessa in senso stretto. Se lo facesse, abbandonerebbe il suo disinteresse e cercherebbe di legittimarsi come tale. Invece l'agnosticismo è concepito come un atteggiamento preciso, filosoficamente sostenuto, anche se come *agnosi*. Si tratta di una posizione che vuole essere onesta e coerente, che si astiene da ogni affermazione o negazione sul trascendente e che, ordinariamente, tiene conto intellettualmente della rilevanza sociale e culturale dell'elemento religioso.<sup>15</sup>

### 1.2. Fattori che scatenano o fomentano l'indifferenza

Parliamo espressamente di fattori e non di cause, perché risulta difficile dimostrare la connessione tra certi fenomeni e dimensioni dell'esperienza umana attuale e l'indifferenza religiosa. Anche se i fattori che stiamo per esporre sono così complessi che non permettono di stabilire rapporti indiscutibili con l'indifferenza, crediamo possibile affermare che il clima culturale, sociale, economico e politico condiziona in grande misura la risposta positiva o negativa all'offerta religiosa.<sup>16</sup> In altre parole, l'indifferenza religiosa è anzitutto un atteggiamento psicologico, una sensibilità, che però non si riduce a una semplice esperienza personale. È anche una situazione sociale, un'atmosfera dove tutto trascorre come se non esistesse la questione di Dio. L'indifferenza personale e l'indifferenza sociale si condizionano a vicenda.<sup>17</sup>

Nel fondo, l'indifferenza consiste in una selezione soggettiva di valori, in cui l'individuo abbandona quelli di carattere tra-

<sup>14</sup> Cf J. GIRARDI, *Reflexiones sobre la indiferencia religiosa*, in «Concilium» 3 (1967) 442-443.

<sup>15</sup> X. Zubiri esprime bene la differenza tra l'agnostico e l'indifferente in *El hombre y Dios*, o.c., 227.

<sup>16</sup> Sulla difficoltà di stabilire rapporti tra fenomeni culturali e indifferenza, cf A.G. WEILER, *Causas de la indiferencia religiosa*, in «Concilium» 19 (1983) 182-200.

<sup>17</sup> Cf J. GIRARDI, o.c., 442.

scendente e religioso perché non li considera rilevanti per la propria vita. O, con altre parole, il suo sistema religioso di simboli ha perso capacità di motivazione, non illumina la vita giornaliera, non funziona. Lo si lascia perché inservibile. Ma questa opzione non è solo guidata dalla volontà, dal sentimento, desiderio o capriccio, ma è anche condizionata da un contesto culturale che influisce decisamente sulla validità o precarietà di certe gerarchie assiologiche: la storicità umana influisce profondamente anche sull'incarnazione concreta dei valori. Per questo possiamo parlare di fattori di ordine culturale che possono scatenare o fomentare un'indifferenza religiosa, che è in realtà indifferenza nei riguardi di certi valori, i quali possono apparire oscurati o mutilati nella loro realtà o nelle loro espressioni tradizionali dentro un'atmosfera sociale determinata. Soprattutto nel contesto attuale della *postmodernità* l'indifferenza appare come una conseguenza logica della crisi di totalità del pensiero forte della modernità, della perdita del fondamento, della frammentazione esistenziale.

Il relativismo e il senso di precarietà, l'individualismo, l'edonismo e il narcisismo, la tentazione del nichilismo provocano nell'ambiente postmoderno un profondo disinteresse vitale, un disimpegno morale che non rendono possibile il porsi la domanda sul senso. La vita quotidiana appare sostenuta da interessi concreti, utilitaristi, centrati nell'Io. La complessa indifferenza che ne deriva svuota di significato la domanda religiosa.<sup>18</sup>

La *secolarizzazione* del mondo occidentale è stato un fattore determinante per l'apparizione dell'indifferenza religiosa. Il processo di secolarizzazione può essere descritto come una «desacralizzazione e mondanizzazione del mondo», come una emancipazione della realtà terrena dai controlli religiosi e dal dominio della religione cristiana, in atto nell'antichità e nel medioevo. Il risultato di questo processo è un mondo a disposizione e sotto il governo dell'uomo, un mondo autonomo, campo per la sua libera ricerca, creazione e pianificazione.

Ma non si identifica con il *secolarismo*. Questo implica un'assolutizzazione della secolarizzazione come una cosmovisione che

<sup>18</sup> Cf A. JIMÉNEZ ORTIZ, *Por los caminos de la increencia. La fe en diálogo*, CCS, Madrid 1993, 75-100.

esclude qualsiasi altra interpretazione. Il secolarismo fa dei processi storici fissità assolute. Con l'affermazione dell'antropocentrismo elimina ogni possibile trascendenza. Costruisce un sistema chiuso, totalmente immanente, e rifiuta qualsiasi altra dimensione della realtà. La secolarizzazione è un complesso processo culturale e storico. Il secolarismo è una ideologia escludente e totalitaria. La secolarizzazione concede alla religione un'opportunità. Il secolarismo, nessuna.

La secolarizzazione suppone nei riguardi della religione una grande libertà individuale, un ambiente di rispetto e di tolleranza, ma anche una grande solitudine se si prescinde da un gruppo religioso di riferimento. E questo costituisce una sfida che può far maturare una scelta religiosa personalista, o può sboccare in un naufragio totale della fede accettata come eredità sociale. In una società secolarizzata, attraversata da correnti secolariste, perduti gli appoggi sociali che sostenevano tradizionalmente l'universo simbolico religioso, possono apparire come irrilevanti Dio, la fede, la salvezza eterna, la Chiesa, la preghiera. Se nello stesso tempo l'uomo si considera come l'unica e l'ultima norma della verità, di una verità che non trascende la storia, allora tutto resta sommerso nel relativismo e qualsiasi valore è sostituibile. Basteranno certi conflitti personali perché una debole opzione di fede si scioglia a poco a poco nell'indifferenza religiosa. Si arriva persino a pensare che soltanto persone religiosamente indifferenti, estranee ai totalitarismi e agli esclusivismi della religione e delle loro promesse di salvezza, possano avviare forze e promuovere progetti che hanno bisogno di uno sforzo solidale in una società pluralista.

Il *pluralismo sociale* può facilitare ugualmente l'indifferenza religiosa, perché frammenta la realtà sociale e crea una enorme dispersione d'interessi. In mezzo all'inevitabile complessità, si sposta la religione verso una situazione settoriale e persino marginale, perché si crea una situazione di «mercato», dove tutte le religioni, confessioni e ideologie possono offrirsi con libertà, entro la legalità vigente, in un clima di rispetto e di tolleranza. Questa tolleranza non implica di per sé permissivismo né relativismo, ma non c'è dubbio che la confusione e l'incertezza insidiano i credenti non convinti e poco formati. Allontanati dalle loro «strutture di plausibilità», gruppi o comunità in cui

si vive esperienzialmente il senso del proprio «universo simbolico», cadono facilmente in un sincretismo religioso indifferenziato, in una combinazione soggettiva di frammenti di «credi», né coerenti né obbliganti. L'indifferenza religiosa è soltanto questione di tempo.

Ci sono inoltre altri fenomeni di tipo sociale, come l'*urbanizzazione*, l'*industrializzazione*, le *correnti migratorie*, che possono disintegrare ogni tipo di tradizioni religiose, sradicando l'uomo dal suo contesto umano e credente. La razionalizzazione tecnica, l'anonimato, la competitività professionale, l'affanno dell'efficienza, la pressione dell'ambiente... rompono le tradizionali scale di valori, disarticolano le esperienze religiose, distruggono parte delle strutture interne della persona, che non può rispondere a tante sfide e che opta per mete immediate di segno prammatico e consumista.<sup>19</sup>

La biografia personale è decisiva all'ora di riflettere sull'origine della miscredenza. Per ciò possiamo parlare anche di altre situazioni di carattere più soggettivo, oltre ai conflitti personali sopra citati, che possono spiegare il processo verso l'indifferenza. Vogliamo indicare in primo luogo le difficoltà reali che molti cristiani trovano riguardo alle celebrazioni liturgiche. Dopo il Vaticano II si è compiuto un enorme sforzo per rinnovare la *liturgia*, facendola più trasparente, degna e vicina. Eppure molti cristiani hanno abbandonato in questo tempo le celebrazioni della Chiesa. I motivi sono molteplici e complessi. Ma bisognerebbe domandarsi se realmente le difficoltà non risiedano anche nell'opacità di segni e simboli che, nel nostro ambiente sociale, non trasmettono più la testimonianza dell'amore e della bellezza di Dio; nella ripetizione stereotipata ed estetista di riti senza vita, senza convincimento, che non comunicano il messaggio perché appaiono lontani dalla reale sensibilità di molti credenti. L'indifferenza di fronte a questi «rituali lontani» sboccherà nell'abbandono totale.

In intima connessione con la liturgia c'è il problema della comprensione del *linguaggio religioso*. Durante secoli il linguaggio della fede ha goduto di una enorme stabilità. Era accettato

<sup>19</sup> Cf su questi ultimi fenomeni G. DE ROSA, *o.c.*, 138-143; P. VALADIER, *Société moderne et indifférence religieuse*, in «Catéchèse» 28 (1988) 66-69.

senza gravi difficoltà, esercitando nello stesso tempo un grande potere culturale, poiché era un fattore decisivo di unità religiosa e sociale, veicolo di comunicazione, elemento d'identificazione personale e collettiva. Questo linguaggio della fede era profondamente unito alla vita quotidiana e alla concezione della realtà. Però, da qualche tempo in qua, viviamo «in un altro mondo»: sono mutate radicalmente le immagini dell'uomo, della natura, della realtà. Il cristiano vive della medesima esperienza di altre generazioni di credenti, ma il suo orizzonte di comprensione è un altro. Eppure il linguaggio religioso ha conservato la maggior parte delle categorie, espressioni, segni e metafore tradizionali che non riescono a trasmettere in forma adeguata l'esperienza cristiana, perché non si connettono con il mondo interiore né con le esperienze storiche dell'uomo del nostro tempo. Questa questione ermeneutica è di una enorme complessità. Ma in questo momento vogliamo richiamare l'attenzione sul grande influsso che ha un linguaggio della fede incomprensibile sul processo che conduce all'indifferenza religiosa.<sup>20</sup>

Il linguaggio religioso soffre gli effetti dell'erosione anche perché la società provoca uno svuotamento dei messaggi a causa dell'inflazione dei segni, che si neutralizzano a vicenda nella loro capacità di comunicazione. La banalizzazione progressiva dei linguaggi provoca indifferenza culturale e psicologica, che si vede ugualmente fomentata dai *mezzi audiovisivi*: l'immagine e il suono, la televisione e l'auricolare stanno diventando generatori di indifferenti. Indifferenza per saturazione, indifferenza per isolamento, per immersione nell'immagine, come meccanismo di difesa di fronte alle aggressioni dei media, per mancanza di fiducia nel ritrovare la verità, per incapacità di assimilazione...

