

## **RELIGIONE E NUOVE RELIGIOSITÀ**

*Roberto De Vita*

### *1. Religione e società*

In una società complessa caratterizzata da pluralismo, incertezza, moltiplicazione delle appartenenze, frammentarietà, sia sul piano della collettività che del soggetto individuale, che ruolo può ancora giocare, e quale in effetti gioca l'appartenenza religiosa? Una prima risposta è che in tale realtà, e più specificamente nei processi di frammentazione, non solo una religione ma anche una esperienza di fede e un discorso su Dio non può ovviamente ritenersi al di fuori di tali processi che caratterizzano la società e la vita individuale e collettiva.

Il riemergere della domanda religiosa che da più parti viene evidenziata, in generale come fatto positivo soprattutto dalle istituzioni religiose che vi intravedono la fine dell'ateismo sistematico che era stato una delle caratteristiche del nostro secolo, mostra, ad una valutazione più attenta, contenuti profondamente difformi e differenziati del fenomeno non riconducibile né a matrici unitarie né a sbocchi convergenti che, sia pure in modo approssimato come vedremo, può essere caratterizzato dalla definizione di relativismo e di soggettivismo.

La religione è un fenomeno complesso: le variabili principali sono la religiosità e la pratica religiosa, il senso del religioso, l'organizzazione religiosa, che sono tutti dimensioni visibili e in gran parte descrivibili e misurabili sociologicamente e statisticamente. Ma i contenuti e il ruolo sociale della religione è oltre la dimensione misurabile e consiste nel messaggio e nel ruolo fondamentale che questo ha in ogni società.

I problemi e i percorsi di identità e di integrazione socio-culturale in ogni società e specificamente nella società italiana sono stati, e in gran parte lo sono ancora, prevalentemente orientati dall'appartenenza e dal ruolo sociale svolto dalla religione che, per il caso italiano, è quella cristiano-cattolica. La religione non è separabile dalla società e quindi dai processi principali che la caratterizzano per cui è considerata una prospettiva fondamentale e necessaria per la comprensione dei fenomeni in atto nella società in tutta la storia della sociologia.

L'esplosione del pluralismo, del «politeismo dei valori», avvenuta solo negli ultimi anni ha investito l'occidente mentre in precedenza sia la fede monoteista sia la sua laicizzazione e secolarizzazione nel giusnaturalismo e nell'illuminismo avevano negato cittadinanza alla molteplicità delle prospettive religiose e, sul piano sociale e soggettivo, anche delle prospettive etiche e morali.

Oggi, a differenza del passato, c'è un ampio «mercato religioso» in cui il cliente può trovare una vasta gamma di offerte su ordinazione, e ciò trasforma radicalmente i percorsi di identità e di integrazione socio-culturale tramite l'appartenenza ad una religione. In molti casi si ha un «cocktail» religioso più che offerte di fede con una diffusione del sincretismo, di una religiosità «a la carta», un supermercato religioso, una «marmellata». La «multireligiosità» dilagante concilia il nomadismo spirituale e il sincretismo, e per ciò stesso frammenta e inibisce le appartenenze istituzionali di lungo periodo, in particolare nei giovani c'è una progressiva presa di distanza delle istituzioni ecclesiastiche. C'è, come si è già accennato, una divaricazione crescente tra etica e religione con un netto orientamento individualistico nella formazione del giudizio morale soggettivo; la religione è coinvolta e travolta dal processo di spettacolarizzazione di cui i giovani sono spesso protagonisti e vittime. Ma insieme a questo c'è una grande ricerca di senso, in fondo di spiritualità, di dare un senso alla vita, di esperienze emotivamente coinvolgenti. La stessa immagine di Dio evolve sorprendentemente, soprattutto tra i giovani ma anche tra i meno giovani, verso un «divino senza volto e senza nome», con una attrazione più verso una mistica cosmica del tipo New Age che verso l'immagine del Dio della Bibbia e del catechismo. Nei paesi a religione mista hanno sempre meno senso le differenze confessionali e le divisioni tra le religioni, anche tra i praticanti aumenta il numero di coloro che ammettono che tutte le religioni si equivalgono e le chiese, compresa quella cattolica, non hanno più il monopolio del senso e della spiritualità, se mai lo hanno avuto anche nel passato.

In passato, incontrandosi o combattendosi, ogni religione era padrona del proprio territorio e nel suo dominio era sostanzialmente impermeabile all'influsso dell'altra. Oggi, per esempio, l'occidente assale il mondo dell'Islam con l'economia e la tecnologia e l'Islam assale l'occidente con le migrazioni e il radicalismo ideologico, e insieme all'Islam si diffondono in occidente altre religioni tradizionali, come quelle orientali, e se ne costituiscono di nuove.

La convivenza è pertanto tutta da inventare ed inoltre questa compresenza pluralistica pone interrogativi nuovi a tutte le religioni specificamente a quelle maggioritarie o tradizionalmente monopolistiche in un dato territorio; ma una convivenza che non sia solo tolleranza ma relazione, dialogo necessita da parte di ogni partecipante il superamento di ogni «pretesa di assolutezza» senza per questo, come abbiamo già detto, cedere ad un relativismo estremo<sup>1</sup>.

Il pluralismo delle offerte religiose può di fatto indurre processi fondamentalistici di chiusura oppure la riduzione dell'identità collettiva e individuale a informarsi sempre meno sull'appartenenza religiosa anche, se ovviamente, questo coinvolge soprattutto le religioni di maggioranza o comunque di massa e molto meno le minoranze religiose che hanno una identità e una forma di aggregazione più compatta e omogenea e tradizionalmente difensiva.

La frammentarietà dell'identità religiosa priva la società di uno dei principali collanti sociali, come già hanno descritto tutti i classici della sociologia, da Durkheim a Weber. È in questo contesto che il sociologo F. Garelli<sup>2</sup> parla di «debolezza della fede... difficoltà della fede a proporsi come un principio forte di ridefinizione dell'identità individuale e collettiva».

La fine delle certezze, la crisi religiosa e, per molti, la conseguente crisi etica, la fine delle grandi narrazioni che non sono state in grado di parlare al futuro e alle attese dell'uomo, il prendere atto del limite, il fondare i valori sull'esperienza e la sperimentazione e la liceità sulla soggettività, riduce la

---

<sup>1</sup> In questo nuovo contesto riemerge, in qualche forma, anche il vecchio dibattito tra monoteismo e politeismo, come base per una convivenza pacifica già descritto da Hume (D. Hume, *Storia naturale della religione e saggio sul suicidio*, Laterza, Roma -Bari 1981, pp. 78-80). Il primo è più pericoloso del secondo per la pace e la convivenza in quanto favorirebbe atteggiamenti e comportamenti esclusivi, intransigenti, intolleranti, e sarebbe la fonte del fanatismo in quanto si presenta come perfetto, compiuto, razionale, coerente. Il politeismo è più aperto, conciliante; il primo è «puro», il secondo è «impuro» per cui la filosofia preferisce il primo al secondo. Nel politeismo gli dei sono collocati poco superiori agli uomini e spesso provengono da una condizione umana, esso dà una identità debole ma tollerante a differenza dell'identità forte del monoteismo (l'esempio tipico è l'identità dell'ebraismo «Io sono il tuo Dio tu sei il mio popolo»). Ma il Dio unico dei monoteisti può benissimo essere pensato come inclusivo e non come esclusivo, cioè come un Dio che produce atteggiamenti e comportamenti di accoglienza e non di intransigenza. Non c'è un nesso necessario tra unicità ed esclusività.

<sup>2</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 10.

religione ad adattarsi alla società. Ma tale processo era già stato indotto dalla secolarizzazione con la responsabilità delle religioni comprese quelle cristiane. Per tracciare, sia pure in modo sommario, un quadro di riferimento in cui successivamente collocare quello che oggi viene descritto come «rinascita del religioso» occorre quanto meno riferirsi al rapporto tra religione e movimento illuminista perché è nell'illuminismo che la fede perse la sua accettazione sociale, divenne marginale e soprattutto fu relegata in una sfera privata socialmente irrilevante. La ragione diffida delle religioni relegandole nell'irrazionalità. Il «sogno della ragione» è sempre stato principalmente quello di liberare l'uomo dal sacro, da tutto ciò che sfugge alla logica della conoscenza empirica. Da Kant a Freud si sono moltiplicati i tentativi di arginare quella sorta di mare in cui l'Io cerca di naufragare, cercando di difendersi circoscrivendo il suo spazio.

Ma l'illuminismo, criticando la religione tradizionale e descrivendola come fenomeno di compensazione, si collocava di fatto sullo stesso piano della tradizione criticata. La tradizione occidentale, a sua volta, ha accettato i confini della ragione illuministica e positivistica, in cui le religioni cristiane hanno, sulla traccia tomista, edificato se stesse, quasi attendessero dalla ragione, che è poi niente altro che un sistema di regole che l'occidente si è dato, una conferma della propria plausibilità.

Il mito del moderno si presentava con le sue verità incrollabili.

Ma nella situazione di incertezza anche la secolarizzazione non è di grande aiuto ed è in questo contesto che si colloca un ritorno della centralità del fatto religioso.

Le religioni storiche, in particolare quella cristiano-cattolica, hanno incluso la ragione nei loro confini, lasciando fuori uno spazio in cui cercare Dio in sentieri errabondi, qualificati e sperimentati nel gioco della speranza e della disperazione di chi sa, o presume di sapere, che in una ricerca sincera dell'uomo, se non il volto di Dio, è almeno reperibile una traccia del suo passaggio. Ma venendo a patto con la ragione, con la cultura, la religione cristiana ha rischiato, e continua a rischiare, di svuotarsi del suo messaggio trascendentale e di ridursi al più ad un'etica o al meno di svolgere un servizio sociale, di farsi evento diurno e parlare di morale sessuale, di contraccezione, di scuola pubblica o privata, cioè su piani che ogni società civile può fare tranquillamente da sé e, di conseguenza, lascia la gestione della notte indifferenziata del sacro alla solitudine dei singoli che magari cercano altrove, nei vari rivoli per

esempio della New Age, le formule per rispondere a quel nucleo di follia che ciascuno porta dentro di sé come non interpretabile, non culturalizzabile, non leggibile. C'è di fatto un aumento di religiosità, un bisogno di «senso», di conforto, di rassicurazione, che sta tra il religioso, il sacrilego e lo psicologico. Se non trova risposte adeguate anche quello che viene evidenziato come il risveglio religioso, nelle varie forme e appartenenze, rischia di ridursi ad una pulsione puramente difensiva di identità tutto sommato deboli, dettata dalla incapacità di rapportarsi alla coesistenza e all'integrazione in un mondo interdipendente.

Si lascia così la gestione del limite e del non-limite della coscienza a messaggi escatologici-esoterici e la gestione dei grandi simboli della vita e della morte in un mercato del sacro che offre a buon mercato anche il volto di un Dio salvifico. Dio non si rivela tanto nei fatti quanto nelle esperienze, non nell'irrigidimento delle dottrine, che definiscono in gran parte una religione, ma nella vita.

In ultima analisi si può dire che è proprio una «storia sacra», come «metastoria» che evita alla storia umana di pensarsi come senso ultimo e finale. Ed è forse proprio nel fatto che la religione cristiana ha smesso di parlare di quella metastoria che si trova la genesi della pluralità di forme di ricerca e di tentativi di rapire al cielo i frammenti di una storia di Dio che sulla terra non si racconta più.

In aree diffuse e transgenerazionali ci sono delle istanze di ricerca di sacro, di interrogarsi di fronte al mistero, di ricerca di alterità, che è spesso un senso generico di disagio e di inquietudine ma in altri casi è esigenza e percorso di ricerca, una ricerca di assoluto, di andare oltre il limite.

Il senso religioso nasce infatti con lo stupore e il mistero. Speranza e desiderio, attesa, ricerca e non possesso, è il messaggio che in una situazione di incertezza una religione può trasmettere.

