

## Spiritualità, spiritualismo e nuova religione

*Fabrizio Oppo*

### I

Nel numero precedente dei *Quaderni di Eben Ezer* si è cercato di tracciare un percorso per la comprensione dello spiritualismo in ambito battista.

Qualche punto richiede un successivo approfondimento perché i temi toccati e le forme di quello spiritualismo si ripresentano negli atteggiamenti religiosi contemporanei sotto l'aspetto di un composto con caratteri comuni, che attraversa varie confessioni e che, come afferma lo storico del cristianesimo Giovanni Filoramo, è alla base dell'attuale ricomposizione del campo religioso<sup>1</sup>.

Una ricomposizione che, attraversando antiche figure del sacro<sup>2</sup>, presenta un carattere spiritualista, psicologico ed emozionale, e un'immagine del divino come forza energetica impersonale.

Riaffermazione del sacro, come veicolo per dare ordine e coerenza, senso, alle esistenze individuali e sociali; scavo nel profondo e nel simbolico che avviene soprattutto nel terreno psicologico dato che è nell'interiorità soggettiva che questa religiosità vuol trovare i fondamenti più solidi e universali.

Filoramo cita l'opera di Harold Bloom sulla Religione Americana<sup>3</sup>. Bloom è un celebre critico letterario e imposta la sua analisi sul presupposto che tale religione sia un vero e proprio trionfo dell'immaginazione<sup>4</sup>. Il suo libro è importante perché rintraccia nel battesimo americano (soprattutto nel battesimo del sud) quelle esigenze individualistiche, interioristiche e spiritualistiche che caratterizzano diversi fenomeni di rinascita spirituale contemporanea.

Bloom individua nel battesimo americano (insieme alla religione mormone) il simbolo della nuova religiosità, ciò che ne rivela le forme espressive<sup>5</sup>. È una religiosità dell'individuo, del sé, ma, nello stesso tempo è una religiosità del Tutto, dell'universale. È un individualismo che si apre a prospettive cosmiche.

Una religione gnostica, che riprende quindi quell'antica forma del sacro che considera l'essere umano un individuo gettato e alienato nel mondo, ma racchiudente, nella sua interiorità più intima, una scintilla che testimonia la sua origine divina; capace, quindi, attraverso percorsi di conoscenza, di ricongiungersi al divino e a riconoscerlo come sua propria essenza. Divinizzazione dell'umano, sua ricomposizione e pienezza. "L'anima si isola, e qualcosa di più profondo dell'anima, il Vero Io o il sé o la scintilla divina divengono in tal modo liberi di essere totalmente soli con Dio. Questo vero Adamo, che precede gli angeli nel tempo ed è loro superiore è antico quanto Dio, più antico della Bibbia, libero dal tempo e incontaminato dalla mortalità"<sup>6</sup>

È questa l'esperienza che costituisce il trionfo dell'immaginazione. La religione è immaginazione e deve essere sempre reimmaginata. La libertà dell'individuo, così importante nel percorso religioso,

<sup>1</sup> Giovanni Filoramo, *Millenarismo e New Age. Apocalisse e religiosità alternativa*, Bari, Dedalo, 1999, p. 29.

<sup>2</sup> Ivi, p. 11.

<sup>3</sup> Harold Bloom, *La Religione Americana. L'avvento della nazione post cristiana*, Milano, Garzanti, 1994.

<sup>4</sup> Ivi, p. 19.

<sup>5</sup> "Se vogliamo trovare la nostra sintesi, spesso terribile, a volte magnifica, ho il sospetto che dobbiamo cercarla negli aspetti più legati all'interiorità e meno definiti della nostra fede nazionale, nelle bizzarrie che stanno al fondo della religione afroamericana così come dei battisti del sud, dei mormoni, dei pentecostali, e delle altre varianti, tipicamente americane, dell'esperienza spiritual", ivi, pp12-13.

<sup>6</sup> Ivi, p. 11.

ma anche politico e civile del protestantesimo americano<sup>7</sup>, assume, nella Religione Americana, una dimensione trascendentale e abissale: “Che cosa ci rende liberi?” significa “che cosa ci rende soli, non nel creato, ma in ciò che precede l’atto stesso della creazione? L’abisso interno a sé trova pace quando, in solitudine, si pone di fronte all’abisso preesistente al mondo creato da Dio.