Si fugge dal silenzio, si evita con orrore il vuoto e il deserto interiore, imprescindibile per una personalizzazione dei valori trascendenti. Quando soltanto la catastrofe o il disastro sono capaci di commuovere, tutto rischia di diventare insignifican-

<sup>20</sup> Cf sull'influsso del linguaggio della fede sull'indifferenza G. DEFOIS, *Quando la fede lascia indifferente... che fare?*, in *L'indifferenza religiosa*, 171-174.

te. L'indifferenza generale va soffocando senza drammaticità i valori religiosi.<sup>21</sup>

### 1.3. Cosa fare di fronte all'indifferenza?

Sembra convinzione unanime che la risposta pastorale al problema dell'indifferenza sia più difficile e più complessa che non quella alle argomentazioni dell'ateismo e dell'agnosticismo classico. In queste due forme d'incredulità l'individuo ha un profilo definito, è responsabile, sa, anche se in forma non riflessa, cosa significa «credere» in qualcosa, possedere una «struttura credente». Il dialogo e l'incontro con atei e con agnostici è possibile. Sono lì. Offrono resistenza. Negano, ma rispondono. Non possiamo dire lo stesso dell'indifferente: perduto in una massa informe, non si preoccupa neanche di ascoltare quanto proviene dal mondo per lui irrilevante dell'elemento religioso, e anche, sovente, dai valori umani che sostengono l'esistenza. L'indifferente tace sulla fede e di fronte alla fede. Ci sarà qualche ambito dove sia possibile rompere questo silenzio?

#### 1.3.1. Educare ai valori

La strategia di fronte all'indifferenza deve partire da una operazione di educazione ai valori. In un primo momento, la chiave sta nel riuscire a sensibilizzare ai valori più decisivi, alle questioni più scottanti della vita: il destino dell'uomo, la domanda del senso, la bellezza, l'amore, la violenza, la morte, l'ansia infinita dell'uomo, presente in ogni sua esperienza significativa... Sarebbe il modo di ottenere che l'indifferente incominciasse a intravedere, dalla sua incoscienza o nichilismo, la necessità di un fondamento, di una «fede» come opzione, come decisione vitale, indispensabile per vivere dando un significato alla vita. È una specie di «propedeutica umana», che cerca di rompere il muro di superficialità, aprendo gli occhi alla realtà religiosa attraverso esperienze significative.<sup>22</sup> L'indifferente deve

<sup>21</sup> Cf su questo punto il suggestivo articolo di J. COLLET, *Imágenes de la indiferencia, indiferencia ante las imágenes. Lo audiovisual y la indiferencia contemporánea*, in «Concilium» 19 (1983) 273-280.

<sup>22</sup> Cf A. CHARRON, *Les conditions d'accès au spirituel en un temps d'indifférence religieuse*, in «Kerygma» 24 (1990) 129.

confrontarsi con il fatto che non c'è cultura senza valori, che nella storia moltitudini di esseri umani sono vissuti, hanno sofferto, sono morti a causa di valori che trascendono il proprio egoismo. Hanno saputo mantenere la speranza in mezzo a gravi conflitti perché credevano in realtà che illuminavano la loro vita, il loro futuro, la loro morte.

Questo lavoro suppone anche aiutare l'indifferente, con tatto e con decisione, in uno sforzo di «personalizzazione», di rafforzamento del proprio io di fronte all'ambiente che banalizza la vita e i valori. Deve scoprire che l'indifferenza assunta, ma carente di riflessione, è una forma deficiente di esistenza, che va superata. Ma qui sta il problema. Ci sono ancora impulsi che possono essere sentiti nella persona? Potrà l'indifferente mettersi davanti alla fragilità delle sue motivazioni e delle sue ragioni, davanti al suo vuoto interiore, in mezzo agli stimoli esterni che lo trascinano? Davanti a una indifferenza religiosa irriflessa, disinteressata, si è arrivati al punto di proporre, per superarla, la «conversione» dell'indifferente all'agnosticismo, come passaggio da una fatalità inconscia e spregiudicata a una libertà assunta coscientemente, e almeno umanamente significativa.<sup>23</sup>

La famiglia ha un ruolo determinante in questa educazione ai valori, che porti a scoprire il senso della dimensione religiosa, come parte integrante della persona e come fattore essenziale di maturità psicologica e umana. Ma questa educazione deve essere realizzata in un ambiente di libertà che tenga conto delle condizioni concrete del soggetto. Senza autoritarismi né imposizioni che costringono e bloccano, si deve motivare adeguatamente l'educando affinché sia lui a scoprire e ad accettare i valori umani e religiosi come qualcosa di decisivo per la sua persona, e non come una tradizione familiare o come una ricetta per riuscire nella vita. È indispensabile che gli educatori agiscano con convinzione e coerenza, apportando la propria sincera testimonianza.

### 1.3.2. Riattivare l'atteggiamento critico

Nella genesi dell'indifferenza religiosa giocano un ruolo molto significativo l'ambiente sociale e la sensibilità culturale, an-

<sup>23</sup> Cf H. SCHLETTE, *Del indifferente religioso al agnosticismo*, 232-240.

che se non si può dimostrare di fatto la relazione diretta tra contesto secolarizzato e pluralista e indifferenza. Però, non c'è dubbio che l'atmosfera che si respira nella società può inclinare l'individuo in certe direzioni, quando altri fattori personali, familiari ed educativi vanno scavando la base dell'esperienza cristiana. Per questo motivo, ci sembra indispensabile una presa di coscienza critica di fronte alla valanga d'informazioni, mode, correnti, modelli d'identificazione... che banalizzano l'esistenza, confondendo e orientando per strade non umanizzanti.

Quello che proponiamo è una demistificazione e una denuncia di falsi idoli. Bisogna aiutare a mettersi di fronte alla complessità della realtà sociale e culturale con occhi critici, smascherando le false aspettative e le vane proposte di salvezza. La carenza di un Assoluto religioso e la necessità elementare di sentirsi ancorato in un fondamento saldo spinge i giovani, soprattutto, a crearsi una struttura interiore di senso, articolando in forma confusa alcuni miti, come il potere assoluto della scienza e della tecnica, il progresso indefinito, l'edonismo, la forza dell'immagine o la capacità liberatrice del denaro. L'indifferenza religiosa può sboccare in una indifferenza inumana, quando la ricerca di felicità non è capace di rompere il cerchio del proprio egoismo e l'uomo diventa insensibile ai problemi urgenti della fame, delle ingiustizie, della violenza, dell'ecologia.

### 1.3.3. Annunciare con credibilità il centro della fede

Perché parliamo di centro della fede? Il contenuto della fede non è qualcosa di amorfo e mancante di struttura. Non dobbiamo presentare le verità cristiane come palle da biliardo che si possano ammucchiare indistintamente o come perle di una collana che si possono infilare a capriccio. La rivelazione ha un nucleo, un centro che sostiene e illumina tutte le altre verità della fede, che sono, in ultimo termine, legittimi sviluppi di questo centro.

La gerarchia delle verità, di cui parla il Vaticano II,<sup>24</sup> non

<sup>24</sup> Cf il decreto sull'ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), n. 11: «Inoltre nel dialogo ecumenico i teologi cattolici, fedeli alla dottrina della Chiesa, nell'investigare con i fratelli separati i divini misteri devono procedere con amore della verità, con carità e umiltà. Nel mettere a confronto le dottrine si ricordino che esiste un

è un principio di selezione di verità, ma un principio ermeneutico: cerca d'interpretare ogni verità in rapporto con l'insieme e con il centro trinitario e cristologico della fede. Non suppone alcuna mutilazione della fede, né significa alcun minimalismo nella riflessione e nella predicazione della fede. La coscienza di questa gerarchia delle verità ci deve portare a mantenere la fede nella sua integrità, con un senso profondo della proporzione e dell'importanza dei diversi contenuti della fede in relazione con la salvezza dell'uomo.

Questa riflessione ci permette di proporre una tattica pastorale che, avendo presente l'integrità della fede, sa esporla d'accordo con la situazione storica e umana concreta. Bisogna, con carità pastorale e con chiarezza, mettere l'uomo, perduto nella confusione e alienato nell'indifferenza, davanti al nucleo della fede: con l'esperienza unica della salvezza di Dio, che si è manifestata in forma definitiva e insuperabile in Gesù Cristo, per la forza dello Spirito Santo. Bisogna svegliare la sua sensibilità per la misericordia infinita di Dio, che nella storia trova la mediazione della Chiesa, la comunità dei credenti, santi e peccatori, che credono in Gesù Cristo. Ma la Chiesa deve realizzare questo annuncio con credibilità. Se non è così, avremo dato ancora un argomento in più per giustificare l'indifferenza. Quindi, questo fenomeno di miscredenza ricorda di nuovo alla Chiesa la necessità di essere continuamente autoevangelizzata,<sup>25</sup> per offrire una testimonianza trasparente e coerente dell'amore di Dio agli uomini, rivelato in Gesù Cristo, svegliando nello stesso tempo con iniziative adeguate l'interesse religioso addormentato o estinto.