La religione, come ogni messaggio, non sa parlare, non ha un annuncio e un ruolo, anche sul piano sociale, per una situazione, un soggetto che non attende nulla, che non spera niente, che non desidera, per una realtà «piena», sicura, se in questa non c'è un vuoto, un dubbio, una necessità, una colpa da espiare, un senso del limite.

La religione nasce nella tensione tra un mondo dominato dalla violenza, dall'ingiustizia, dalla morte e l'attesa di un futuro riconciliato. Le religioni elaborano soprattutto il fatto che le nostre attese rimangono sempre insoddi-

sfatte. Esse ci mantengono davanti il fascino che scaturisce da una vita incompiuta. Per Kung la linea di demarcazione tra fede e superstizione sta proprio qui. La vera religione riconosce «come autorità assoluta non il relativo, il condizionato, l'umano, ma solo l'Assoluto stesso, che da tempo immemorabile, nella nostra tradizione, chiamiamo «Dio»»<sup>3</sup>. Ove tale linea viene varcata incomincia l'incredulità. Qui hanno inizio le esperienze salvifiche e sono ponderati i limiti del nostro agire.

Le religioni non sono mai «vere» o «false», ma rispondono ad una situazione di attesa e di incompletezza. La verità è inesauribile, nessuna religione può contenerla. Dio ha molti nomi, è nel cammino, nella ricerca continua e incompiuta che l'uomo, e l'umanità, possono avvicinarsi senza mai arrivarci, perché sarebbe la fine della storia e della vita. Lo stesso concetto di Dio è un universale, o è di tutti o non è Dio, è connaturato, sia pure in forme e rappresentazioni diverse, ad ogni esperienza religiosa. Come concetto è comune, le diversità tra le religioni sono radicate nelle figure dei loro fondatori.

La crisi della modernità ha comportato di fatto anche la crisi delle riflessioni sulla religione. Auguste Comte riteneva che la religione appartenesse ad un sapere primitivo, precedente il sapere critico e scientifico e pertanto destinato a sparire. Karl Marx definiva la religione come oppio del popolo e come cuore di un sistema senza cuore: la miseria religiosa non era altro che la manifestazione della miseria reale; la religione, secondo lui, sarebbe scomparsa col superamento delle contraddizioni sociali. Sigmund Freud vedeva la religione come malattia, illusione di una mente nevrotica alla ricerca del superamento della paura; la mente sana non avrebbe bisogno della religione. Max Weber descriveva la religione come un fenomeno destinato a sparire a causa dell'irreversibile processo di razionalizzazione e di secolarizzazione.

Oggi la religione, in occidente, ha ormai fatto i conti con Marx, ma non ancora con Freud che, nel moderno, ha significato l'interiorità della coscienza, la responsabilità personale, la rilevanza della sfera della sessualità. Su tali tematiche le posizioni delle istituzioni religiose sono incerte e poco ascoltate. Secondo Drewermann il controllo della sessualità è in fondo il tentativo di acquisire il potere assoluto e il controllo totale sulla società, secondo una visione orwelliana del «grande fratello» che pretende di controllare i più inti-

---

<sup>3</sup> H. Kung. *Cristianesimo e religiosità cinese*, Mondadori, Milano 1989, p. 70.

mi sentimenti e atti dei suoi subordinati<sup>4</sup>.

In particolare la chiesa cattolica è scesa in parte a patti con Freud ma non, per esempio con Jung. Mentre Freud aveva definito la religione una «illusione», Jung avvertiva che tutte le religioni sono sistemi psicoterapeutici che hanno il compito di conservare l'equilibrio psichico dell'uomo, per cui distruggere la religiosità vuol dire condannarlo alla nevrosi. La Chiesa cattolica, giustamente, non lesse in queste parole di Jung un apprezzamento, perché ciò avrebbe significato ridurre la propria fede a livello di una pratica terapeutica e per giunta pre-scientifica, per cui quando si è trovata a fare i conti con la psicanalisi essa preferì scendere a patti con l'»agnostico» Freud piuttosto che con il «religioso» Jung. Un agnóstico e un ateo si può sempre convertire, ma un religioso che coglie dietro il volto di Dio null'altro che le pratiche per la gestione del dolore umano rischia di aver colto nel segno e di aver tolto la maschera a tutte le parole e a tutte le pratiche che si compiono in nome di Dio.

Se nell'epoca moderna la religione ha potuto significare, di fatto, ciò che questi pensatori hanno affermato, allora la crisi della modernità significa pure la crisi di una determinata religiosità e la rinascita delle religioni con caratteristiche diverse. In particolare stiamo assistendo ad una rinascita del senso del sacro, della partecipazione agli avvenimenti religiosi, ad una rivitalizzazione del religioso e del mistico a margine delle forme religiose moderne e istituzionalizzate. La religione non appare più come arretratezza, oppio, miseria o malattia, ma come salute, protesta e utopia, fonte di una nuova energia e di un nuovo modo di conoscenza simbolica e mistica. Le caratteristiche della rinascita del religioso hanno, secondo molte analisi in particolare quelle che si stanno diffondendo fuori o al margine dell'esperienza religiosa istituzionalizzata, le caratteristiche della dimensione comunitaria e cosmica<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> E. Drewermann, *Psicanalisi e teologia morale*, Queriniana, Brescia 1996, ed anche *Funzionari di Dio*, Raetia, Bolzano 1995, *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede*, Queriniana, brescia 1997. In questi ed altri scritti il teologo e psicanalista Drewermann affronta il problema di una morale repressiva ed anche di una organizzazione ecclesiastica autoritaria e repressiva che non lascia spazio alla libera coscienza tentando di formalizzare anche gli aspetti più intimi della vita umana che, come si può dedurre anche dalle ricerche citate, sfuggono sempre più alle indicazioni del magistero ufficiale.

<sup>5</sup> Cfr. P. Richard, *Il Dio della vita e il risorgere della religione*, in «Concilium», 2, 1995, pp. 172-183.

Secondo Richard quattro sono le caratteristiche fondamentali: la *corporeità*, cioè il corpo è lo strumento espressivo dell'esperienza religiosa, la musica, la danza, la salute, il mangiare insieme, la sessualità; la *comunità*, cioè l'atto religioso è concepito e vissuto come profondamente comunitario, esso crea e rafforza la comunità; non vi sono gerarchie, vi è certo disciplina e confini, funzioni e uffici stabiliti, ma l'esperienza religiosa è segnata dalla solidarietà, dalla fraternità, dall'affetto espresso anche nei simboli comunitari, come abbracci, baci. Il *cosmo* nel senso che tutto viene incluso nell'atto religioso e la dimensione cosmica e quella umana vengono compresi in un'unica fraternità, dove il cosmo è il corpo stesso di Dio. Infine l'ultima caratteristica è che nella religiosità comunitaria e popolare la *donna* ha un ruolo particolare anche negli uffici e nei sacri ministeri.

## 2. *La nuova religiosità della New Age*

L'esigenza di religiosità, di assoluto, di senso dell'esistenza e di «certezza», sta alla base del proliferare, al di là del permanere delle religioni tradizionali, di forme nuove di religioni di cui una in particolare si sta diffondendo anche nel nostro paese che viene indicata come New Age a cui vorrei brevemente accennare.

Come si è già detto la domanda religiosa mostra contenuti profondamente difformi, in particolare quella che con termine generico si definisce come «nuova religiosità» che non fa riferimento tanto alle religioni tradizionali, o quando lo fa avviene con contenuti non conformi al messaggio tradizionale o quanto meno li rimette in discussione sulla base del vissuto soggettivo, quanto a nuove forme di religiosità esterne od anche critiche delle religioni tradizionali e istituzionalizzate.

La caratteristica che può accomunare le varie esperienze, in particolare quelle che si riferiscono ai movimenti New Age, è il fatto che la ricerca di Dio non è tanto del Dio personale del cristianesimo ma la divinità è ricercata in sé stessi a partire proprio con la messa in dubbio della tradizione delle religioni monoteiste. È una salvezza *instant-religion*, cioè questa nuova religiosità nel suo insieme presenta i tratti comuni di religione mondiale, dove ognuno si sente libero di costruirsi soggettivamente la religione che più si conforma alle sue aspettative e bisogni, offre una salvezza e una redenzione per il momento presente non in una dimensione di trascendenza. Esse si

concentrano sull'interiorità e sullo sviluppo della divinità innata nell'uomo. Più che verità la religiosità vuole offrire «felicità» e rispondere così ad un bisogno in una crisi di senso e si presenta come la teorizzazione compiuta della religiosità tendenziale.

Un altro elemento comune è l'orientamento neo-archaico: tutte queste religioni si rifanno a un momento pre-cristiano, perché dicono che il cristianesimo sarebbe una manipolazione, una falsificazione della religione naturale e dell'uomo e pertanto occorre ritornare alle religioni arcaiche pre-cristiane. Inoltre il neo-archaismo si può intravedere anche nel senso di un ritorno all'esperienza soggettiva come unica fonte prescindendo da ogni rivelazione.

La New Age non ha una dottrina strutturata, è un insieme di sollecitazioni varie con una antropologia sottesa di una unificazione dell'esperienza singola: da un lato si sottolinea la richiesta spirituale, dall'altro questa entra nella definizione personale e si unisce in maniera molto intensa con l'esperienza corporea. Il ritorno al corpo, che era stato dimenticato dalle religioni tradizionali, come ha ricordato anche Richard, è certamente uno dei motivi del riemergere del religioso in ogni forma religiosa, per esempio anche in molte parrocchie cattoliche si organizzano corsi di danza e di meditazione trascendentale. È una ipotesi fortemente monistica, unitaria, dell'interpretazione di sé con una risacralizzazione della vita e un orientamento mistico senza connessione con un etica. Quello che conta è il presente, quello che i cristiani indicano come i «nuovissimi», cioè le prospettive della vita altra si sono allontanati o eliminati.

Le tesi sulla New Age ebbero una grande divulgazione nel 1968 con la commedia *Hair* le cui canzoni inneggiavano ai cambiamenti della cosiddetta *Età dell'Acquario*, con una visione del mondo che annuncia il verbo del risveglio interiore, un nuovo modo di vivere centrato sul benessere psico-fisico da raggiungere *qui ed ora*, sul corretto e positivo rapporto con gli altri e con l'ambiente, sul bisogno di dare un senso alla propria esistenza fuori da ideologie o da canoni, ritenuti logori, del pensiero razionalista e materialista, senza alcuna premessa di salvezza eterna. Una espansione di coscienza planetaria. Più che un bisogno, spesso, sembra esprimere un disagio di fronte allo strapotere della tecnica e della scienza e un rifugiarsi nell'irrazionale anche se alcune correnti di New Age usano proprio elementi della scienza e della tecnica, per esempio *internet*, per stabilire una comunicazione e un legame spirituale. È una fuga dal nostro destino senza, forse, rendersi conto che que-

sto è un lusso dell'anima che è permesso proprio in forza della scienza e della tecnica che possono rendere immaginabile una nuova «arcadia». Non a caso, come è evidente, la New Age nasce in ambienti sovrasviluppati.

Dalla commedia Hair si divulgò una astro-storia che afferma che la storia umana è determinata dagli astri, scandita da un orologio cosmico che batte ogni 2146 anni, quando cambia il segno zodiacale dell'equinozio di primavera. Dal 4300 al 2150 a. C. ci fu il grande anno del Toro (simbolo della civiltà egizia, caldea, cretese, assira), poi venne l'anno dell'Ariete (simbolo dell'Antico Testamento). La nascita di Gesù ha introdotto l'età dei Pesci (simbolo del Cristo) che è stata molto tormentata. Poi si avrà l'Età dell'acquario a cui occorreva prepararsi dal '68 con meditazioni, cibi non adulterati, bracciali di rame, ed altri oggetti e abitudini simili.<sup>6</sup>

Il concetto di Età dell'acquario si fonda sull'antica teoria astrologica secondo cui il sole cambierebbe segno zodiacale ogni 2160 anni, che si trova accennata anche in ambiente pitagorico. La versione moderna completa si ha in un'opera del 1937 (*L'Ere du Verseau*) dell'esoterista francese Paul Le Cour secondo cui l'Età dei Pesci, iniziata nell'anno uno dopo Cristo, dovrà cedere il passo all'Età dell'Acquario intorno al 2160. La coincidenza cronologica e l'identificazione del simbolo astrologico dei Pesci con il pesce, simbolo del cristianesimo, resero facile l'associazione tra l'Età dei Pesci e l'Era cristiana e tra l'Era dell'Acquario e la Nuova Era, che avrebbe dovuto portare con sé straordinari mutamenti di carattere spirituale.