Ma è imprescindibile non dimenticare la necessità ineludibile di un linguaggio appropriato. La comunicazione dell'esperienza cristiana non può permettere la mutilazione del messaggio rivelato, sia facendolo vittima di certi aspetti della sensibilità attuale, sia traducendolo in categorie culturali che ritoccano i contenuti della rivelazione. Ma queste possibilità negative

ordine o *gerarchia* nelle verità della dottrina cattolica, in ragione del loro rapporto differente col fondamento della fede cristiana».

<sup>25</sup> Cf P. POUPARD, *Para la superación de la indiferencia religiosa*, in «Scripta Theologica» 24 (1992) 54.

non possono farci dimenticare che un messaggio non capito produce indifferenza. Le parole teologiche di «sempre» possono essere un ostacolo insormontabile per l'annuncio della fede. Perciò, nell'ingente lavoro di tradurre i contenuti della fede in questo momento della storia, con senso di creatività e sostenuti dalla fedeltà alla Rivelazione e alla Tradizione, dobbiamo elaborare un linguaggio che traduca e comunichi l'esperienza cristiana in modo tale che nella massa degli indifferenti possano suonare di nuovo parole di vita e di salvezza.

## 2. New Age: una religiosità senza Dio

Nel magma confuso e sorprendente del risorgere dell'elemento religioso emerge il fenomeno della New Age,<sup>26</sup> che si presenta come punto di convergenza di molti dei nuovi movimenti religiosi alternativi. Questa complessa corrente culturale, difficile da definire e da precisare, è forse quella che esprime nella forma più completa lo spirito della denominata nuova religiosità, che va estendendosi negli strati sociali di alto livello economico e intellettuale come una pacifica «conspirazione», con la coscienza chiara di stare promuovendo un nuovo paradigma culturale.<sup>27</sup>

Di fronte al risorgere religioso di carattere fondamentalista negli Stati Uniti, John Naisbitt mette in rilievo il progressivo aumento di persone che non sono interessate da strutture esterne o dogmi, ma da un orientamento in «dentro», inclinate a cercare nel proprio interno le proprie risorse spirituali. Quindi stiamo assistendo a una rinascita simultanea della spiritualità personale, di un individualismo di nuova spiritualità.<sup>28</sup>

Questo complesso movimento della New Age è forse la più grande sfida che si presenta al cristianesimo sul campo religioso.

<sup>26</sup> Si calcola che negli Stati Uniti da un 5 a un 10 per cento della popolazione segue, in una o in un'altra forma, la New Age (cf J. NAISBITT - P. ABURDENE, *Megatrends 2000. Las grandes nuevas tendencias para la década de los 90*, Plaza y Janés, Esplugues de Llobregat 1990, 335-336. 350). In Europa, specialmente in Centroeuropa, è andato aumentando in forma accelerata il numero dei simpatizzanti nell'ultima decade, anche se non si dispone di dati sicuri.

<sup>27</sup> M. FERGUSSON, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, Kairós, Barcelona 1988<sup>2</sup>, 31.

<sup>28</sup> Cf il prologo alla seconda edizione dell'opera di M. FERGUSSON, pp. 15-16.

E, per alcuni, la sua minaccia si estenderà nelle prossime decadi,<sup>29</sup> poiché sembra che non si tratti di una moda passeggera in una società secolare e consumista, ma di una tendenza di grande vigore e persistenza.<sup>30</sup>

Nel movimento della New Age scopriamo un fenomeno culturale complesso, sostenuto e promosso da fattori molto diversi e da bisogni di tipo individuale e sociale, soprattutto di carattere psicologico. Di fronte alla frammentazione, dispersione, aggressività del nostro tempo, la New Age fa una offerta di riconciliazione e di pacificazione interiori, di un allargamento della coscienza oltre i suoi limiti apparenti, di una visione della realtà che seduce e affascina: unità e totalità, superamento dell'amore personale verso una trascendenza conglobante e dinamica, inserzione organica del microcosmo dell'essere umano nel macrocosmo dell'universo, valorizzazione di quello che è emotivo e intuitivo, elaborazione di un sincretismo religioso fatto sulla misura dei sogni e dei desideri dell'uomo. E tutto questo è proposto in una atmosfera di accoglienza e di calore umano.

E i mezzi che conducono a questa liberazione e armonia interiori sono la meditazione, l'esperienza mistica, l'esperienza del proprio corpo, lo yoga, la danza, la riscoperta di conoscenze esoteriche e mitologiche...

I seguaci della New Age, che costituiscono un movimento senza strutture gerarchiche, uniti in forma capillare in molteplici reti di persone e di gruppi che «cospirano» per l'avvento della New Age, partono dalla convinzione che l'umanità si trova davanti a un cambio epocale di carattere cosmico, provocato dal passaggio dalla violenta costellazione dei Pesci alla pacifica costellazione dell'Acquario, secondo il calendario esoterico-astrologico, in cui un anno cosmico dura 25.920 anni. Attualmente starebbe per finire il mese cosmico (2160 anni) in cui il segno dell'Acquario dello zodiaco sostituisce quello dei Pesci. Questo porterà con sé una nuova era di pace e di fraternità.

<sup>29</sup> Cf C. VIDAL MANZANARES, *Diccionario de sectas y ocultismo*, Verbo Divino, Estella 1991, 169.

<sup>30</sup> Cf J.B. TOWNSEND, *Neochamanismo y el movimiento místico moderno*, in G. DOORE (Ed.), *El viaje del chamán. Curación, poder y crecimiento personal*, Kairós, Barcelona 1989, 115.

La New Age si presenta come una religiosità, come una forma profondamente personale di spiritualità, come una visione globale della realtà, che superando il meccanicismo della scienza tradizionale, contempla il cosmo come un tutto, come un'unica emanazione di energia spirituale e divina, come un unico spirito, come una unica coscienza che tutto penetra.<sup>31</sup>

Non occorre molta perspicacia per scoprire nel complesso intellettuale della New Age manipolazione e utilizzazione storta di dati scientifici, di fatti storici, d'interpretazione di autori, di concetti fondamentali della spiritualità cristiana e di tradizioni religiose. Si fomenta la strumentalizzazione di forze misteriose e di riti ancestrali, ma si rigetta tutto quello che non rientra nel proprio schema previo.

Questo movimento della New Age, così come lo conosciamo oggi, è sorto negli anni '70 in California, dopo le turbolenze critiche degli anni '60, come punto di cristallizzazione di progetti alternativi che aspiravano a elaborare un nuovo modello culturale totalizzante: di fronte alla distruzione dei miti del progresso e del consumismo, di fronte alle dottrine e le strutture delle Chiese tradizionali, offriva un'autentica liberazione dello spirito, una sorprendente espansione della coscienza, una nuova era di amore. Ma già nel 1961 Michael Murphy e Richard Price avevano aperto l'Istituto Esalen nell'area di Big Sur in California, dando origine a quello che posteriormente fu conosciuto come «movimento del potenziale umano», nucleo originario della New Age. Tra quelli che diressero seminari in Esalen nei primi anni ci furono Arnold Toynbee, Carl Rogers, Paul Tillich, Rollo May e un giovane emergente chiamato Carlos Castañeda. Già nel 1962 Abraham Maslow era entrato in contatto con l'Istituto.<sup>32</sup>

Ma la New Age affonda le sue radici nel teosofismo. La Società Teosofica fu fondata a New York nel 1875 da Helena P. Blavatsky (1831-1891), una spiritista di vita confusa, che diede un marcato indirizzo indù alla Società dopo il suo trasferimento in Adyar, a Madras (India) nel 1879. Le sue mete erano la

<sup>31</sup> Cf C.-A. KELLER, *New Age. Entre nouveauté et redécouverte*, Labor et Fides, Genève 1990<sup>2</sup>, 9-10.

<sup>32</sup> Cf M. FERGUSSON, *o.c.*, 139-158.

creazione di una fraternità universale, lo studio delle religioni orientali e l'uso delle energie spiritiste. Con il trasferimento in India andarono accentuandosi sempre di più gli influssi buddista e induista, che spodestarono a poco a poco i frammenti cristiani. Questo diede origine a una prima scissione nel movimento teosofico nel 1897, diretta da Franz Hartmann, che fondò in Germania la Fraternità Teosofica Internazionale. Nel 1913 Rudolf Steiner provocò una nuova rottura davanti alle pretese di Annie Besant, succeduta a H. P. Blavatsky, di eleggere un giovane indù come Gesù reincarnato e di educarlo per essere il salvatore del mondo.

Dagli anni '40, la Società Teosofica andò disgregandosi in piccoli gruppi e sette, che mantengono fondamentalmente alcune linee basilari di pensiero: entro una visione evuzionista, riempita di assurde fantasie, che comprende tutto l'universo, persino le anime, gli spiriti e Dio stesso, si offre una mescolanza concordista e stramba di elementi delle grandi religioni, di occultismo, di magnetismo, di spiritismo, di astrologia e di esoterismo. Dio scompare come realtà personale e la liberazione dell'uomo dipende dalla sua capacità di entrare in contatto con gli spiriti supremi, che guidano e garantiscono il processo evolutivo verso la perfezione definitiva. Queste idee hanno influito decisamente sul movimento della New Age, attraverso, soprattutto, Alice A. Bailey (1880-1949), discepola di Madame Blavatsky, che fondò nel 1923 il proprio gruppo teosofico chiamato «Scuola Arcana» e che ideò il nome di «New Age».

Diverse organizzazioni hanno diffuso, a partire dai suoi numerosi scritti, il messaggio della «New Age di Acquario» con l'annuncio di una nuova religione per tutto il mondo e con la venuta definitiva di Cristo. Ma la salvezza degli uomini dipende soltanto da loro stessi. Alice A. Bailey tracciò il cammino di questa autosalvezza con un metodo d'iniziazione, in cui si stabilisce un «ponte di luce» («l'arcobaleno», simbolo centrale della New Age) tra la coscienza che l'individuo ha di se stesso e il suo vero e divino «lui stesso». Attraverso questo «ponte di luce» penetrano le energie spirituali e divine nella vita quotidiana e la trasformano.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Cf R. GUÉNON, *El teosofismo. Historia de una pseudoreligión*, Obelisco, Barcelona 1989, 32. 39. 11-126. 193-215; M. KEHL, «Nueva Era» frente al cristiani-

## 2.1. L'offerta spirituale della nuova religiosità

La società dell'interrelazione e dell'intercomunicazione è anche la società della solitudine e dell'isolamento. Esclude ed emargina tutti quelli che non sono utili nell'ingranaggio socioeconomico. E la competitività smisurata, i meccanismi di controllo e di pressione, l'aggressività dell'ambiente sociale destabilizzano gli integrati, i trionfatori, con innumerevoli conflitti che esigono una enorme quantità di energia per essere superati e assimilati. Si desiderano equilibrio e serenità, spazi e ambienti in cui siano possibili la spontaneità e la gratuità, in cui il sorriso e la cordialità non abbiano prezzo.

Nel mondo giovanile la frammentazione esistenziale, la esigua capacità di sopportazione, l'abitudine della gratificazione immediata fanno diventare i giovani vulnerabili e incapaci di sopportare la solitudine e il fallimento. La famiglia e gli educatori non sembrano rispondere alla loro necessità di appoggio, di sicurezza e anche di autorità. Cercano qualcuno che li protegga e li guidi.

D'altra parte, l'esigenza più profonda del cuore umano continua ad essere la comunione personale, in un clima di amore e di accettazione. Se la persona vuole sviluppare le proprie capacità, ha bisogno di gruppi che la prendano in considerazione, che le rendano possibile un'atmosfera di accoglienza e di fraternità. Si desidera intensamente «appartenere a qualcuno», che dia solidità e fondamento a una personalità altamente frammentata e con scarsa consistenza psicologica. Si ambisce amicizia, incontro, un rifugio di fronte alle aggressioni esterne. Non

*smo*, Herder, Barcelona 1990, 56-58; M. Fuss, *New Age*, in *Lexikon der Religionen. Phänomene - Geschichte - Ideen* (Ed. H. Waldenfels), Herder, Freiburg - Basel - Wien 1988<sup>2</sup>, 458-459; ID, «*New Age*»: *el supermercado espiritual*, in «*Comunio*» 13 (1991) 228-232, dove l'autore sottolinea le radici europee della Nuova Era, soprattutto con il «monastero teosofico» di *Monte Verità*, presso Ascona, in Svizzera, punto d'incontro, dalla fine del secolo scorso, per molti ispiratori della *New Age*.

Tra i precursori storici della *New Age*, M. Fergusson, la principale rappresentante attualmente di questo movimento, conta il Maestro Eckhart, G. Pico della Mirandola, Jacob Boehme, Emmanuel Swedenborg, William Blake, i «trascendentalisti» americani... E tra i suoi grandi ispiratori cita P. Teilhard de Chardin, A. Huxley, C. Jung, A. Maslow (cf M. FERGUSSON, *o.c.*, 48-70).

importa molto spesso quali siano i presupposti e le risposte teoriche del gruppo scelto, se in questo c'è affetto e calore umano, se offre sicurezza e protezione.

Di conseguenza, le chiese, le comunità religiose o le sette spesso non sono giudicate dal loro contenuto di verità. La domanda sulla verità resta accantonata. La scelta di una religione si decide dalla capacità di reazione di fronte alle necessità individuali, in grande misura di tipo psicologico, dalla sua utilità immediata per rispondere a desideri concreti di sicurezza ed equilibrio personale.

### 2.1.1. Una coscienza integrale cosmica

Nelle società occidentali, fortemente strutturate a livello politico ed economico, l'individuo si sente perduto nell'anonimato e in un pluralismo sociologico difficilmente assimilabile. La disarticolazione delle scale tradizionali di valori, la confusione ideologica, la minaccia dei poteri anonimi, lo sradicamento culturale e affettivo a causa della scomposizione, la disgregazione o la lontananza delle comunità che offrivano un rapporto immediato agli individui (famiglia, popolo, tradizione culturale, chiese...) impediscono un adeguato processo d'identificazione. L'uomo d'oggi va cercando affannosamente una impalcatura interna, psicologica e sociale, che gli permetta di vivere con un certo senso e una certa sicurezza. Il deficit d'identità personale è enormemente grave nel mondo giovanile, dando luogo a ogni tipo di soluzioni: tribù urbane, droga, gruppi violenti d'ideologie estremiste, sette...

La risposta della nuova religiosità, soprattutto nell'ambito della New Age, è di tipo fondamentalmente psicologico: prendere coscienza della propria interiorità, esplorando gli strati più profondi del subcosciente, dove è possibile scoprire l'unità del cosmo, alla quale appartiene il proprio io e nella quale è possibile incontrarsi e riconciliarsi definitivamente.

L'uomo deve annullare la distanza che lo separa dalla realtà e immergersi totalmente in essa, farsi una cosa sola con la vita che vi palpita. Nel centro stesso della realtà vibra un unico suono di tono pieno: tutto quello che esiste non è altro che un prolungamento e una dissoluzione di quel tono originario nella

dispersione spazio-temporale. L'uomo trova il senso quando si sommerge in quel suono originario, quando rinuncia ad essere isolato, quando rinuncia al suo io individuale e si tuffa nel suono cosmico totale, quando diventa un'unica cosa col *Brahma*, perché «tutto è suono: *Nada Brahma*», quando sente olisticamente il mondo come una unità in cui tutto si compenetra e influisce reciprocamente. Tutto si trova in qualche modo in ognuno e ognuno è nel tutto. I fenomeni individuali sono insignificanti.<sup>34</sup> Più a fondo si penetra nel fondamento della realtà, e più si sperimenta l'unità cosmica. E in questa esperienza si scopre la propria identità, nell'identificazione con il tutto.<sup>35</sup>

La chiave verso questa unità con il tutto è la coscienza integrale. Certamente l'umanità è passata attraverso livelli diversi di coscienza. Ma prima conviene indicare il significato di questo concetto nell'ambito della New Age: «*La coscienza non è uno strumento*. È il nostro proprio essere, il concetto delle nostre vite, della vita stessa. L'espansione della coscienza è la più rischiosa di tutte le imprese che si possono intraprendere in questo mondo»,<sup>36</sup> «*La coscienza — scrive Ch. Tart — è la nostra capacità basilare di avere esperienze, di sapere cosa siamo, di comprendere le cose, che mai è stata soddisfacentemente spiegata in altri termini*».<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Cf su questo particolare punto di vista l'opera di J.-E. BERENDT, *Nada Brahma*, Frankfurt 1983. E nella stessa direzione, cf S. GROF, *Psicologia transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Kairós, Barcelona 1988, 44-70 (a partire da esperienze psicoterapeutiche di psicologia transpersonale); 95-113 (a partire da esperimenti con olografie).

<sup>35</sup> Cf J. SUDBRACK, *La nueva religiosidad. Un desafío para los cristianos*, Paulinas, Madrid 1990, 24-32.

<sup>36</sup> M. FERGUSON, o.c., 420. E a pagina 74 della stessa opera afferma: «(...) in concreto parliamo di trasformazione della coscienza. In questo contesto non deve intendersi per coscienza il semplice fatto di essere sveglio e allerta. Qui si parla dello stato di *essere cosciente della propria coscienza*. L'individuo si accorge, con nitidezza, di rendersi conto. Infatti è una nuova prospettiva che permette di vedere altre prospettive: è un cambio di paradigma».

<sup>37</sup> CH. TART, *El despertar del «Self»*, Kairós, Barcelona 1990, 31. Sulla natura della coscienza secondo la psicologia transpersonale, cf l'opera di K. WILBER, *La conciencia sin fronteras. Aproximaciones de Oriente y de Occidente al crecimiento personal*, Kairós, Barcelona 1985, e i suoi articoli *Psicología perenne: el espectro de la conciencia*, in R. WALSH - F. VAUGHAN (Ed.), *Más allá del ego. Textos de psicología transpersonal*, Kairós, Barcelona 1982, 108-126; *Un modelo evolutivo de la conciencia*, in *ibidem*, 146-168.

Seguendo ipotesi della fenomenologia culturale, si afferma che nella *coscienza arcaica* non c'era differenziazione tra il cosmo e l'uomo. Questi si sentiva legato al suo mondo circostante, in una identità totale. Nella *coscienza magica* si percepisce già la natura come qualcosa di distinto. Per ciò si ha il bisogno di possedere il mondo e di difendersi dalle forze scatenate della natura, mettendole al servizio dell'uomo. Questi vive profondamente intrecciato con quello che lo circonda e incomincia ad apparire nella coscienza l'elemento religioso con la sua intuizione del «totalmente Altro». Nella *coscienza mitica* si va acquistando il senso dell'esistenza dell'io e della polarità tra questo e il mondo. Questa coscienza si esprime attraverso i miti, che pretendono spiegare la realtà. Nella *coscienza intellettuale*, che appare in Grecia e abbiamo ereditato in Occidente, l'uomo converte se stesso nella «misura di tutte le cose». La sua meta è dominare il mondo e sottometerlo. Questa coscienza si manifesta nel pensiero concettuale e logico, nelle immagini dualiste della realtà e nella mentalità quantificatrice.

Oggi starebbe sorgendo la *coscienza integrale*, qualcosa radicalmente nuova che integra in sé tutto quello che c'è di positivo nelle altre forme di coscienza, ricuperando lo stato originale della coscienza arcaica, purificata e arricchita dalla storia. Si cerca un approfondimento di questa coscienza che renda possibile l'unità originale tra l'essere umano e il mondo. Così si otterrebbe una coscienza «suprarazionale», «arazionale», che riuscirebbe a vivere nella esperienza continua della totalità del mondo e della sua origine, una coscienza «aprospettivistica» che capterebbe la realtà del mondo con totale trasparenza e diafanità senza le soggezioni dello spazio e del tempo.<sup>38</sup>

Attraverso metodi psicologici concreti, che rendono possibile l'esperienza di sé, e per mezzo dell'esercizio della meditazione, che ha come obiettivo essenziale l'eliminazione della tensione soggetto-oggetto, si può promuovere, secondo i mentori della New Age, la «trasformazione» della coscienza intellettuale nella coscienza integrale in un processo di quattro tappe: accesso, esplorazione, integrazione, cospirazione.