Il movimento della New Age fu rilanciato negli anni '80 dal bestseller di Marilyn Ferguson, *I figli dell'Acquario*, in cui veniva profetizzato la messa in moto di una rivoluzione planetaria non violenta che avrebbe condotto a un'epoca di «liberazione dello spirito», di ritrovata «consapevolezza cosmica», di conoscenza del «divino interiore». I figli di questa Nuova Era avrebbero costituito un grande movimento libero ed eclettico, un network senza organizzazione e senza leaders, e tuttavia di grande potenza, che avrebbe utilizzato i luoghi più diversi per diffondere le proprie idee: dai circoli occultisti alle sette di spiritualità orientale, dai clubs teosofici ai gruppi di ecologisti, dai centri di bioenergetica alle scuole di meditazione trascendentale. In questo supermarket dello spirito ciascuno avrebbe trovato il «prodotto» più

---

<sup>6</sup> Un testo di riferimento può essere Michel Lacroix, *L'ideologia della New Age*, Il Saggiatore, Milano 1998.

congeniale per raggiungere quel progresso spirituale a cui era destinata l'intera umanità.

Il movimento si divulgò attraverso innumerevoli pubblicazioni di case editrici le più diverse trovando nel 1994 un manifesto ne *La profezia di Celestino come interpretazione della coscienza di fine millennio* di James Redfiled e in Carol Adrienne *Guida alla profezia di Celestino*<sup>7</sup>, ed in altri testi da cui emerge la pretesa superba dell'uomo di giungere alla Verità con le sole proprie forze sulla base di affermazioni del tipo «tu sei Dio», «riprenditi il tuo Dio interiore», «ritrova la tua Energia Divina», che sono slogan che si trovano anche in tante altre pubblicazioni di libri della new Age che predicano una divinità impersonale e che prescindono dai contenuti delle tre grandi religioni monoteiste. La pubblicazione nel '95 della *Guida alla Profezia di Celestino* segna una svolta in seno al movimento originario in quanto viene abbandonata la tensione escatologica che ambiva alla evoluzione spirituale di tutta l'umanità per un invito all'individuo a ripiegarsi su se stesso alla ricerca di ciò che può farlo «stare meglio».

Tali messaggi hanno però una temporalità molto limitata. Negli Usa si parla già di crisi della New Age, al contrario della realtà italiana dove sono alcune centinaia i nuovi movimenti religiosi anche se raccolgono un numero limitato di praticanti: secondo Massimo Introvigne, direttore del Centro Studi sulle Nuove Religioni di Torino<sup>8</sup>, sono poco più dell'uno per cento della popolazione ma sono in grado di diffondere credenze anche all'interno delle religioni istituzionalizzate come quella cattolica dove, secondo Introvigne, circa il 24 per cento degli italiani è reincarnazionista e il 15 per cento aspetta la fine del mondo durante la propria vita. Rispetto alle posizioni iniziali degli anni '70-'80, anche James Redfield si presenta quasi come un profeta pentito. Per lui la New Age, come si era delineata inizialmente, è finita ed inizia il *Next Age*: ci siamo sbagliati, l'età dell'Acquario non ci riporta all'età dell'oro, le ferite ecologiche di Gea, la madre Terra, non si risanano, solo i singoli possono salvarsi rinnovando se stessi. L'etichetta *Next Age* esiste dagli anni

---

<sup>7</sup> J. Redfiled, *La profezia di Celestino come interpretazione della coscienza di fine millennio*, Corbaccio, Roma 1994, C. Adrienne, *Guida alla profezia di Celestino*, Corbaccio, Roma 1995.

<sup>8</sup> M. Introvigne, *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila: mille e non più mille*, Gribaudo, Milano 1995.

'80 ed è nota come *self help*, «autoaiuto», riduzione individualista e narcisista della New Age tipica della generazione X. Mentre la New Age aveva un orizzonte molto ambizioso prospettando una nuova epoca e un rinnovamento planetario, la Next Age o self help ha semplicemente la prospettiva di far pensare in modo positivo, di assicurare il benessere individuale.

Il messaggio viene, tra gli altri, approfondito e divulgato facendo riferimento anche ai volumi di Antony De Mello *L'aquila che si crede pollo* (con sottotitolo «la lezione spirituale della consapevolezza») e *Il pensiero positivo*<sup>9</sup>.

Tutti questi nuovi movimenti hanno in comune, quindi, una spiritualità diventata sinonimo di uscita dalla quotidianità, «staccare la spina», pensare a se stessi ed è soprattutto su questo punto che la New Age si distingue dalle altre religioni, cioè sul fatto che l'individuo si occupi di se stesso, dichiarando che il proprio benessere privato coincide con il benessere del mondo.

Non sono le passioni per la giustizia o per il servizio ai più deboli ad aggregare ma ideali religiosi diluiti in una religiosità privata e solipsistica dove un dio minore cattura tutte le solitudini di massa per comporle in piccole comunità dove si spera in quell'armonia tra uomo e natura, tra anima e corpo, tra io e tu, che una sana alimentazione e qualche attimo di meditazione, a cui partecipa anche il corpo con i suoi gesti lenti e ritmati, lasciano intravedere come rimedio alla perdita di ogni orizzonte di riferimento. Il mistero non è quello mistico ma qualcosa che si avvicina, senza sussulti, nel modo più dolce e meno controverso possibile, al paranormale. È un universo che lega al passato e al futuro, una potenza benevola che fa sentire la sua presenza in cambio di certi esercizi, sotto forma di sensazioni pacificanti. È

---

<sup>9</sup> A. De Mello, *Messaggio per un aquila che si crede un pollo. La lezione spirituale della consapevolezza*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1996, e *Il Pensiero positivo*, ed. Piemme, Casale Monferrato 1998.

Nel 1998 le tesi di A. de Mello, gesuita indiano morto nel 1987, sono state descritte come incompatibili con la fede cattolica dalla Congregazione vaticana per la dottrina della fede. Da parte di molti anche cattolici e gesuiti, però, tali critiche sono ritenute fondate solo per alcuni testi non fondamentali e parziali di de Mello e con forti fraintendimenti e travisamenti del suo pensiero caratterizzato invece da una profonda spiritualità e ascetica atte a tracciare un percorso contemplativo.

Un aspetto, però, che può aver dato adito alle critiche dell'istituzione cattolica può essere la tendenza di de Mello al soggettivismo e al sincretismo nel suo sforzo di unire l'Oriente e l'Occidente in una medesima esperienza di relazione con il divino nel quadro dell'interesse attuale per la mistica.

un dio che compensa subito, chiede poco, solo di obbedire a certi precetti un po' dietetici, un po' palestra, un po' fatti di superstizione.

Al posto della preghiera e della pratica ascetica offre «metodi» detti anche «sentieri» (paths) che conducono verso gradi successivi di perfezione. La perfezione si raggiunge nel benessere, non solo interiore ma anche materiale, in quanto, a differenza di ogni altra religione, la New Age è accessibile solo ai redditi alti perché vuole tempo, spazio, coreografia, detesta la routine del lavoro e degli orari, trova la fiducia nell'universo, in grandi spazi e ben arredati, in viaggi protetti, in incontri con «santi» che non porteranno alcun turbamento.

Ma la sua proposta non è un inganno, è il trasferimento della spiritualità da un piano interiore, per accedere al quale è necessaria un'idea dell'anima e della distanza misteriosa tra vita fisica e trascendenza, a livello della salute mentale.

Il fervore di «nuova religiosità», di cui spesso anche impropriamente si parla per questo tipo di pratiche, è in realtà addestramento quasi sempre fondato su due regole: *prima*, il più importante sei tu, i vecchi insegnamenti ti dicono di curarti degli altri, dimenticali e occupati di te stesso. *Seconda* regola: qualunque tecnica è buona e santa se restituisce te stesso a te stesso. Dunque, per esempio anche le arti marziali (come suggersisce senza rendersi conto dell'umorismo anche Susanna Tamaro). Addestrano insieme istinti, riflessi, sentimenti e muscoli. In questo lessico, gli angeli, così frequentemente evocati in tanti libri bestseller che piovono sul mondo dal Nord e dal Sud America, non sono che la materializzazione un po' esoterica, vagamente magica, del «bene» che deriva dal «metodo».

È una cura d'ansia ormai immensamente popolare che implicitamente svaluta il mistero della religiosità, libera dall'imbarazzo di Dio, dunque dalla decisione terribilmente impopolare del «credere o non credere». Affida il bene a una palestra, al «training», a regole di condotta. Si dice «spirito» per dire mente, «religiosità» per addestramento a certe nuove tecniche. La solitudine non si scioglie in una comunione mistica ma in un club di benestanti. E il nuovo paesaggio si arreda di totem, alcuni tratti da religioni orientali (buddismo, induismo) altri da una polvere di cristianesimo appena superficiale. Perfino gli extra-terrestri contano in questo quadro. Alle presenze inquietanti che non sono di questa vita (angeli, demoni) viene dato un corpo e benevole sembianze «diverse», domestiche, compatibili, molto meno minac-

ciose delle masse di poveri che sconvolgono il mondo.

Se si annuncia una nuova era di spiritualità e di religiosità occorre riflettere bene se anche queste forme possono essere incluse in questo annuncio, o piuttosto come descrive, anche se da una prospettiva definita cattolica A. N. Terrin<sup>10</sup>, espressione di un uomo postmoderno ondeggiante tra follie e ansie mistiche.

### 73. Alcuni riferimenti alla religiosità degli italiani

Un ultimo accenno rispetto alla problematica del religioso vorrei riferirla alla situazione italiana e, di seguito, al contenuto del massaggio così come emergono dalle ricerche e dai dibattiti più significativi in campo religioso limitatamente all'ambito cristiano e cattolico.

Una delle ricerche più significative sulla religiosità degli italiani è quella condotta, per conto della CEI, dall'Università Cattolica di Milano, coordinata da V. Cesareo<sup>11</sup> *La religiosità in Italia*, negli anni '90 su un campione di 4. 500 soggetti dai 18 ai 74 anni, e le numerose ricerche condotte da altri studiosi, di cui ricordiamo quella di F. Garelli *Religione e chiesa in Italia*<sup>12</sup>.

Da tali ricerche risulta che in Italia circa il 90% continua a definirsi cattolico e poco più del 30% va in chiesa. L'alto tasso di religiosità<sup>13</sup> può essere attribuito anche al fatto che finora il pluralismo religioso è molto basso, solo il 2-3% appartiene ad altre religioni, meno del 9% nega una appartenenza religiosa (circa l'8% degli italiani non crede in Dio contro il 20% dei francesi e il 30% degli abitanti dei Paesi Bassi<sup>14</sup>). Inoltre la chiesa cattolica ha una presenza diffusa sul territorio con un forte controllo sociale (parrocchie, opere sociali, volontariato, figure pubbliche di grande rilievo, presenza sui mass media, ruolo del papa) e sono state principalmente queste strutture intermedie e la loro solidità ed elasticità, nella storia religiosa cattolica, ad assicurarle stabilità.

La religiosità italiana risulta essere prevalentemente per «motivi ambientali»

<sup>10</sup> A. N. Terrin, *New Age, la religiosità del postmoderno*, ed. Dehoniane, Bologna 1998.

<sup>11</sup> V. Cesareo (a cura di), *La religiosità degli italiani*, Mondadori, Milano 1995.

<sup>12</sup> F. Garelli, *Religione e chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991.

<sup>13</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., p. 21.