<sup>38</sup> Cf H.M. ENOMIYA-LASALLE, *Am Morgen einer besseren Welt*, Herder, Freiburg i. Breisgau 1984, 34-55.

L'«accesso» si ottiene dallo scontro che suppongono certi dubbi che commuovono l'immagine che si aveva fino a quel momento del mondo, o anche è possibile dagli impulsi che creano certe esperienze provocate dal LSD, dalla meditazione, dall'esperienza del corpo e di se stesso.

Durante la tappa della «esplorazione», il soggetto cerca ansiosamente la nuova coscienza, provando tutti i mezzi possibili con un atteggiamento consumista totalmente inadeguato. Nella fase dell'«integrazione», la persona ottiene una esperienza intuitiva della totalità, raggiungendo una nuova tappa in cui l'«illuminato» si associa con altre persone di coscienza trasformata per ottenere, in forma solidale, la trasformazione sociale.<sup>39</sup>

«Il segreto delle discipline spirituali è di raggiungere la totalità, di arrivare ad essere se stesso, di tornare a casa».<sup>40</sup>

### 2.1.2. Una mistica monistica

Il nuovo fronte delle scienze sperimentali, soprattutto della fisica e della biologia, è la complessità. E se queste scienze richiamano teorie che aspirano a definire magnitudini che rendano conto di azzardi e d'incertezze, di ordine e di caos, di causalità complesse, la società, l'essere umano, il mondo hanno bisogno di una riflessione che non semplifichi, che non mutili, ma che illumini la loro radicale e ambigua complessità.

Si incomincia a capire che è possibile concepire gli esseri e gli oggetti soltanto nel loro rapporto complesso e indissolubile con il loro ambiente. C'è bisogno di un pensiero che sia adeguato alla complessità della realtà, il cui problema principale consiste nell'elaborare paradigmi necessari per affrontarla. La complessità si sente come una minaccia che si estende sulle nostre strutture mentali, sulle nostre convinzioni e credenze. Il fatto è che la realtà è diventata incommensurabile per noi.

Andiamo ansiosi in cerca di una formula di unificazione o di una teoria universale che renda più sopportabile l'enorme peso della complessità, che le dia profili e contorni intelligibili. Ma

<sup>39</sup> Cf M. FERGUSON, *o.c.*, 71-131. Nelle pagine 19-20 spiega perché e da dove ha preso il termine «cospirazione».

<sup>40</sup> *Ibidem*, 443.

il reale vi fa resistenza. La sua densa opacità ci porta allo sconcerto o alla banalità, e riempie la nostra vita di conflitti e d'interrogativi. Si desiderano risposte. Si è anche disposti ad accettare semplificazioni, mutilazioni, ricette chiare e definitive di uso immediato, da qualsiasi parte provengano, dal passato o dal futuro (ufologia), da oriente o da religioni arcaiche. Decisivo è avere certezze che evitino l'angoscia dell'insicurezza o del dubbio. L'aspirazione è di finirla con l'ambiguità e con la minaccia di una realtà terribilmente complessa.

La soluzione che offre la nuova religiosità è una mistica monistica interpretata come unificazione dell'io con se stesso e con il mondo, come confluenza tra soggetto e oggetto. L'universo è presentato come una totalità, come un organismo vivente. Chi approfondisce la realtà, fa l'esperienza dell'unità del tutto; nella radice dell'esistente tutto è semplificato e unificato: Dio e mondo, spirito e materia, anima e corpo, intelligenza e sentimento... formano un'unica e immensa vibrazione, un oceano infinito di energia.

Specialmente nelle religioni orientali la New Age trova le strade spirituali e le tecniche (yoga, zen, meditazione trascendentale e kundalini...) per raggiungere l'esperienza mistica del Tutto Divino, della Energia cosmica, che sviluppa la capacità della persona umana fino al superamento dei condizionamenti e dei limiti della condizione umana nello spazio e nel tempo.<sup>41</sup>

Fritjof Capra afferma che, come conseguenza del pensiero cartesiano, la maggioranza degli individui hanno una coscienza di se stessi come «ego» isolati, entro i loro corpi. La loro mente è stata separata dal corpo che deve controllare, creando conflitti tra la volontà cosciente e gli istinti involontari. La divisione tra ragioni e sentimenti, attività e credenze generano confusione metafisica e frustrazione. Questa frammentazione interiore dell'uomo occidentale si riflette nel suo concetto del mondo esteriore, visto come una moltitudine di oggetti e di eventi disgregati: questa frammentazione del soggetto, dell'ambiente e della società è la ragione essenziale della crisi sociale, ecologica e culturale.

In contrasto, F. Capra difende la concezione organica del

<sup>41</sup> *Ibidem*, 440. 441. 442.

mondo della mistica orientale, dove tutte le cose e gli eventi percepiti dai sensi sono connessi, e sono aspetti o manifestazioni della stessa realtà definitiva. Il più alto proposito del misticismo orientale è di arrivare a prendere coscienza dell'unità e della mutua interrelazione di tutte le cose, di trascendere la nozione di un io individuale isolato e identificare se stessi con la realtà. Raggiunta questa esperienza («illuminazione»),<sup>42</sup> essa avvolge tutta la persona e, secondo lo stesso Capra, deve considerarsi religiosa nella sua natura definitiva.<sup>43</sup> E fa sue queste parole del Lama Anagarika Govinda: «*Per l'uomo illuminato... la cui coscienza abbraccia l'Universo, l'Universo diventa il suo "corpo", mentre il suo corpo fisico diventa una manifestazione della Mente Universale, la sua visione interna una espressione della più alta realtà, e il suo dialogo una espressione di verità eterna e di potere mantrico*».<sup>44</sup>

Per Ken Wilber, nella coscienza di unità, il proprio sentimento d'identità si sposta all'universo intero, alla totalità dei mondi, superiori o inferiori, sacri o profani. La coscienza di unità non è tanto un'onda determinata quanto l'*acqua* stessa. E non c'è differenza né separazione tra l'acqua e ognuna delle onde. L'acqua è ugualmente in tutte le onde, perché tutte sono acqua.<sup>45</sup>

### 2.1.3. Una spiritualità senza trascendenza

Come si comprova nello studio delle cause del risorgere religioso nel nostro tempo, esiste nell'uomo di oggi un profondo anelito di assoluto, mascherato in esperienze e in fenomeni molto diversi, che rivelano un interesse vitale per il mistero e per la

<sup>42</sup> Sul senso di questo termine, cf J. WHITE (Ed.), *Qué es la iluminación. Exploraciones en la senda espiritual*, Kairós, Barcelona 1989. Cf l'interpretazione cristiana di «illuminazione» che fa H.M. ENOMIYA-LASALLE, *El zen entre los cristianos. Meditación oriental y espiritualidad cristiana*, Herder, Barcelona 1975, 70-79.

<sup>43</sup> Cf F. CAPRA, *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*, Luis Cárcamo Ed., Madrid 1984, 16. 30-31. 346-347. Cf le stesse idee dal campo della psicologia transpersonale in K. WILBER, *o.c.*, 13. 17-18. 20. 31-66. 98. 175.

<sup>44</sup> F. CAPRA, *o.c.*, 347 (LAMA ANARIKA GOVINDA, *Foundations of Tibetan Mysticism*, London 1973, 225).

<sup>45</sup> Cf K. WILBER, *o.c.*, 69, 184, 187.

profondità della vita e delle cose, una necessità irrimediabile di autenticità e di senso.

Ma negli ambienti della nuova religiosità si rinuncia alla soluzione delle Chiese, persino alla realtà di un Dio personale e, naturalmente, a ogni tipo di contenuti dottrinali. Solo così si pensa sia possibile abbandonare una volta per sempre il dogmatismo, l'intolleranza e tutte le barriere che si sono messe all'evoluzione e all'ampliamento dell'esistenza e della coscienza. Soltanto attraverso una sintonia e identificazione mistica con la natura e l'universo l'uomo arriverà alla libertà, sviluppando tutte le sue potenzialità personali.<sup>46</sup>

Questa spiritualità senza trascendenza personale è un elemento essenziale nel pensiero di Marilyn Ferguson, pensatrice di primo ordine nel movimento della New Age. Nel descrivere l'«avventura spirituale come una connessione con la fonte», apporta in primo luogo dati e testimonianze del passaggio che si sta operando dalla religione alla spiritualità. A suo parere, la maggior parte della gente inizia la ricerca spirituale come una ricerca di significato. Si sente una nostalgia crescente per le cose spirituali in mezzo al materialismo consumista, ma si rifiuta la religione tradizionale come luogo dove trovarle.<sup>47</sup>

Si intensificano le esperienze «dirette» nel campo del misticismo orientale, ma si abbandonano le forme e i segni esterni delle religioni organizzate, che contrastano con uno scetticismo in crescita e che non riescono a trasmettere alla gente le loro convinzioni fondamentali. Accusa concretamente la Chiesa cattolica degli Stati Uniti di sentirsi scossa e insicura a causa delle riforme richieste dai laici, della massiva partecipazione dei cat-

<sup>46</sup> Cf J. SUDBRACK, *o.c.*, 16-19.