<sup>14</sup> Ib, pp. 66-67.

tali»<sup>15</sup>, per appartenenza etnica, culturale, per identità più che per convinzione. Per circa l'80% del campione della ricerca dell'Università Cattolica, la religione ha un ruolo importante sia nella propria esistenza che nella società, ma a fronte dell'alto tasso di senso di appartenenza religiosa si ha una debolezza della fede<sup>16</sup> come tensione spirituale e riferimento nella vita individuale e collettiva.

Garelli, pur sottolineando come la sociologia non può avere strumenti idonei a rilevare tale «debolezza», sostiene che tuttavia tale realtà si può desumere dal livello di espressione di una religiosità, se è solo formale e abitudinaria oppure anche convinta e incidente sui comportamenti. L'appartenenza religiosa è ancora importante per l'identità ed anche la religiosità può essere funzionale, anche perché facile e gratificante, mentre la fede diventa sempre più insignificante, è difficile, inquietante perché mette a confronto niente-meno che con Dio.

Sempre dalla ricerca citata si ricava che la maggioranza crede in Dio come «padre», come «misericordioso», ma senza porsi il problema della verità anche se non è prevalente l'idea di Dio «tappabuchi» o proiezione delle attese dell'uomo. C'è un forte relativismo che può esprimere una grande tolleranza per le altre religioni e le altre fedi ma insieme un forte depotenziamento della fede. Si può rilevare il superamento sia di una concezione alienante della religione (Marx) sia di una concezione repressiva fondata sul senso di colpa (Freud). È questo un processo presente in tutto l'occidente, la religione come monopolio della fede, come depositaria di una verità assoluta, è minoritaria, in un quadro dove vengono rivalutate le diversità delle varie tradizioni e appartenenze, con un rifiuto ad accettare un concetto di «verità assoluta»<sup>17</sup>.

Garelli<sup>18</sup> parla di tre diverse aree di religiosità cattolica in Italia: di maggioranza, di minoranza, di militanza. La religiosità di «minoranza», ovviamente, identifica coloro che aderiscono al messaggio della chiesa, che ne accettano le implicazioni sul piano etico dei comportamenti che, in gran parte, sono impegnati anche sul piano operativo alla testimonianza e all'impegno.

---

<sup>15</sup> Ib., p. 24.

<sup>16</sup> Ib., p. 24 ss.

<sup>17</sup> F. Garelli, *Quando la ragione non basta. Ethos collettivo e religione*, in «Il Mulino», 4, 1997, p. 608-609.

<sup>18</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., p. 122; cfr. anche F. Garelli, *Religione e chiesa in Italia*, cit. .

Alcune ricerche (Ispes, Eurisko, Fondazione europea) valutano la partecipazione ai rituali religiosi settimanali a circa il 30-40% e a circa il 10% coloro che sono impegnati in associazioni e movimenti cattolici. Un'analisi più approfondita dovrebbe essere fatta per coloro che, in forme ampiamente differenziate, professano una religiosità di «maggioranza»<sup>19</sup>. Un primo dato di riferimento è che il contesto sociale in cui è immersa la chiesa in Italia è fortemente secolarizzato e pluralista, simile a quello di altre nazioni di antica cristianità, e la domanda religiosa è intrisa di forte soggettivismo e individualismo che ha le sue radici da una parte nella riaffermazione primaria della soggettività della persona e dall'altra nel clima di forte relativismo culturale ed etico.

Garelli<sup>20</sup> riportando dati comparativi sulla religiosità in alcuni paesi europei evidenzia come più dell'80% della popolazione si identifica in una religione, e tre soggetti su quattro credono in Dio. Ma specificando alcuni indicatori di religiosità si evidenziano profonde differenze tra paese e paese. Coloro che credono in Dio sono il 76% in Gran Bretagna, il 68% nei Pesi Bassi, l'80% in Germania occ. le, il 90% in Italia, il 78% in Norvegia, mentre l'affiliazione ad una confessione ha un andamento differenziato rispetto alla credenza in quanto in Gran Bretagna sono il 64% e nei Paesi Bassi il 45%, quindi inferiori alla credenza, ma aumentano in Germania occ. le, 89%, in Italia, 94%, in Norvegia, 93%. La fiducia nella chiesa di appartenenza diminuisce notevolmente ovunque (19% in Gran Bretagna, 20% nei Pesi Bassi, 28% in Germania occ. le, 28% in Italia, 34% in Norvegia); una forte diminuzione rispetto alla fede in Dio si ha anche nel ritenersi persona religiosa e la partecipazione ai riti religiosi.

In una società secolarizzata e pluralista la proposta religiosa viene intesa come «ragionevole» nel senso di Rawls. Nel pluralismo una appartenenza religiosa, ed anche una fede, non è tanto una verità da sbandierare, quanto un punto di riferimento che permette di rendere permanente una ricerca e una

<sup>19</sup> Una ricerca di riferimento, per quanto limitata territorialmente rispetto a quelle già citate, è quella svolta nella diocesi di Siena, Colle di Val d'Elsa, Montalcino (*Identità di una Diocesi*, Siena 1992), svolta da un ampio gruppo di lavoro coordinato da don Giovanni Soldani, di cui il sottoscritto ha svolto una «riflessione sociologica sui dati della ricerca e su aspetti della religiosità» (pp. 123-136).

<sup>20</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., pp. 187-206, in particolare vengono riportati alcuni dati della tabella a p. 191.

riflessione sul senso del mistero. Si sviluppa un processo di privatizzazione della fede, tipica dei paesi industrializzati, con un riferimento alla propria coscienza e non tanto ai capi religiosi, si ha quella che Garelli chiama «credenza senza appartenenza»<sup>21</sup>.

Garelli<sup>22</sup> rileva come il 70% degli italiani avverte la vicinanza di Dio nella vita quotidiana nelle esperienze-limite (nel dolore, nella malattia, nel pericolo) anche se solo il 20% è interessata a un forte coinvolgimento. «Si ricorre alla religione nei punti di rottura dell'esistenza, nel far fronte alle domande di senso, ma si ha difficoltà a interpretare le vicende umane alla luce del messaggio religioso... . sono sfuocate le dimensioni dell'alterità e della trascendenza... . oblio delle verità ultime... Dio viene per lo più ricondotto alle attese umane»<sup>23</sup>.

I segni della trascendenza nella nostra società sono quelli che Berger chiama i «brusii degli angeli»<sup>24</sup>. Garelli<sup>25</sup> nota come in occidente il declino delle credenze religiose è più basso del declino della pratica religiosa o dello scostamento dalle indicazioni delle chiese nel campo morale. L'adesione alle credenze è meno impegnativa e discriminante della pratica. L'appartenenza classifica un soggetto in termini di atteggiamenti e comportamenti che rinviano a un modello organizzativo, per esempio di religione e/o di chiesa, chiaramente individuabile. L'appartenenza è forma di sentimento e ricerca di identità.

Ci si rivolge alla religione in senso funzionalistico, e pertanto anche una eclissi della pratica religiosa non autorizza a parlare di crisi del sacro ma di una nuova e pressante domanda. La secolarizzazione non ha sradicato il bisogno umano di trascendenza ma, al più, ha fatto venir meno la funzione pubblica della religione istituzionalizzata e la sua privatizzazione. Garelli<sup>26</sup> afferma che la «secolarizzazione delle società avanzate non elimina il bisogno di religione: accanto al prevalere di codici individualistici si fa strada la ricerca

<sup>21</sup> Ib., p. 54.

<sup>22</sup> F. Garelli, *Credenze ed esperienza religiosa*, in V. Cesareo (a cura di), *La religiosità degli italiani*, cit., p. 44.

<sup>23</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., pp. 24-25.

<sup>24</sup> P. L. Berger, *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna 1970.

<sup>25</sup> F. Garelli, *Credenze ed esperienza religiosa*, in V. Cesareo (a cura di), *La religiosità degli italiani*, cit., p. 31.

<sup>26</sup> F. Garelli, *Quando la ragione non basta. Ethos Collettivo e religione*, cit., p. 603.

di una radice condivisa che dia senso alla convivenza». Nel tramonto delle grandi ideologie «una religione civilizzata, convertita cioè alla tolleranza, può offrire un apporto decisivo e costruttivo alla convivenza societaria»<sup>27</sup>, come afferma Garelli riportando affermazioni anche di G. Vattimo.

La domanda che si rivolge alla religione è di fornire sostegni per la ricerca di senso. Sono domande legate alla dimensione della soggettività, e non tanto un processo di protestantizzazione<sup>28</sup>, e alla pratica soluzione di problemi presenti senza proiezioni trascendenti. La salvezza è *hic et nunc*, è vista sul piano sociale e l'impegno conseguente richiesto alle istituzioni religiose, compresa la chiesa cattolica, è sul piano sociale per vincere ingiustizie e sofferenze e si sottovaluta, o non si accetta, la dimensione trascendente della salvezza. Dalla ricerca citata si evidenzia come la chiesa<sup>29</sup> viene valorizzata più per le funzioni di integrazione sociale che per lo stesso annuncio del messaggio religioso: - aiutare chi ha bisogno e soffre circa 66%, - educare i giovani circa 47%, - annunciare il vangelo, promuovere la pace rispettivamente circa 38% e 33%, - definire in modo chiaro bene e male circa 10%. In questo quadro si comprende come i 2/3 degli italiani non comprendono il senso della vita contemplativa.

La domanda prevalente e l'immagine della istituzione ecclesiastica è una «religione dei servizi»<sup>30</sup>. Ciò che si chiede alle chiese, alle religioni è un ethos collettivo, una memoria storica, una riaffermazione di valori universalistici<sup>31</sup>. La religione diventa una componente essenziale dell'identità soggettiva e collettiva. Infatti anche alla chiesa cattolica si chiedono certezze, senso, figure carismatiche (emblematica è la figura e il ruolo del papa) per una necessità di punti fermi per l'identità e non tanto per i comportamenti.

Tutte le religioni alla fine del XX secolo si stanno attestando sul livello etico-culturale cercando di sottolineare la propria presenza nella società. Ma ciò presenta grandi rischi e grande ambiguità. Da una parte il rischio dell'integrismo ampiamente diffuso, dall'altra l'appiattimento della specifici-

<sup>27</sup> Ib., p. 604; cfr. G. Vattimo, *Tramontate le ideologie un rischio anche per i laici*, in «La Stampa», 24. 5. 1996, p. 19.

<sup>28</sup> Cfr. F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., p. 46.

<sup>29</sup> F. Garelli, *Gli italiani e la chiesa*, in V. Cesareo (a cura di), *La religiosità degli italiani*, cit., p. 248.

<sup>30</sup> F. Garelli, *Forza della religione debolezza della fede*, cit., p. 26.

<sup>31</sup> F. Garelli, *Quando la ragione non basta. Ethos collettivo e religione*, cit., p. 605.

tà del messaggio e della stessa identità. I valori che le religioni, compreso il cattolicesimo, cercano di diffondere sono più o meno quelli di tutti ed ampiamente recepiti anche in molte norme, per esempio in varie costituzioni nazionali. Il problema è il come e il perché realizzarli (per es. solidarietà, pace, sussidiarietà, ... ). L'impegno solidaristico è una via verso il religioso? L'evangelizzazione è attraverso la costruzione umana e la presenza sociale? Ma dove è il «di più», quello che in altri tempi (e in alcuni casi esemplari ancora oggi) si chiamava «supplemento d'anima»?

La chiesa si getta in un attivismo crescente che tende all'efficienza, sottovalutando spesso l'efficacia, che trova ragione nel semplice «agitarsi» e la riduce ad una organizzazione che si esaurisce nell'organizzare la propria organizzazione, e ad una agenzia di servizi sociali, quasi a sopprimere all'importanza crescente di agenzia etica. Lo stesso messaggio viene spesso «incluso» in manifestazioni, per esempio musicali, con presenze esterne ai contenuti del messaggio religioso, ma solo «di richiamo», dove il messaggio religioso (anche quello del papa) si configura come uno «spot» pubblicitario.

La chiesa cattolica sta vivendo una grande contraddizione perché da una parte si riduce ad agenzia di morale semplificando il messaggio evangelico e dall'altra appesantisce il giogo della legge, anche se alla fine si attesta su livelli di permessivismo e rassegnazione al «male» o distribuisce facili perdoni a chi ricorre, magari dopo comportamenti clandestini e respressi di attività sessuale o di violazione di norme civili, al sacramento della confessione. Si elabora una forma di «messaggio debole» nell'intento di raggiungere e mantenere un controllo sulle masse.

L'individuo anche se continua ad attribuire rilevanza alle risposte della religione di chiesa, concernenti le proprie domande di senso, non ne accetta le soluzioni etiche e le soluzioni dottrinali. Egli non vuole essere più un «fedele» sottomesso ad un'autorità ma contribuire a determinare l'oggetto del credere e delineare i margini della propria libertà anche se questo comporta grossi rischi di eclettismo e di sincretismo.

L'identità religiosa, anche quella cattolica, e l'identificazione confessionale e istituzionale si è rotta o almeno incrinata. La democrazia ha una natura sostanzialmente pluralista anche in campo etico, richiede una «società aperta» senza garanti e custodi politici delle regole di compatibilità fra scelte terrene e orientamenti di fede. Ne consegue un rischio che Garelli descrive lucidamente: «richieste di farsi portatrici di valori comunitari, le varie reli-

gioni e chiese possono indubbiamente trovare a livello etico un terreno di affermazione sociale e un luogo di incontro tra le varie culture; ma in tal modo esse sono costrette a relativizzare le proprie posizioni, a mettere in secondo piano quell'identità religiosa specifica che costituisce la ragione ultima della loro presenza sociale. Il rischio di fondo non è soltanto quello di subordinare la fede all'etica, ma anche di indebolire - a lungo andare - quell'identità religiosa che sola può alimentare in modo significativo (e non depotenziato) la stessa tensione etica. La riduzione della fede a funzione sociale può essere dunque il costo che le chiese rischiano di pagare al fatto di operare in un contesto carente di riferimenti etici»<sup>32</sup>.

La società chiede alla religione di svolgere un compito che non le compete.

L'interesse per la religione nella sua delimitatezza alla sfera etica e sociale deriva da una premessa filosofica ancorata alla ragione illuministica e alla modenità e alla necessità, in una realtà pluralista, di ancorare una ricerca di senso e di identità soggettiva rispetto a cui la religione è più significante della fede.

La religione viene riconosciuta come depositaria di una «humanitas» che serve per fondare il complesso di valori comuni funzionali al controllo e all'ordine sociale. In questo modo si separa religione e fede, la religione è componente della cultura e il suo contributo è etico e sociale e si relativizzano i contenuti di fede. La religione in quanto tale assolve ancora certamente una funzione di sintesi e di sacralizzazione dei valori di una determinata cultura. C'è una compresenza generalizzata tra cultura e religione. In questo senso essa svolge un ruolo funzionale al mantenimento di un sistema sociale e, in molti casi, di un potere costituito svolgendo un ruolo anche ideologico trasformando in simboli le stesse contraddizioni del sistema, come è stato messo in evidenza, anche se con notevole approssimazione, da Feuerbach, Marx, Freud, ed altri. Ma la religione, citando una frase di Marx, è anche il sospiro della sofferenza umana, è il sospiro di ciò che l'uomo non è capace di esprimere, è il trascendimento del presente. La ricerca di una salvezza di «tutto» l'uomo entro i confini della storia che coinvolge tutti gli uomini nelle loro diversità ma che trae alimento inesauribile, secondo una espressione di Horkheimer, nella «nostalgia del totalmente Altro». Il ruolo specifico delle

---

<sup>32</sup> Ib., p. 606.

religioni è dare forma storica a questa «nostalgia» che, nella loro particolarità racchiusa in specifici contesti culturali, sono il «sospiro della sofferenza umana» con l'invito all'uomo a trascendersi, a rifiutare una identità totalmente con se stesso e a riporre la sua pienezza in un ordine diverso da quello delle singole culture. Il problema è anche del linguaggio che si usa, la novità del messaggio sta anche nella novità del linguaggio e degli strumenti nella consapevolezza, però, che il linguaggio della cultura è sempre inadeguato a nominare il *Deus absconditus*, il Dio che non ha nome.

#### 4. La religione tra idoli e mistica

Il pluralismo, la relativizzazione di ogni certezza, il ridimensionamento del concetto teleologico della storia, il senso della sofferenza di grandi masse di uomini e di donne, l'incertezza del futuro fanno di fatto riemergere l'esigenza di ricercare dei riferimenti certi, una ricerca di assoluto, in ultima analisi il ritorno di Dio.

Dio nel post-moderno ritorna non tanto come «consolatore», ma come «speranza oltre le speranze», non ritorna come oggetto di speculazione razionale ma solo come Dio che si rivela nel nascondimento, nella sofferenza di tutti coloro che il grande racconto della modernità ha emarginato e che le grandi ideologie non hanno soccorso crollando per non aver mantenuto le loro promesse, nel silenzio e non nel rumore degli stadi e delle piazze.

Una presenza assenza che fa dire a Simone Weil che «una attenzione senza uno scopo è la forma suprema di preghiera» e che richiede solo di dire che Dio è Dio.

Nel post-moderno il ritorno di Dio è nel far sì che Dio sia nuovamente udito come Dio, frantumando la coscienza storica moderna, smascherando le presunzioni della razionalità moderna, esigendo attenzione per tutti quelli che sono stati dimenticati o emarginati dal progetto moderno.

Il problema che si pone oggi non è tanto quello della dimostrazione dell'esistenza o della non esistenza di Dio che non convince nessuno<sup>33</sup>. Lo stes-

---

<sup>33</sup> Per B. Pascal (*Pensieri*, Mondadori, Milano 1976, p. 46) «la fede è differente dalla dimostrazione: questa è umana, quella è dono di Dio. *Iustus ex fide vivit*: di quella fede che Dio stesso mette nel cuore e di cui la dimostrazione è spesso lo strumento, *fides ex auditu*; ma una tale fede è nel cuore, e fa dire non già *scio*, bensì *credo*».

so Pascal, con la sua mentalità matematica, afferma in forma utilitaristica che l'esistenza di Dio è una «scommessa a costo zero», la ragione non può dimostrarla, «se scommettete che Dio esiste, ed esce croce cioè Dio esiste, vincete e vincete tutto; se invece perdete, non perdete nulla. Scommettete dunque che Dio esiste senza esitare».

In questo contesto non c'è spazio per una metafisica o quanto meno si postula un suo oltrepassamento come si sostiene fin dagli anni '30 nella tradizione filosofica anglosassone e francese, per esempio quelle del neopositivista Rudolf Carnap e di Martin Heidegger anche se per lui il problema non è l'oltrepassamento in quanto scienza e tecnica appartengono interamente ad essa. Per Aristotele la metafisica è il sapere che ha per oggetto non questa o quella dimensione dell'essere bensì l'essere in quanto tale. Ma come si fa a concepire ciò che non può essere definito se non riducendolo ad un ente come gli altri? Ma rimane la domanda: «perché c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?» se non ci fosse qualcosa non ci porremmo neppure la domanda, ma l'unica risposta è «perché sì!», la realtà è perché è.

Il senso di incertezza e di angoscia è dato da una esperienza inedita formata nella tradizione del cristianesimo in quanto l'infondatezza, lo sradicamento da ciò che è sempre identico a se stesso ci fa liberi, nel senso che, nonostante tutti i condizionamenti, portiamo la possibilità e la responsabilità di ciò che può essere altrimenti. Per questo di fronte al sentimento della meraviglia, di fronte alla natura e all'essere si può sostituire il sentimento dell'angoscia di fronte al nulla.

L'incertezza sorge nella caduta della certezza sostenuta solo dalle grandi costruzioni di senso dei secoli della metafisica e che oggi appaiono non più credibili. La realtà stessa liberata dal peso più grande, cioè dall'essere metafisicamente necessaria, ci inquieta, fa paura, non è conoscibile se non costruendola.

Il concetto di Dio non appartiene all'ordine logico, non si può affrontare con metodologie scientifiche, razionali (la razionalità è un insieme di regole per comunicare). L'esistenza di Dio, dimostrata come principio esplicativo dall'esistenza del mondo e sulla base di un principio di causalità, può tranquillizzare la mente bisognosa di ordine e di certezze ma non risponde alle esigenze che promuovono la fede in Dio. Anche nella Bibbia la questione non è l'esistenza di Dio ma l'identità.

Ricouer<sup>34</sup> lascia l'interrogativo del nostro tempo «Dio vivo? Dio morto?» senza risposta in quanto la filosofia è senza assoluto e non ha risposte riguardo a ciò che attiene l'assoluto. Dio è il totalmente diverso. Ma solo se concepiamo Dio come amore, se questa è la sua identità, è lui che ha bisogno di farsi conoscere! Il suo amore è misterioso, incomprensibile, ma incomprensibile non vuol dire inaccessibile: si può intuire anche senza capire. L'essere di Dio come amore è il dare, l'essere dell'uomo come creatura è il ricevere, come afferma Eckart. Quindi non può essere inaccessibile, il totalmente Altro.

È K. Barth soprattutto che sottolinea l'infinita differenza qualitativa fra uomo e Dio e radicalizza l'esigenza di distinguere l'uomo e il suo mondo dal «totalmente Altro», il tempo dall'eternità: «pura ed eccelsa sta la forza di Dio, non accanto e non soprannaturalmente sopra, ma al di là di tutte le forze condizionate-condizionanti, né deve essere scambiata con esse né messa in linea con esse»<sup>35</sup>.

L'uomo può dire ben poco intorno a questa realtà, come la fede in Dio, per cui il solo atteggiamento è il silenzio, secondo il celebre ammonimento di Ludwig Wittgenstein<sup>36</sup> «quanto può dirsi, si può dir chiaro; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere».

Anche parlare di «disegno» di Dio è fuorviante, significherebbe attribuire a Dio un'idea progettuale, un Dio architetto e programmatore che può pensarsi solo entro la categoria di quanto Hegel chiama «cattivo infinito», cioè un modo spurio di intendere l'infinito come finito prolungato. Nella Bibbia non si parla di disegno di Dio ma di «vie» di Dio. Dio può autolimitarsi camminando ma non può autoespandersi progettando.

L'imperativo evangelico chiede a un credente di dare ragione non già della propria «identità» ma della «speranza» che è in lui. Tra le due posizioni c'è una distanza incolmabile. Infatti l'identità pone l'accento su quel che già si è, mentre la speranza è rivolta a quel che ancora non c'è. «Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza: infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?» (Rom. 8, 24).

Lévinas chiama «illeità» quella forma di nascondimento di Dio che si mostra

<sup>34</sup> Cfr. P. Ricoeur, *Soi-même come un autre*, cit. .

<sup>35</sup> K. Barth, *L'epistola ai romani*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 12.

<sup>36</sup> L. Wittgenstein, *Trattato logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974, p. 3.

e si cela nelle sue tracce, lascia il Tu e diventa Altro, terza persona perché appaia l'altro agli altri. Dio che è il desiderabile si sottrae al desiderio, si ritira, si nasconde per lasciare spazio e visibilità agli altri, anche se sono indesiderati e indesiderabili. Lévinas recupera un'etica elaborata dopo l'Olocausto sull'intuizione centrale che il volto dell'altro dice «non uccidermi!».

Il concetto di Dio è in una prospettiva relazionale, solo Dio è in rapporto con tutta la realtà. Dio non è catturabile, non è visibile («nessuno ha visto Dio») è l'alterità del *Deus absconditus* che non si può nominare perché il dargli un nome significherebbe possederlo e farne un idolo. In questo quadro può essere comprensibile anche l'affermazione dell'uomo ad «immagine» di Dio, se come afferma Donati<sup>37</sup> la persona è un individuo in relazione.