<sup>47</sup> Su questo rifiuto della religione tradizionale, secondo la sensibilità della New Age, cf L. RACIONERO - L. MEDINA, *El nuevo paradigma*, PPU, Barcelona 1990, 139-140: «Quindi, affinché la scienza e la religione tornino a incontrarsi, ambedue dovranno cambiare: la scienza, allontanandosi dal materialismo semplicista, dall'aforismo greco e dall'economicismo marxista. E la religione, prescindendo dal culto al libro, dalla rigidità del dogma, dalla prepotenza degli intermediari e dalla insostituibile separazione creatore-creazione e spirito-materia. [...] Gli scienziati si avvicinano sempre di più agli atteggiamenti mistici, nel descrivere la divinità in termini di scienza. Manca che si arrivi alla fine delle chiese fanatiche e gerarchiche, o che queste si trasformino in collegi misterici e mistici, interessati della gnosi».

tolici in movimenti pentecostali e carismatici, delle numerose defezioni negli ultimi tempi tra il clero, i religiosi e i fedeli.

Pensa che i grandi cambi culturali vengano preceduti da una crisi spirituale, da un cambiamento della forma in cui gli esseri umani vedono se stessi, delle loro relazioni con gli altri e con il divino. In questi grandi cambiamenti si produce uno spostamento dalle religioni di carattere normativo a quelle che offrono una esperienza spirituale diretta.<sup>48</sup> Queste stesse idee le troviamo in autori nordamericani che analizzano le grandi tendenze del prossimo futuro.<sup>49</sup>

L'avventura spirituale è piena di rischi. Ma uno dei suoi pericoli più immediati sono appunto le dottrine religiose. Questa spiritualità senza trascendenza esige di abbandonare ogni credenza: i dogmi, ma anche l'ateismo o l'agnosticismo. La persona deve raggiungere la conoscenza della propria esistenza personale. I maestri devono impartire tecniche che rendano possibile la propria esperienza, ma non dottrine, che sono conoscenze di seconda mano. Secondo K. Wilber, il mistico deve accontentarsi di indicare una strada attraverso la quale tutti possiamo avere, da noi stessi, l'esperienza della coscienza di unità. Il mistico ci chiede di non credere nulla ciecamente, e di non accettare nessun'altra autorità se non quella della nostra intelligenza e della nostra esperienza.<sup>50</sup>

Dio deve essere sperimentato come un flusso, come totalità, come infinito caleidoscopio della vita e della morte, come causa ultima, fondamento dell'essere. Dio è la coscienza che si manifesta come il gioco dell'universo. Dio è la matrice organizzatrice, che possiamo sperimentare ma non esprimere, quello che dà vita alla materia. Non c'è bisogno di postulare nessun obiettivo a questa ultima causa, né di domandarsi chi o quale cosa fu l'autore del gran *big bang*, o quel che sia, che diede origine all'universo, che si espande attraverso l'evoluzione umana.<sup>51</sup>

Con la medesima concezione di «spiritualità senza trascen-

<sup>48</sup> Cf M. FERGUSSON, *o.c.*, 419-429.

<sup>49</sup> Cf J. NAISBITT - P. ABURDENE, *o.c.*, 330-331.

<sup>50</sup> Cf K. WILBER, *o.c.*, 80-81.

<sup>51</sup> Cf M. FERGUSSON, *o.c.*, 437-445. L'autrice attribuisce questa ultima frase a Kazantzakis. Si veda pure K. WILBER, *o.c.*, 65, 78-79.

denza» lavora Ch. Tart, uno dei rappresentanti più significativi della psicologia transpersonale. Parlando della preghiera (distinta specificamente dalla «meditazione» come tecnica psicologica), dice che se la consideriamo come una via di contatto con esseri o livelli della realtà non fisici, le percezioni extrasensoriali sono in essa un meccanismo ovvio di comunicazione, e che qualche tipo di psicocinesi è un mezzo per modificare la realtà, allo scopo di far felice una persona. L'efficacia della preghiera di domanda dipende dalla propria volontà, se l'individuo si concentra e potenzia la sua intensità emozionale e psichica. E la preghiera più efficace è quella «del terzo livello di coscienza» in cui l'individuo può ricordare il proprio «self» mentre prega. Quindi, i nostri sforzi per acquistare una preghiera cosciente possono essere «soddisfacenti» o trovare eco nei tratti superiori del nostro essere e, pertanto, attirare l'aiuto e le benedizioni.<sup>52</sup>

## 2.2. *Il confronto tra fede cristiana e nuova religiosità*

### 2.2.1. Cosa possiamo condividere con questa nuova religiosità?

Con la New Age noi possiamo condividere il rifiuto di fronte all'assolutizzazione della razionalità positivista che tronca per principio la realtà, poiché ignora o rifiuta dimensioni umane, estetiche, simboliche, religiose che sono soltanto accessibili a una comprensione integrale, in cui l'intuizione, promossa con entusiasmo dai pensatori della New Age, ha un posto proprio.

Questa nuova religiosità ci aiuta a valorizzare più a fondo la complessità del reale, dove l'affermazione della trascendenza di Dio deve includere, nello stesso tempo, l'accettazione della sua misteriosa immanenza. Ci insegna inoltre a penetrare nel mistero dell'essere umano, che non può essere spiegato da una semplice visione meccanicista, ma deve essere contemplato in intimo e costante riferimento al suo intorno naturale, in solidarietà col destino di questo mondo concreto. Possiamo pure con-

<sup>52</sup> Cf CH. TART, *El despertar del «Self»*, 332-343. Alla fine del libro, a quelli che cercano le «verità psicologiche e spirituali» propone un «contratto di impegno spirituale»: «Io..., desidero crescere più in là dei miei limiti attuali fino ad arrivare al punto più alto possibile» (p. 421).

dividere con questo movimento il rifiuto del materialismo e del consumismo. La profonda crisi culturale in cui siamo sommersi ha un aspetto spirituale che non può essere svalutato né interpretato superficialmente. È reale la ricerca di significato, d'incontro con se stesso, di religiosità, di armonia con il cosmo, di spiritualità.

Di fronte allo scetticismo e al cinismo, di fronte alla paura e all'angoscia che si fanno evidenti nelle nostre società occidentali, la New Age si sforza di fomentare l'ottimismo e la partecipazione nei processi che conformano la cultura attuale. Non possiamo accettare il modo in cui lo fa, ma pensiamo che gran parte del suo fascino dipenda dal sentimento di sicurezza e di liberazione che trasmette.<sup>53</sup> In quanto credenti, siamo chiamati ad essere segni di speranza tra gli uomini. Possiamo imparare dall'entusiasmo dei seguaci della New Age.

Non si possono negare gli autentici valori umani (gioia, armonia personale, sensibilità ecologica, senso della solidarietà e della responsabilità, valorizzazione del corpo, dell'austerità, della creatività e dell'autonomia personale...), che sono promossi e stimolati da gruppi di questa nuova religiosità,<sup>54</sup> e neppure le sue intuizioni indovinate sui conflitti e le crisi che ci toccano in questo momento storico. Bisogna riconoscere la validità di certe proposte nel campo culturale, ecologico, nell'ambito della politica, dell'economia, dell'educazione, della sanità e dell'equilibrio psicologico. Ma nemmeno possiamo dimenticare altri aspetti concomitanti che suppongono un'interpretazione perniciosa dell'uomo, della ragione, della fede cristiana.

### 2.2.2. Il cristianesimo di fronte ad un vecchio rivale: lo gnosticismo

Il movimento della New Age è diventato un duro competitore per le religioni tradizionali, specialmente per il cristianesimo. Presentandosi come un nuovo paradigma culturale, offre

<sup>53</sup> Cf M. KEHL, *o.c.*, 77-79.

<sup>54</sup> Cf M. FERGUSSON, *o.c.*, 111-118. 133. 212.

un universo simbolico sincretista, confuso, ripieno di senza-senso e di strane estrapolazioni.<sup>55</sup>

Nella mistica della New Age viene eliminata la tensione tra soggetto e oggetto, vuotata di contenuto la relazione religiosa tra l'io e il Tu Trascendente. Anziché di grazia e di incontro gratuito con il Dio personale, si parla di espansione della coscienza e di incontro con se stesso. Così si vuole fare la realtà luminosa e trasparente. Resta eliminata la frammentazione interiore, e si presenta come totalmente irrilevante quella esteriore. Questa è soltanto apparenza, realtà illusoria. I dati psicologici si convertono in criterio di verità. Si fa coincidere la profondità dell'uomo con la profondità della realtà. L'elemento religioso è ridotto all'elemento psicologico. In questo modo si risolve il problema della complessità e resta disattivata la sua supposta minaccia con una semplificazione: tutto è una cosa sola, tutto costituisce una grande totalità animata da spirito, tutto è allacciato come una rete. Questa conoscenza olistica e lo stile di vita che implica sono le strade decisive per la salvezza secondo il pensiero della New Age.

In questa nuova religiosità, Dio e il mondo sono visti per principio come una unità cosmica. Dio è considerato il principio vitale, lo «spirito» dell'universo, la forza immanente che la stimola alla sua autoorganizzazione evolutiva. Ma Dio, però, non è un Tu al di sopra della nostra realtà finita, ma una cifra, un termine collettivo, una oggettivazione di un essere fluttuante che sostiene e determina tutto. L'esperienza dell'amore diventa una esperienza di processi cosmici. Questa spiritualità senza trascendenza è sostenuta da una nuova forma di panteismo.<sup>56</sup>

Inoltre conviene tener ben presente che, nel pensiero della New Age, la trasformazione sociale e della coscienza non sono, nel più profondo, conseguenze di opzioni dell'intelligenza e della libertà umane, ma sorgono soprattutto come frutti, come manifestazioni del ritmo cosmico che sottostà a tutta la realtà. Na-

<sup>55</sup> Si veda, comunque, una sintesi della sua risposta alle critiche che gli sono state fatte in *Ibidem*, 421.

<sup>56</sup> J.B. METZ, *Was ist mit der Gottersrede geschehen?*, in «Herder Korrespondenz» 45 (1991) 420.

scono dal dinamismo naturale dell'universo. Quindi non si può evitare questo cambio né ha senso l'opporvi a esso. L'unica cosa importante è vibrare con quel ritmo e cercare che i dolori del parto siano i più brevi possibili, e che la nostra rinascita culturale si plasmi nel modo più armonico.<sup>57</sup>

Ci troviamo davanti a un sottile irrazionalismo,<sup>58</sup> mascherato nelle argomentazioni come un nuovo paradigma culturale. Risulta difficile accettare che l'uso della cartomanzia, dell'astrologia, della cabala, dell'occultismo, dello spiritismo, la credenza nella reincarnazione... siano le prove di una «ragione più comprensiva» del reale di fronte al razionalismo scientifico-tecnico.