L'idea di Dio richiede una grande solidità personale per sostenerla. Anche nei dibattiti tra credenti e non credenti quasi mai si parla di Dio: che Dio credete, che Dio rifiutate. Tante obiezioni contro la presenza o l'onnipotenza di Dio, come la sofferenza degli innocenti, non possono avere una giustificazione con il peccato né compensata con la vita eterna. Giobbe stesso esclama che sarebbe stato meglio per lui non essere nato, dalla Bibbia emerge la tentazione di rifiutare di esserci, il peccato non basta a spiegare il nostro «esserci male». Ma come sostiene Lévinas ed anche Jonas è il lamento del mondo, Auschwitz, che rimette in moto l'idea di Dio. È solo il crocifisso che dà senso al dolore. Gesù ha mostrato a tutto il popolo di Gerusalemme lo strazio della sua passione e a pochi il miracolo della sua resurrezione, forse perchè il suo messaggio non era consegnato allo stupore del miracolo ma alla lettura e alla partecipazione al dolore del mondo, «beati coloro che crederanno senza vedere». Tutte le religioni, anche le più primitive, registrano ed enfatizzano il miracolo come prova della loro verità, ma il Dio dei miracoli è la proiezione dei desideri umani con annessa l'attesa della loro soddisfazione.

Il Dio di Gesù è quello in cui egli confida anche quando si sente abbandonato sulla croce, è la mistica, come dice Metz, della sofferenza in Dio, da parte di chi non aveva mai abbandonato Dio come testimonia il grido di Gesù sulla croce; nell'abbandono di Dio sulla croce egli afferma un Dio che è qualcosa di più e di altro che l'eco dei nostri desideri. Per questo la fede non è associabile alla felicità ma alla consapevolezza del dolore di altri a cui occorre portare soccorso, per questo è salvezza e sottrazione al fascino del male.

---

<sup>37</sup> P. Donati, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, cit., p. 73.

Nello stesso tempo il Dio che si cerca è quello della vita e della gioia, un Dio, come dice Camus, non del timore ma «che ride con l'uomo nei caldi giochi del mare e del sole».

La salvezza è un dono e un comando abilitante per l'impegno per la liberazione e la libertà con una relazione feconda tra liberazione e libertà, come insegnano tante riflessioni teologiche e sociologiche soprattutto nei paesi in via di sviluppo. La «salvezza» cristiana è un'esperienza di liberazione dalla schiavitù e di liberazione per una nuova, affascinante oltre che terribile, autenticamente libera modalità di vita; «salvezza» è quella esperienza esperita e interpretata come dono e come compito rivelato da Gesù Cristo quale manifestazione decisiva del Dio come amore; «salvezza» è l'esperienza-accettazione di una liberazione dalla schiavitù della colpa-peccato, individuale ma anche sociale, dalla schiavitù dell'angoscia della radicale caducità e morte, inclusa una eventuale infatuazione per il male.

Il male, come la violenza ha un grande fascino, dà illusione di potenza, di superamento dei limiti. Rudolf Otto, studioso di scienza delle religioni, delinea due aspetti della sua famosa definizione del divino: *tremendum et fascinosum*. Angoscia e speranza, timore e fascino traboccano l'uno nell'altro; infatti, è chiaro che in tutto ciò che temiamo è presente anche la forza per superare questo timore. Per questo le religioni si trovano sempre a combattere con il nucleo di questo problema: salvezza e distruzione, vie di speranza e precipizi si trovano molto vicino tra loro. Il regno di Dio non è raggiungibile senza confrontarci con l'altro aspetto. Per S. Agostino «regno di Dio» e «regno di Satana», come impersonificazione del male, non sono affatto uno esterno all'altro, ma si sono sviluppati l'uno nell'altro. Il male, come il bene non ha un centro, può essere ovunque.

Il fascino esercitato dal male è connesso con il fatto che la dualità di bene e male, di creazione e distruzione penetra fin nelle profondità ultime dell'esperienza di Dio. Un caso esemplare è la spiritualità di Simone Weil dove il parlare del nascondimento di Dio ha in tal modo un significato positivo e uno negativo. Indica l'assenza di Dio (quindi condanna, miseria, tragedia) e nello stesso tempo la profondità irraggiungibile di Dio (quindi vicinanza, attesa, arricchimento). Si tratta di conciliare tra loro entrambi gli aspetti nell'unica esperienza di Dio. Si può anche avere la meglio sull'incantesimo del male, essa resta comunque una possibilità non remota nella ricerca della vicinanza di Dio.

L'accenno al problema del male richiama direttamente al problema della violenza, chi la fa e chi reagisce, e spesso chi vuole impedire la violenza usa la violenza (anche la Bibbia è piena di racconti di violenza). Un interrogativo, attuale anche ai giorni nostri è se anche la religione può generare violenza oltre al fatto di come agisce, o dovrebbe agire quando si trova in mezzo alla violenza. La relazione degli uomini religiosi con il mistero assoluto o incomprensibile induce a comportamenti, o almeno a legittimarli, religiosi violenti. Anche S. Tommaso legittima teologicamente la violenza religiosa. M. Merleau-Ponty arriva ad affermare che la violenza religiosa sarebbe insita nell'essenza della religione. La relazione con l'Assoluto significa per questa forma di ateismo la morte di tutto il relativo e contingente, la morte anche dell'autonomia umana.

Il problema è che la relazione con l'Assoluto non esiste mai allo stato puro ma è mediata culturalmente. La violenza diventa anche violenza fisica se la relazione con l'Assoluto implica un nesso diretto con l'ordinamento socio-politico concreto creato da uomini con l'assunzione del concetto romano di *religio*, dove la *religio* era il primo e massimo dovere civico nazionale (*pietas*) e ogni deviazione veniva giudicata e punita con severità per la pericolosità per lo Stato.

Anche l'insuccesso nell'impegno per il bene costituisce, dal punto di vista psicologico, una circostanza molto pericolosa per attivare la delusione, la rabbia, la violenza. Il male che si intravede nel fallimento del bene viene combattuto proprio con il male. Il Grande Inquisitore di Dostoevskij è pronto per il bene degli uomini a congedare Gesù. Dostoevskij ha fatto di lui il simbolo di un dogmatismo senza cuore, che non vuole avere più niente a che fare con Gesù.

Dal fondamentalismo della convinzione personale si sviluppa allora l'»istituzionalismo», per Drewermann<sup>38</sup>, delle religioni organizzate. Così per esempio si vede il fenomeno che il cristianesimo e l'Islam, nello zelo per la salvezza dell'uomo, sono diventati i prototipi della conquista del mondo,

---

<sup>38</sup> Oltre ai testi già citati di E. Drewermann si può vedere: *L'essenziale invisibile. Una interpretazione psicanalitica del Piccolo Principe*, Queriniana, Brescia 1998; *I tempi dell'amore*, Queriniana, Brescia 1996; *Il messaggio delle donne. Il sapere dell'amore*, Queriniana, Brescia 1997; *Parole per una terra da scoprire*, Queriniana, Brescia 1993, *La posta in gioco. Verbale di una condanna*, ed. Comunità, Milano 1994.

per il quale la religione dell'amore del prossimo ha sviluppato un'aggressiva politica del potere, ha portato alla guerra, ha propagato un inflessibile dogmatismo e un moralismo disumano. Certo non è questo che esaurisce le verità delle religioni, anche di quelle citate, tuttavia nel rischio audace per il bene nasce il fascino pericoloso del programma buono e di successo, dell'unica vera visione, della legittimazione della guerra per la «buona causa». Questo pericolo è trapassato anche nelle moderne teorie della società, compreso il socialismo reale e l'etnocentrismo. Il fascino di un futuro pianificabile o di una unità-omogeneità culturale e religiosa comporta il rischio di un'affascinante e tragica coazione. È il motivo per cui Jonas, in opposizione al principio speranza di Bloch, come si è già visto, ha elaborato un'etica sotto la voce «principio responsabilità». La promessa, come dice Jonas, si trasforma troppo facilmente in minaccia. Egli vuole evitare che i progetti messianici, politici e sociali del futuro, nella presunta lotta contro il male, conducano all'euforia di un attivismo distruttivo.

La religione si trova spesso in mezzo ad una violenza che non ha generato ma che la usa per legittimarsi. L'ingiustizia, la negazione della dignità e dell'identità è un male ma anche un idolo nell'accezione teologale. Il problema della religione non è tanto quello dell'antitesi fede-ateismo quanto fede-idolatria<sup>39</sup>: «la nostra riflessione comincia con l'interessarsi all'antitesi - apparentemente fuori moda - *fede-idolatria* più che all'antitesi - apparentemente attuale - *fede-ateismo*» perchè per porci di fronte a Dio «noi uomini procediamo in ordine di importanza nel modo seguente: innanzitutto, agire con retitudine nella storia; in secondo luogo, concepire Dio nella prospettiva della luce o delle tenebre; infine, affermarne o no l'esistenza».

Il polo negativo è certamente la non esistenza di Dio (ateismo) ma in primo luogo è l'esistenza di dei (idolatria). Anche l'ateismo può essere religioso, anche se sembra una contraddizione, in quanto può essere il rifiuto di un Dio ideologizzato e può essere anche una porta da cui passa un messaggio profetico. In fondo anche Gesù Cristo è stato condannato come bestemmiatore perché bestemmiava il dio legittimato dal potere di Caifa con cui era solidale anche Pilato come rappresentante del potere costituito. L'idolatria invece non è solo un culto, certamente non più riproponibile oggi. Si parte da due pregiu-

---

<sup>39</sup> Cfr. J. L. Segundo, *Il nostro concetto di Dio*, Morcelliana, Brescia 1974, p. 17.

dizi: gli idoli sono inutili per la salvezza, l'idolatria è stupidità e non è un fenomeno del mondo progredito occidentale. Ma gli idoli non sono inconsistenti, fanno vittime, ci sono ancora. Mons. Romero li individuava nella assolutezza della ricchezza, nella nazionalità, nell'organizzazione.

La fede in Dio produce conflittualità contro gli idoli che sono i suoi rivali (non si può servire a due padroni). Gli idoli per vivere esigono vittime e quelli individuati da più parti nell'ambito della riflessione sociale e teologica cristiana sono oggi principalmente il mercato, il potere, la ricchezza, la cultura.

Per Jon Sobrino, teologo della teologia della liberazione<sup>40</sup>, la violenza stessa, anche se risponde all'ingiustizia (che è il primo idolo), può essere divinizzata e pur potendo essere una risposta, una «*felix culpa*», può diventare un idolo. Il fondamentalismo è allora anche idolatria perché è tutto ciò che viene divinizzato al posto di Dio anche in «nome di Dio».

Il nostro mondo occidentale è alla ricerca di un senso nuovo. Da un lato si vuole sfuggire a un dogmatismo terrorizzante di uomini, sistemi religiosi, i quali credono di avere appaltato tutta la verità e marginalizzano tutti coloro che la pensano diversamente. Dall'altro lato la maggioranza di questi vuole sottrarsi a un relativismo estremo, che non conosce norme, valori, fedeltà e legami liberi e in questo modo rende problematico l'umanamente degno dell'uomo e dis-umanizza l'umanità riducendola a puro qualcosa.

L'essere umano è persona in quanto è in relazione ad altro da sé, è integrato in un rapporto Io-Tu. Buber afferma che «l'individualismo considera l'uomo soltanto nello stato di relazione con se stesso, il collettivismo non vede affatto l'uomo, non vede che la società. Nell'uno il volto dell'uomo è deformato, nell'altro è mascherato»<sup>41</sup>. In un regime di «cristianità» la via alla conoscenza di Dio è già tracciata in anticipo dalla fede. È la «*fides querens intellectum*» di matrice agostiniana che comporta una ricerca intellettuale di ciò che è già oggetto della fede credente, che muove dalla confessione e dal riconoscimento che la via non solo esiste ma che è venuta essa stessa incontro all'interno della storia e questa via è Gesù Cristo, e quindi il credente sfrutta ogni indizio mantenendosi però nel solco sicuro della fede ecclesiale e della

---

<sup>40</sup> J. Sobrino, *La redenzione della violenza e La violenza dell'ingiustizia*, in «Concilium», 4, 1997, pp. 88-99, 75-87.

<sup>41</sup> M. Buber, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann, 1990, p. 119.

testimonianza delle scritture. Allora la razionalità ci può portare ad affermare con S. Anselmo nel *Proslogion* (c. 2) che Dio è «aliquid quo nihil maius cogitari possit».

Ma nella situazione attuale il problema è quello di come si interagisce con il contesto culturale del tempo, peraltro esigenza già avvertita dai grandi scolastici medioevali, che, rispetto ad altre epoche, è sempre più complesso. Oggi c'è da tenere presente la parola del pensiero filosofico della modernità, gli sviluppi impressionanti del sapere scientifico e tecnologico, la mondializzazione del vivere umano, il confronto con altre tradizioni culturali e religiose di gran parte dell'umanità, le grandi sfide del futuro, per cui nessuna affermazione, neppure quella sull'esistenza e su una identità di Dio, può essere affermata come superiore e definitiva.

Il «non possiamo non dirci cristiani» è solo una affermazione della modernità che riconosceva un ruolo al cristianesimo nella fase pre-razionale in modo da permettere una espansione sulla strada del colonialismo.

Lo stesso massiccio utilizzo delle metodologie della ricerca storico-ermeneutica comporta, infatti, che il punto di partenza effettivo per la ricerca in campo religioso ed anche teologico sia oggi non già immediatamente un «deposito» di verità rivelate, veicolate dalla Tradizione, ma molto più semplicemente un ricco e complesso «campo di dati» relativo a una delle grandi tradizioni religiose dell'umanità. Per questo ogni ricerca in campo religioso, anche in ambito della teologia cristiana e cattolica, il punto di partenza non è già la verità rivelata ma come questa complessa e multiforme tradizione religiosa possa essere trasposta in una dottrina culturalmente fruibile di ciò che significa Dio per l'uomo, quale la sua misericordia e la sua chiamata alla salvezza e alla speranza escatologica.

La parzialità è la chiave ermeneutica del nostro stare nel mondo e nel dialogo con Dio e con gli altri. Per Jung fa parte della sanità dell'uomo che egli accetti i suoi lati d'ombra, mentre nella nostra cultura il limite, come il male a cui si è accennato, è affetto da un elemento di definitività. La prima consapevolezza è della parzialità della nostra verità. La verità non ci appartiene, essa ci trascende. Cogliere solo un aspetto della verità e non avere pretese di assolutezza, non vuol dire che si dà solo una verità relativizzante, ma vuol dire che non siamo in grado di dire il senso pieno della verità. L'essenziale non è possedere la verità ma seguire con fedeltà quella che conosciamo.

Bauman<sup>42</sup>, filosofo sociale ebreo, mostra come ogni costrizione all'ordine ha come conseguenza un caos ancora più grande. Alla disciplina segue l'estasi: chi vuole molta ortodossia raccoglierà eresie. Alle idee dogmatiche si reagisce con la resistenza e l'aggressione. Così si produce il male che poi si combatte. Il fondamentalismo non è solo una reazione all'incertezza della modernità, ma anche l'eredità di una concezione razionalistica dell'ordine, spesso inquisizione dal basso.

Anche in questo campo di ricerca, come in ogni settore scientifico, la «ragion pura» è una astrazione e l'implicazione e la rilevanza dell'osservatore è fondamentale. In fondo anche sul piano dell'etica il ruolo dell'osservatore è fondamentale: il personale orizzonte esistenziale, che abbiamo costruito nel tempo con le decisioni, le scelte, gli errori, le chiusure, fornisce la griglia ermeneutica per la percezione della realtà e della stessa percezione dei valori e della loro interiorizzazione. Può essere solo con una profonda conversione interiore che può essere riorientata la griglia ermeneutica modificando il concetto stesso di «bene» e di «male». Anche Aristotele aveva indicato come fondamento delle norme etiche non tanto qualche principio assoluto metafisico ma l'uomo buono: bene è ciò che compie l'uomo buono e male ciò da cui egli rifugge (Aristotele, *Eтика Nicomachea*, II, 4), per cui l'osservazione è verso le esistenze e le esperienze concrete da cui rilevare i valori che assicurano una realizzazione autentica dell'umano.

Da quanto detto si può, in certa misura, sottolineare che anche il poter parlare di Dio è collegato alla valorizzazione di tutte le esperienze, testimonianze, discorsi che arrivano dalle diverse tradizioni culturali e religiose dell'umanità. L'autenticità dell'esperienza religiosa apre alla trascendenza e contribuisce a formare griglie ermeneutiche inedite senza false sicurezze o dominii assoluti. La *via ad Deum* quindi passa attraverso l'esperienza dei credenti e dello stesso specialista scientifico, come può essere il teologo.

Un interrogativo che, in una realtà sociale sempre più complessa possiamo porci come occidentali e per chi si dichiara appartenente al cristianesimo, è se c'è un rapporto tra Cristo e il cristianesimo. Il cristianesimo è la traduzione storica del messaggio di Cristo in una cultura specifica, che si è arrogata il titolo di universale sulla base delle sue capacità di dominio. Ma

---

<sup>42</sup> Z. Baumann, *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992.

come può una cultura rappresentare il contenuto profetico del messaggio di Cristo che, per i credenti, è non solo uomo ma anche Figlio di Dio? L'esperienza cristiana coinvolge solo una parte dell'umanità e quindi la sua interpretazione del piano di Dio è parziale e riduttiva, per giunta è pensata e imposta al mondo in un'ottica eurocentrica e secondo categorie culturali occidentali. La manifestazione piena del Signore Gesù si avrà quando ogni popolo potrà parlare del Vangelo nella sua lingua e nella sua cultura.

La ricerca della verità sull'uomo ed anche lo sforzo per tratteggiare una identità di Dio in una epoca di mondializzazione è nel dialogo tra esperienze diverse. Anche il card. Ratzinger<sup>43</sup> afferma che in questo dialogo «ciò che bisogna esigere è il rispetto della fede dell'altro e della disponibilità a ricerare, negli elementi diversi che incontro, una verità che mi concerne, che può correggermi e condurmi lontano. Ciò che bisogna esigere è di essere pronto a ricercare nelle manifestazioni forse sconcertanti la realtà più profonda che si nasconde dietro di esse. Ciò che bisogna esigere è, inoltre, di essere pronto a superare le angustie della mia comprensione della verità, a pormi meglio in ascolto di quello che è il mio bene, cercando di comprendere l'altro e lasciandomi mettere sulla via del Dio più grande nella certezza che io non possiedo mai totalmente la verità su Dio e che, di fronte ad essa, sono sempre un apprendista e, camminando verso di essa, sono sempre un pellegrino il cui cammino non avrà mai fine».

Anche nella religione cristiana, che considera Dio come l'unico assoluto, è Dio di tutti gli uomini che le varie religioni chiamano con nome diverso. È la figura di Gesù, per il cristianesimo, dove si rispecchia in forma storica l'Assoluto e quindi è storicamente relativa. Gesù è una manifestazione relativa (perché storica) di un senso che è invece assoluto. Gesù risorto «non è qui», rispondono le figure angeliche alla domanda «dove è il maestro», perché è risorto è dovunque. Anche la stessa Chiesa non può possederlo, il concilio<sup>44</sup> afferma che la chiesa di Cristo sussiste (non è) la chiesa di Roma. Quello che viene accennato in queste note non è tanto un discorso teologico, che è al di là dello schema sociologico di questo saggio e delle competenze dell'autore, quanto una riaffermazione della necessità di assumere nella ricer-

---

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Le dialogue interreligieux et le dialogue judéo-chrétien*, in «Revue des Sciences Morales et politiques», 1, 1997, p. 139.

<sup>44</sup> Costituzione del Concilio Vaticano Secondo, *Lumen Gentium*, n. 8.

ca e nella proclamazione dei risultati una prospettiva «observer dependent»<sup>45</sup>. Anche la metafora della Chiesa come «tunica senza cuciture» è fuorviante perché Gesù portava anche altre vesti che furono divise tra i gentili ed anche Giuseppe (archetipo di Gesù) aveva una «tunica di diversi colori» (Genesi, 37, 23).

Anche le scritture non ci danno una identità del Gesù storico o di un cristiano modello, ma chiedono una ermeneutica del Gesù narrato e del cristiano osservatore. «Voi chi dite che io sia?» Gesù non sanziona nessuna risposta, cioè non vuole che si accrediti una identità fissa, raccomanda solo di non parlare a nessuno della sua trasfigurazione fino alla ascensione. Quindi ognuno può dare una risposta sulla base della sua interpretazione degli even-

---

<sup>45</sup> Il ruolo dell'osservatore, che era stato emarginato dal positivismo che ritiene la conoscenza empirica indipendente dal soggetto conoscente per una presunta superiorità scientifica, e la sua oggettività riemerge nella scienza moderna con particolare dopo Heisenberg ed Einstein.

L'analisi dei vari aspetti e gli elementi variabili di un sistema come di un messaggio raggiungono una loro organizzazione concettuale proprio grazie all'osservatore che li studia e li organizza per mezzo di una analisi ricorsiva ed ermeneutica. Per esempio, l'analisi di un testo porta all'emergere di un suo significato come autorganizzazione che ha luogo nella mente del lettore e non al di fuori, in una realtà che esiste indipendente da lui. Come afferma Gadamer (cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 313), quando parla di «circolo ermeneutico», la comprensione di un testo, al di là della circolarità formale tra le parti e il tutto, si sviluppa all'interno di un processo nel quale la circolarità essenziale è quella tra testo e interprete, per cui ogni interpretazione è conseguente al particolare punto di vista storico dell'interprete ed ogni interpretazione è relativa. Il «circolo ermeneutico» è un movimento permanente delle parti al tutto e viceversa, cioè il compito interpretativo è inesauribile. Il senso che si vuole comprendere è sempre racchiuso in un luogo determinato, l'interpretazione invece lo rimuove da quella staticità per aprirlo all'universalità.

Ogni testo presenta un'oggettività di carattere strutturale attraverso la quale viene espresso il messaggio ermeneutico per cui il messaggio di un testo non è comprensibile indipendentemente dalle strutture linguistiche tramite le quali esso si annuncia. La comprensione ermeneutica (*verstehen*) di un testo implica allora necessariamente un'analisi strutturale che soltanto la spiegazione (*erklärung*), fornita dalle indagini scientifiche sul linguaggio, può offrire. Non esiste pertanto una dicotomia tra l'analisi strutturale del testo e la comprensione del messaggio ermeneutico. Il testo, nel momento in cui viene interpretato dal lettore, apre un mondo nuovo, diverso da quello dell'autore, perché è portatore di un messaggio che si annuncia, inesauribilmente, in maniera sempre nuova ai diversi interpreti e allo stesso tempo interprete in tempi successivi.

L'oggettività in assoluto non esiste perché è coinvolto l'interprete dell'evento.

ti.

In questo senso si può anche accennare come il cristianesimo ha uno sbocco naturale nell'umanesimo. Questo sbocco ha la sua genesi nell'incarnazione, in Dio che si fa uomo, in un'etica dove l'amore di Dio si manifesta nell'amore del prossimo. Celebrando l'uomo si celebra Dio. Non a caso l'umanesimo nasce nei conventi e nei monasteri dove patrimonio culturale ed esperienza di fede si intrecciavano inestricabilmente. Anche se successivamente l'umanesimo, dopo aver rifondato la dignità dell'uomo manda sullo sfondo Dio e secolarizza e laicizza l'idea cristiana della redenzione nell'idea e nel mito moderno del progresso. Esso prende come guida il comando dato da Dio nella genesi all'uomo di dominare la terra e lo traduce in padronanza. Nasce la scienza come deriva teologica, dove il progetto scientifico è per intero iscritto nell'orizzonte religioso perchè, lo dicono Galileo e Cartesio, la mente umana pensa se non quantitativamente, certo qualitativamente come la mente di Dio, e perché come scrive Bacone «in seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze». Ma la laicità non è una virtù e tanto meno un segno di rinnovamento. Significa attenersi alle regole della pura ragione, ma con queste regole si può razionalizzare l'esistente ma non creare il nuovo. Per inventare il nuovo occorre andare al di là del senso razionalizzato, con l'immaginazione di chi vive una dimensione escatologica del senso del tempo (come può essere un monaco).