Di fatto, sulle impostazioni della New Age si proietta l'ombra di un antico rivale del cristianesimo: lo gnosticismo. I suoi echi risuonano con totale chiarezza nei gruppi e nelle reti della New Age: nel suo avvicinamento esoterico alla realtà, nella sua concezione ciclica del tempo, nel suo dualismo «storicizzato», che esalta il futuro di fronte alla negatività e alla decadenza del vecchio paradigma del presente e del passato.

Da una visione dualista della realtà, lo gnosticismo antico attaccava i fondamenti stessi della fede cristiana, ricreandoli totalmente e proponendo una nuova spiritualità e un'etica distinta. Gli «eletti» si sentivano in possesso di una conoscenza esclusiva dei misteri divini, attraverso una singolare rivelazione, che rendeva possibile la salvezza dell'uomo, spezzando le catene che

<sup>57</sup> Cf C.-A. KELLER, *o.c.*, 31. 55; M. KEHL, *o.c.*, 37-38; D. SPANGLER, *New Age - die Geburt eines neuen Zeitalters*, Kimratshofen 1983, 106-109. 190.

<sup>58</sup> Cf su questo punto dell'irrazionalismo una relazione su «L'Allenamento ad Arica» (nel Cile), diretto dal boliviano Oscar Ichazo, dove appaiono queste affermazioni: «A questo livello (di coscienza l'uomo) può ricevere istruzioni dagli esseri più elevati, come Metraton, il principe degli arcangeli, che ha dato istruzioni a Ichazo. Al di sotto di Metraton ci sono gli arcangeli e gli angeli, che sono i custodi del *sefirot* della cabala. Il gruppo, mediante la meditazione e i *mantra*, può entrare in contatto con essi, e questi, alla loro volta, inviano *baraka* al gruppo» (J.C. LILLY - J.E. HART, *El entrenamiento de Arica*, in CH. T. TART (ed.), *Psicologías transpersonales, II. Las tradiciones espirituales y la psicología contemporánea*, Paidós, Buenos Aires 1979, 113). Ch. T. Tart ha affermato: «Sento un grande rispetto per gli insegnamenti di Gurdjieff e di Ichazo: tutti questi sistemi sono stati di grande valore per i miei amici e per me» (*El despertar del «Self»*, 415).

lo legavano a questo mondo sensibile, in potere delle tenebre, e facendolo arrivare alla pienezza, al mondo della luce.

Lo gnosticismo attuale della New Age non è elitista. Non cerca di sfuggire dal mondo reale concreto, ma di trasformarlo per mezzo della sapienza umana per convertirlo in un mondo perfetto, luogo dell'autosalvezza dell'uomo. La trascendenza divina si scioglie, ma si parla continuamente di religiosità e di mistica. Si propone un'etica esigente e i valori umani vengono promossi con ardore. Non si attacca apertamente nessuna religione, ma i loro contenuti dottrinali sono disprezzati e considerati il più grande pericolo per la ricerca personale della nuova spiritualità. Nella New Age il cammino della salvezza è nascosto nel proprio «io». Attraverso le esperienze soggettive e le tecniche psicofisiche si raggiunge la «nuova coscienza integrale» transpersonale che comprende la totalità, come energia cosmica che scorre per tutta la realtà.

La New Age si alimenta di concezioni e di miti gnostici e attualizza, attraverso uno scientismo confuso e sotto l'influsso delle tradizioni mistiche orientali, il sapere umano come cammino di salvezza dell'uomo. Vuole dominare il Mistero e metterlo al suo servizio.<sup>59</sup>

Il cristiano, ancora una volta, in atteggiamento critico e dialogante, in atteggiamento di discernimento, deve confessare con convinzione la sua fede in Gesù il Signore, Parola definitiva del Padre, Salvatore dell'uomo e del cosmo, l'unico che può offrire lo Spirito che dà la Vita.

### **3. Tra l'indifferenza religiosa e la nuova religiosità: la fede cristiana al bivio**

#### *3.1. Complessità e sconcerto*

A partire dall'opera di Thomas S. Kuhn (1962) si è venuto popolarizzando il concetto di *paradigma*, soprattutto negli ultimi anni, attraverso i gruppi e le pubblicazioni della New Age. Ma con troppa facilità e con scarso rigore critico si trasportano le riflessioni e le conclusioni di Kuhn dalla storia e dall'evolu-

<sup>59</sup> M. FERGUSSON, *o.c.*, 430.

zione delle scienze sperimentali al complesso e difficilmente controllabile universo della cultura. Siamo realmente davanti a un *nuovo paradigma culturale*? Alla imprecisione con cui il termine viene usato, spesso senza discernere l'ambito di applicazione, si aggiunge una grande dose di confusione nella esperienza e nella descrizione del supposto *nuovo paradigma*. Si parla di olistismo, di organicismo, d'interdipendenza globale, ma tutto questo è presentato da un punto di vista nettamente scientifico. Abbiamo l'impressione di essere di fronte, ancora una volta, a uno scientismo particolarmente raffinato.<sup>60</sup>

Forse è prematuro parlare già di un *nuovo paradigma culturale*. O forse è soltanto questione di sensibilità e di perspicacia. Ma possiamo essere sicuri di trovarci in una situazione di cambio di dimensioni tali che, nella sua accelerazione e radicalità, è unico nella storia dell'umanità. E questo ci pone gravi problemi e interrogativi in quanto esseri umani e in quanto credenti, perché la realtà che ci avvolge è diventata incommensurabile nella sua complessità. Non bastano le categorie e gli strumenti concettuali, ricevuti dal passato, a illuminare e captare i contorni della «nuova realtà».

Affermare che il termine *crisi* descrive in forma adeguata il momento attuale non è semplicemente un topico: siamo realmente a un «bivio». Sono fallite proposte culturali e religiose, impostazioni etiche, ideologiche e politiche. Le soluzioni tradizionali risultano semplicistiche o di scarsa applicazione, poiché non rispondono più ai complessi processi che sono in opera, né al dinamismo e all'urgenza delle situazioni. Sentiamo nella nostra carne quello che significano l'incertezza, il conflitto, la pro-

<sup>60</sup> Pur accettando l'influsso decisivo che hanno le scienze sperimentali nella conformazione di un modello culturale, generano tuttavia perplessità le affermazioni che leggiamo nell'opera più rappresentativa nell'ambiente spagnolo su questo tema: L. RACIONERO - L. MEDINA, *El nuevo paradigma*, PPU, Barcelona 1990: «Sarebbe normale che la legge si basasse sulla morale, questa sulla religione e la religione sulla scienza» (p. 131). «L'ideale sarebbe che i filosofi fossero re, e viceversa. L'idea non è nuova. Ma non si realizza. Tradotto a termini attuali, significa basare la politica sulla scienza» (p. 132). «La scienza come freno all'ambizione, all'aggressività e alla violenza politica. La scienza per far sorgere valori, non mezzi» (p. 133). «La scienza può ispirare una nuova etica della interdipendenza e della cooperazione (...). La biologia è stata adoperata ultimamente come possibile paradigma di una nuova etica» (p. 133).

spettiva e in ultima analisi i limiti e gli autoinganni della nostra ragione. Non sappiamo quale rotta prendere quando si è perduta la fiducia nella «stella polare». La «bussola» non serve più, perché, a quanto pare, non c'è un «nord» dove puntare. Governiamo con scioltezza il «radar» per mantenere le distanze adeguate e così evitare scontri irrimediabili. Cerchiamo un cammino che ci tiri via dal marasma mentale ed esistenziale. Ma la nebbia copre il bivio o i molteplici incroci di strade che abbiamo dinanzi.

Sono crollati la maggior parte dei miti che hanno sostenuto le illusioni e gli impegni nelle ultime decadi. E il vuoto sociale e culturale si sta colmando d'indifferenza, relativismo, edonismo, fondamentalismo. Si tende a vivere nella consolazione effimera del piacere o della bellezza. Ci sentiamo estranei in mezzo al disincanto. Dis-incanto: forse è qui l'inizio del cammino, se non ci lasciamo trascinare nello scoraggiamento, nello scetticismo radicale o nel cinismo. Il disincanto può offrirci uno spazio di libertà e di riflessione che ci faccia evitare l'abbraccio mortale del nichilismo. Se non ci ripieghiamo su di noi stessi, il disincanto può aiutarci ad aprire gli occhi e a constatare con sorpresa che, dopo il fallimento di pretese speranze messianiche, continuano vivi l'anelito di consistenza e di fondamento, l'ansia di fedeltà e di speranza, la brama di tenerezza e di misericordia, la ricerca incessante di senso.

Ma dobbiamo accettare che sono mutate le strutture di plausibilità che hanno sostenuto tradizionalmente la fede, poiché si è trasformato drasticamente il contesto dell'uomo contemporaneo. Il mondo della esperienza umana si è allontanato dall'universo credente tradizionale. Assistiamo alle conseguenze sconcertanti del doloroso divorzio tra fede e cultura, tra fede e coscienza, tra fede e aspirazioni umane.

### *3.2. La tentazione del fondamentalismo*

Davanti allo sconcerto e all'insicurezza che possono generare il pluralismo ideologico e il disorientamento normativo che comporta, sorge il fondamentalismo come reazione di fronte alla paura della disintegrazione sociale a causa della perdita d'identità, come unica via d'uscita dalla profonda crisi in cui ci troviamo immersi.

Per evitare la perplessità e l'angoscia, il fondamentalismo offre una base solida, una certezza definitiva: il possesso della verità assoluta, incarnata, nelle religioni del libro, in un testo, la Bibbia (più la tradizione nel caso dei cattolici) o il Corano, che supera le contingenze personali, i contesti storici, e anche le limitazioni e le ambiguità del linguaggio. E non deve essere sottomesso a nessuna interpretazione, critica o mediazione che possano relativizzare il suo valore o indebolire il suo carattere normativo e infallibile.

Agli individui perduti nel pluralismo, l'opzione fondamentalista cerca di offrire alcune coordinate assolute di riferimento e alcuni segnali inequivoci d'identità, e capi carismatici e criteri sicuri e immutabili che li guidino in mezzo alla giungla del relativismo attuale, evitando i rischi della propria responsabilità e sacrificando la libertà personale al desiderio di sicurezza. La realtà sociale e culturale è giudicata in forma semplicistica, in termini di bianco o nero. Viene respinta come inaccettabile e pericolosa qualsiasi offerta di dialogo che possa significare un accordo o consenso con una modernità definita «demonizzata», anche se di questa stessa modernità si adoperano senza pregiudizi le strutture tecniche ed economiche per comunicare e diffondere il proprio messaggio integrista.

La complessa e critica situazione contemporanea, con le inevitabili conseguenze d'insicurezza e di confusione, genera una ricerca affannosa d'identificazione personale e di radici culturali che diano consistenza agli individui e alle comunità. Ma le forze che si sprigionano in questo processo devono essere incanalate per le vie della tolleranza se non vogliamo che i fondamentalismi e i fanatismi religiosi e politici giungano a scatenare una ondata sanguinosa di violenza e di repressione. È indispensabile creare una «patria comune della tolleranza», in cui il pluralismo ideologico e culturale sia accettato come realtà arricchente e umanizzante, anche se può significare nello stesso tempo confronto, sfide, interrogativi, incertezze... Soltanto la tolleranza vicendevole può creare le condizioni propizie per una convivenza civile, a livello nazionale e internazionale, in cui si adottino consensi sociali su di una base di valori etici condivisi, attraverso l'incontro e il dialogo sincero e aperto.

Ma la tolleranza non significa assenza d'impegno, né indif-

ferenza, né permissivismo assoluto, in cui niente si possa affermare come verità oggettiva. La tolleranza è primordialmente un atteggiamento di rispetto e di accettazione incondizionata di ogni essere umano, come dato previo a qualsiasi confronto di opinioni. Non dobbiamo impostare la tolleranza come una rinuncia ai principi o ai contenuti ideologici o dottrinali, ma come un valore etico, che ci spinge a riconoscere l'altro nella sua alterità originale, a riconoscere le sue convinzioni, il suo diritto alla ricerca e al dubbio, a riconoscere la sua verità. Questo è possibile se non rinunciamo alle nostre convinzioni, se siamo capaci noi stessi di farci l'autocritica e di ammettere i limiti della propria prospettiva nel cammino verso la verità. Per il cristiano, questa verità oggettiva e definitiva ha un volto e un nome. E possiamo esprimerla con l'antica formula di fede: «Gesù è il Signore». Ma non possediamo questa verità in forma assoluta. Nel provvisorio della storia, viviamo della sua presenza misteriosa, della sua luce, della speranza che fa sorgere nella nostra vita. E poiché crediamo in Lui come salvatore di ogni essere umano, ci sentiamo anche chiamati ad essere i suoi testimoni.

### *3.3. Segni di Dio*

#### *in mezzo a un mondo frammentato e complesso*

Questa è la nostra scelta: essere testimoni della verità cristiana in un'epoca di ricerca e d'incertezza. Assediati anche noi da domande senza risposta, viviamo la fede tra tentazioni e strappi. La nostra condizione umana in questo momento della storia ci obbliga ad essere umili testimoni della verità, aperti al dialogo e all'incontro con l'altro, perché la sua verità, «semi del Verbo» nell'antica interpretazione cristiana, può aiutarci ad approfondire la Parola definitiva sull'uomo, che Dio ha pronunziato in Gesù il Signore, secondo la nostra convinzione credente.

Ma la propria esperienza di fede deve essere purificata, articolata intellettualmente e vitalmente, se vuole rispondere con garanzie alle sfide dell'ora presente.

In atteggiamento di discernimento, di simpatia e di collaborazione, dobbiamo camminare con l'altro, con il non credente, evitando ogni ombra d'intolleranza, ma senza rinunciare alla dimensione pubblica della fede: accantonarla nella sfera della

vita privata significherebbe ridurre al silenzio la sua voce profetica e dare le spalle a questo mondo bisognoso di luce e di senso. Ma non possiamo pensare ingenuamente di avere una soluzione per tutto. Le nostre analisi e le nostre proposte sono anche frammentarie e condizionate, sotto la legge della prospettiva e della storicità. Viviamo già adesso della salvezza definitiva di Gesù, ma ancora nella provvisorietà della storia e negli inevitabili limiti delle nostre esperienze e incoerenze. Questo dato deve aprirci sinceramente al dialogo con gli altri e al confronto positivo con altre proposte di senso.

Tale coscienza storica ci fa riscoprire il ruolo essenziale e insostituibile che ha la Chiesa nei riguardi della fede: questa comunità di credenti ha mantenuto lungo la storia l'esperienza salvifica di Gesù. In essa sono vissuti insieme inquisitori e santi, esseri perversi ed esseri dediti fino alla morte al servizio degli altri. Si può capire che ci siano reazioni di rifiuto di fronte alla Chiesa. Ogni realtà storica vive sotto le ombre dell'ambiguità. Ma cosa sarebbe di questo mondo se questa comunità, guidata e sostenuta dallo Spirito di Dio secondo la confessione cristiana, non fosse stata fedele alla memoria e alla presenza di Gesù Cristo attraverso i secoli? La Chiesa è il simbolo della salvezza di Dio nella storia. Un simbolo umanamente fragile come tutti gli altri simboli. Ma come potremmo addentrarci nel mistero della realtà o nel mistero del cuore umano, come potremmo parlare dell'amore e della speranza, se rinunciassimo ai simboli?

Oggi la Chiesa si trova davanti a una sfida ingente: in mezzo a un mondo miscredente in cui cresce paradossalmente una spiritualità senza trascendenza, deve dare testimonianza della verità cristiana, a partire dall'impegno concreto del servizio agli emarginati della società. Ma ha pure il dovere di tradurre in pratica questa verità, senza mutilarla né svuotarla, adeguando e rinnovando il suo linguaggio, cercando punti di contatto con l'esperienza di un uomo che molto spesso non sente la preoccupazione religiosa e non aspetta alcun tipo di salvezza. Bisognerà essere sensibili ai «piccoli racconti» di cui vive la gente. Scoprire in essi la presenza di Dio sarà frutto della fede nel suo Spirito che dà vita ai germogli di senso, che fioriscono ovunque nel nostro mondo frammentato.

Dobbiamo pensare ad alcune «strategie di comunicazione»,

che aprano strade verso la verità e la salvezza. Ma se rispondiamo soltanto all'evidente brama di sicurezza, se adoperiamo metodi che diminuiscono la libertà, se manovriamo le coscienze, approfittando la situazione di emergenza in cui ci troviamo, se non facciamo una interpretazione della fede fedele all'origine normativa e intelligibile per l'uomo di oggi, noi tradiremo le aspettative autentiche del cuore umano e ridurremo il contenuto e il senso della verità cristiana. Quindi non sarebbe coerente imitare o riprodurre nel seno della Chiesa e nel suo rapporto con la società i meccanismi di potere e di pressione che si adoperano nella lotta per gli interessi politici ed economici. La salvezza cristiana non si può imporre con mezzi coattivi, ma deve essere presentata come un'offerta che rispetta la libertà. La comunicazione della fede deve poggiarsi sulla propria credibilità, avallata da un impegno serio a favore della dignità dell'uomo. È per questo che la Chiesa chiede a Dio costantemente: «Donaci occhi per vedere le necessità e le sofferenze dei fratelli; infondi in noi la luce della tua parola per confortare gli affaticati e gli oppressi: fa' che ci impegniamo lealmente al servizio dei poveri e dei sofferenti. La tua Chiesa sia testimonianza viva di verità e di libertà, di giustizia e di pace, perché tutti gli uomini si aprano alla speranza di un mondo nuovo».<sup>61</sup>

La Chiesa deve continuare a raccontare la sua storia di sempre: «Gesù è il Signore, è l'unico Signore». Di fronte agli idoli e ai demoni scatenati (razzismo, xenofobia, nazionalismi escludenti, fondamentalismi e fanatismi, violenza ed emarginazione...), di fronte alle istanze anonime della politica e dell'economia, confessare Gesù come unico Signore della nostra persona e della nostra storia relativizza ogni potere che tenda a imporsi come assoluto e lascia libero il cuore per affrontare l'opera lenta e piena di speranza della fraternità umana.

I milioni di rifugiati del nostro tempo sfilano davanti ai nostri occhi come simboli tragici per ciascuno di noi. Fuggendo dall'intolleranza e dalla violenza, dall'assurdo e dalla morte, tutti desideriamo ardentemente un focolare dove poter trovare la pace e il riconoscimento definitivo.

Noi confessiamo che in Gesù di Nazaret, il Signore, si è in-

<sup>61</sup> *Preghiera eucaristica V/c, nel Messale Romano 1988.*

carnato il nostro sogno umano,<sup>62</sup> il sogno dell'umanità: nel cuore di Dio abbiamo il nostro *focolare* definitivo. Ma il calore accogliente di quel focolare accompagna già il nostro cammino attraverso la storia, con tutti gli uomini credenti e non credenti. La salvezza di Dio germoglia ormai nei nostri cuori, in ogni cuore che cerca la verità: salvezza come amore che riconcilia e riconosce, che fa rifiorire la speranza e rompere i circoli diabolici dell'odio e della violenza.

<sup>62</sup> Si veda la significativa poesia di P. SALINAS, *Torpedente el amor busca*, in *Razón de amor*, in *Poesías Completas*, Seix Barral, Barcelona - Caracas - México 1981, 345.