Tra cristianesimo e laicità ci può anche non essere opposizione, in quanto il laico recita a livello progettuale quello che il cristiano recita a livello profetico. Per entrambi la successione degli eventi che il tempo concede ha un senso e l'irradiazione di questo senso traduce il tempo in storia. Alla fine si adempie ciò che all'inizio è stato voluto. Per il cristianesimo il tempo prepara alla meta, alla fine del viaggio c'è il reperimento del senso ultimo che invera la profezia, per il laico alla fine c'è la realizzazione dell'obiettivo che invera il progetto. Il problema è ciò che c'è nell'intervallo tra inizio e fine, e cioè il «viaggio». I luoghi sono o non sono luoghi di transito, tappe per la meta. Il senso nasce in presenza di un fine da raggiungere di uno scopo da realizzare che, una volta indicato, traduce il tempo, che è un accadere irrelato di eventi, in storia che è la successione ordinata e comprensibile degli eventi.

È stato il progetto della modernità ad emarginare il problema di Dio e ad emarginare coloro che possedevano un forte senso della realtà di Dio come elemento centrale della loro esistenza. I religiosi divennero per i moderni i «misticci», e tale sostanzivo moderno venne usato per identificare l'ampio gruppo di esclusi dal progetto moderno: tutta la realtà doveva essere sottoposta alla disciplina del pensiero moderno, inclusa la realtà di Dio e della religione.

Il Dio nascosto di Lutero, così dirompente nella Riforma, si trasformò nella prima modernità in un sentimento profondamente angosciato del silenzio dello spazio infinito. Pascal può essere visto come la quintessenza della prima modernità, avendo riconosciuto, caso pressoché unico, tanto la forza irresistibile della modernità quanto il suo potere distruttivo nell'eliminare il senso stesso della realtà di Dio. Anche la Divinità al di là di Dio di Eckhart ritornò nell'ombra dopo l'ultima fioritura con uno dei più equilibrati pensatori del Rinascimento, Nicolò Cusano, l'unico teologo in cui il logos dell'intelligenza matematica, il sentimento dell'infinito della prima modernità rinascimentale e la tradizione apofatica si congiunsero con ciò che, in modo inopinatamente ottimistico, venne chiamata «*docta ignorantia*». Nel frattempo l'avanzare della modernità si andava impadronendo di tutto il pensiero, compreso quello su Dio.

Si può ormai rilevare chiaramente come la modernità ha grande difficoltà a confrontarsi con la questione di Dio. Il logos moderno, l'orizzonte di intelligenza che si riassume nella rivoluzione scientifica moderna e nella svolta sul soggetto di Cartesio e di Kant, e che culmina nelle classiche rivoluzioni democratiche e nell'emergere della coscienza storica moderna, fu così forte, così nuovo e potente, che nessuna questione poté sottrarsi ad un ripensamento radicale ad opera di una costellazione tanto sbalorditiva di potenza culturale e conquiste economico-politiche, congiunta ad un'altrettanto sbalorditiva ristrettezza intellettuale.

In parte anche come reazione a questa situazione nel cristianesimo, come in altre religioni istituzionalizzate, si è sviluppato, ed è sempre presente, un dibattito tra il cammino istituito e rassicurante proposto dall'istituzione e l'avventura mistica che viene cercata e vissuta fuori dai confini definiti.

L'istituzione ha, spesso, per esigenze di autodifesa o di controllo sociale, una incapacità all'ascolto, essa trasmette, sovente in modo solo autoritario, «verità morte», c'è un attaccamento alla pura oggettività del discorso, ai

cosiddetti «principi eterni», con un sostanziale distacco e disinteresse per la situazione e il destino individuale, e l'interesse collettivo prevale sui bisogni e le domande individuali.

Anche, per esempio, le posizioni che descrivono, e spesso si autoesaltano in una concezione di religione, o di appartenenza religiosa, «di minoranza» possono diventare molto pericolose, se non addirittura degli alibi autoreferenziali e autogratificanti per non dare, non sapere o non volere dare, risposte ai problemi e alle nuove domande sia sul piano della fede che dell'etica. Si risponde con certezze che aumentano i pesi senza rispondere alle domande. E allora anche il fascino del «piccolo gregge» può diventare sicurezza e un muro invalicabile per la maggioranza che rimane fuori, spesso senza che l'esclusione sia motivata su fondamenti certi del messaggio e non ritenuti tali da una autorità o da una prassi.

In questo modo l'individuo viene alienato e diventa uno schiavo del suo Dio. Dio mostra solo il volto del giudice, o del vendicatore. L'istituzione precipita nella crisi di autorevolezza. Allora la ricerca di Dio si stacca dalle mediazioni istituzionali e dall'immagine di Dio che presentano e tenta la strada della ricerca autonoma che non può che essere un cammino difficile e pericoloso nello spazio, come affermano molti studiosi tra cui oggi Drewermann<sup>46</sup>, dell'esperienza mistica.

La ricerca mistica di Dio scaturisce dalle profondità dell'uomo («in interiore homine abitat Deus», S. Agostino) e non è veicolata dalla oggettività fredda dell'insegnamento istituzionale; essa dà il primato all'individuo, alle sue esperienze, alla sua esigenza di libertà e di autorealizzazione, dove l'accesso a se stessi è l'accesso a Dio. Per S. Agostino la verità abita nell'interiorità di «questo» uomo, dell'uomo che è nel dubbio e nella ricerca. La via di accesso alla verità è attraverso l'interiorità. È nel desiderio, nell'inquietudine che si cerca il rapporto con Dio per diventare, come dice sempre S. Agostino, ciò che si desidera.

L'istituzione è necessaria ma è limitata, «non è tutto». Ma in questa ricerca quale Dio si incontra? È ancora il Dio di Gesù?

Il Dio della mistica, così come lo immagina Drewermann nei vari testi già

---

<sup>46</sup> Oltre ai testi già citati si può vedere: E. Drewermann, *Vita che nasce dalla morte. Prediche per il tempo di Quaresima e di Pasqua*, Queriniana, Brescia 1998, *Il cielo aperto. Prediche per l'Avvento e il Natale*, Queriniana, Brescia 1997.

citati, seduce con il suo silenzio che è la forma della sua prossimità. Il suo silenzio si riempie delle parole dell'uomo che cerca di esprimere l'indicibile senza mai possederlo. Come nella Bibbia il Dio richiede allora ubbidienza e il soggetto non può essere interlocutore. Il confine tra il silenzio di Dio e l'uomo che interroga è estremamente labile e può essere delineato solo dalla preghiera in una situazione-limite che è, come afferma Simone Weil, la preghiera in assenza di Dio: »pregare Dio, non solo in segreto rispetto agli uomini, ma pensando che Dio non esista«<sup>47</sup>.

Ma l'interrogativo permanente in una esperienza religiosa, in particolare nelle religioni rivelate, è se la parola non è più strutturante per avvicinarsi a Dio del divino che si ritira nel suo indicibile? L'alterità della Parola comune è, in ultima analisi, la regola, è un garanzia che l'esperienza mistica non sia solo una fuga o un idolo ma nel confronto con la Parola un cammino per uscire da sé verso il Dio che viene. «La mistica oggi suscita una grande curiosità, essa è inversamente proporzionale all'allergia provocata dalle istituzioni ecclesiastiche. Molti le ritengono cadute in desuetudine per la loro incapacità di rispondere alla fame spirituale che contrassegna la nostra fine secolo. Il desiderio mira all'immediatezza di Dio. In questa prospettiva, molti ritengono che le chiese siano fonti di violenza per la loro intransigenza dogmatica o pratica, che non favoriscano l'esperienza spirituale. Tuttavia, se tutti concordano nel dire che le istituzioni ecclesiastiche sono in crisi, pochi fanno risalire l'interesse mostrato verso la mistica alla recessione delle chiese. Si tratterebbe, piuttosto, di una applicazione all'esperienza del divino del rifiuto generale dei controlli. Dio può essere incontrato solo là dove egli vive in libertà»<sup>48</sup>.

Un riferimento storico importante nel discorso sulla mistica è Eckart. La mistica di Eckart è pervasa dal fascino neo-platonico per l'unità originale e finale dove la molteplicità è solo derivata, per cui il tema moderno dei «molti volti del Divino» è per lui poco esplicito<sup>49</sup>. Per Maas questa unione in Eckart è continuamente procrastinata in modo che viene creato uno spazio per una diversificazione della vita spirituale e per i molti volti di Dio. Eckart vede nel

---

<sup>47</sup> S. Weil, *Quaderni*, vol. 4, cit. .

<sup>48</sup> Cfr. C. Duquoc, G. Gutierrez, *Mistica e istituzione ecclesiastica*, in «Concilium», 4, 1994, p. 13.

<sup>49</sup> Cfr. H. Maas, *Meister Eckhart: la procrastinazione dell'unione come spazio di vita*, in «Concilium», 2, 1995, p. 104 ss.

fluire della vita trinitaria l'archetipo di tutta la creazione come frammentazione nella molteplicità. L'uomo si trova esistenzialmente non nell'unità ma nella particolarità che è la sua identità ma non statica e definitiva ma dinamica, «in cammino». «L'uomo che si trova ad essere viandante e continuamente in cammino... questi è l'uomo celeste. Ciò... significa che tu non hai un punto di arrivo né un luogo dove sei ben definito e dove puoi fermarti»<sup>50</sup>, come dice S. Giovanni della croce «per raggiungere il punto che non conosci devi prendere la strada che non conosci».

Dio è senza nome: «Dio non è né essere né bontà... Dio non è buono, né migliore né eccellente. Chi dicesse che Dio è buono gli farebbe torto come chi dicesse che il sole è nero»<sup>51</sup>. «Se non è né bontà né essere, né verità né uno, che cosa è dunque? Egli è assolutamente nulla, non è né questo né quello»<sup>52</sup>. «Dio è senza nome, poiché di lui nessuno può dire qualcosa o parlarne... Per questo S. Agostino dice: la cosa più bella che l'uomo può dire di Dio sta nel fatto che egli può tacere per la sapienza della ricchezza interiore»<sup>53</sup>.

Anche la ricerca di una unione con Dio è solo un divenire. «Molte persone semplici pensano che devono considerare Dio come se egli fosse lassù e loro qui. Non è così. Dio ed io siamo uno... L'operare e il divenire sono uno. Se il falegname non lavora la casa non si fa. Quando l'ascia riposa, riposa anche il divenire. Dio ed io siamo uno in questa operazione: egli opera ed io dengo»<sup>54</sup>. Il divenire di Dio e il divenire degli uomini sono due facce dell'unico accadimento: come Creatore Dio dà e come creatura l'uomo riceve. «L'essere per la creatura è il suo ricevere, mentre per Dio è il suo dare»<sup>55</sup>. Questo dare e ricevere è un evento perdurante, un divenire incessante. «Il segreto nascosto della sua nascosta Deità... è il buio nascosto dell'eterna Deità ed è sconosciuta né sarà mai conosciuta»<sup>56</sup>. Il procrastinare di questa unione nascosta crea lo spazio per i molti volti di Dio e per la diversità della vita spirituale<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Meister Eckhart, *Sermone 8*, in *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982, p. 169.

<sup>51</sup> Meister Eckhart, *Sermone 9*, in *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1982, p. 225.

<sup>52</sup> Meister Eckhart, *Sermone 23*, in *Sermoni tedeschi*, Adelphi, Milano 1985, p. 57.

<sup>53</sup> Meister Eckhart, *Sermone 42*, in *Sermoni tedeschi*, cit., p. 254 ss.

<sup>54</sup> Meister Eckhart, *Sermone 7*, in *Trattati e prediche*, cit., p. 220 ss.

<sup>55</sup> *Ib.*

<sup>56</sup> Meister Eckhart, *Sermone 23*, in *Trattati e prediche*, cit., p. 297.

<sup>57</sup> H. Maas, *Meister Eckhart: la procrastinazione dell'unione come spazio di vita*, cit., p. 115; cfr. anche R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Genova 1985.