Il legame tra soggettività e dimensione cosmologica, tra “microcosmo” e “macrocosmo” è ben delineato da Bloom nel suo racconto sulla religiosità americana. Ed è importante per noi non solo perché in quell’orizzonte di sentimento religioso si sono formati i missionari che portarono il battesimo in Italia. È importante soprattutto perché costituisce uno dei fondamenti della dimensione spirituale che tende ad accomunare il vissuto di diverse confessioni religiose e di diverse fedi. È, in sostanza, una sorta di religiosità originaria oltre le particolarità e determinazioni storiche delle diverse chiese e delle diverse religioni. Da più parti si sente privilegiare il ruolo del “religioso”, dell’atteggiamento spirituale denso di simboli e di sacralità, contro le “religioni” determinate. Il cristianesimo, ad esempio, avrebbe perso da tempo il carattere di “grande regolatore del sacro”; è venuto a patti con la razionalità e la cultura, con la luce del giorno, abbandonando il grande recinto dove il sacro si manifestava come “notte indifferenziata”, il ricettacolo delle “grandi metafore” che un tempo hanno fatto la grandezza delle religioni storiche<sup>8</sup>.

La ricerca di questo spazio originario è condotta naturalmente seguendo le tracce dei teorici dei simboli come archetipi dell’immaginario collettivo, della psicologia del profondo junghiana<sup>9</sup>, soprattutto per quanto riguarda la ricerca condotta in occidente. Ma lo spazio si allarga se si vuole riconoscere l’importanza dei teorici che cercano un’alleanza tra i fondamenti della tradizione cristiana e i grandi principi delle religioni orientali. In quest’orizzonte è da citare almeno l’opera di Raimon Panikkar<sup>10</sup>, teologo di matrice cattolica, il Gandhi catalano, teorizzatore del principio *cosmoteandrico*, una realtà che superando le visioni analitiche dell’intelletto occidentale, unisce in profondo amalgama divinità, umanità e cosmo. La riflessione di Panikkar, a causa del suo rigore e della sua profondità, non deve essere affiancata (come potrebbe, data la somiglianza esteriore dei temi) alla spiritualità *new age*. Essa propone una meditazione e una contemplazione che “porta ad essere” che ci trasforma nell’essere, e questo essere è Dio. La pienezza della contemplazione, che nasce nel nostro intimo, porta alla divinizzazione.

È interessante seguire questo teologo mentre delinea la figura di Cristo. Non si tratta tanto di Gesù naturalmente, perché *quel Gesù*, il figlio del falegname, l’ebreo, il crocifisso, è troppo storicamente determinato. Si tratta di un Cristo universale, del Cristo della resurrezione, che non è tanto la sua resurrezione individuale, ma la vocazione di ognuno di noi. Gesù è particolare, ma Cristo è universale perché non è né ebreo, né maschio, né femmina, né credente, né ateo, né cristiano, né

<sup>7</sup> “La maggior parte dell’America inglese è stata popolata da uomini che, dopo essersi sottratti all’autorità del Papa, non si erano sottomessi a nessun’altra supremazia religiosa; pertanto questi uomini portarono nel Nuovo Mondo un cristianesimo che non saprei meglio definire se non chiamandolo democratico e repubblicano: ciò favorì singolarmente lo stabilirsi della repubblica e della democrazia nella politica. Fin da principio, la politica e la religione si trovarono d’accordo, e in séguito non hanno cessato di esserlo” Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835-1840), in *Scritti politici II*, Torino, Utet, p. 340. “Gli Americani fondono così intimamente nel loro spirito il Cristianesimo e la libertà, che è quasi impossibile far loro concepire l’uno senza l’altra” Ivi, pp. 346-347.

<sup>8</sup> Vedi Umberto Galimberti, *La passione per il sacro*, in *La repubblica* del 29/07/06, p. 47.

<sup>9</sup> Si può citare, nella sterminata letteratura: C. G. Jung, “Spirito e vita” (1926) ora in *Il problema dell’inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 255-275. Lo spirito è considerato come “più alta coscienza” la cui natura imperscrutabile non può essere colta dai concetti dell’intelletto, ma dal *simbolo*. Il simbolo non è un semplice segno, bensì un’immagine che designa la natura dello spirito, intuita oscuramente, nel modo migliore possibile. “Un simbolo abbraccia e non spiega, ma accenna, al di là di se stesso, ad un significato ancora trascendente, inconcepibile, oscuramente intuito, che le parole del nostro attuale linguaggio non potrebbero adeguatamente esprimere [ ... ] uno spirito che esige un simbolo per essere espresso è un complesso psichico che contiene germi di possibilità ancora incalcolabili (p. 274).

<sup>10</sup> Citiamo almeno: *La realtà cosmoteandrica*, Milano, Jaka Book, 2004.

gentile. Cristo è il simbolo massimo di tutta la realtà, in lui tutto il mondo è unito, e il mondo è tutta la realtà, anche la nostra realtà<sup>11</sup>.

In una conferenza dedicata al buddismo Panikkar descrive questa ricomposizione e riconciliazione universale identificandole con uno stato di *nobile silenzio*: "Il nobile silenzio è silenzio perché non ha niente da dire, e siccome non ha niente da dire non nasconde niente, né dice niente, né tace, ma placa le inquietudini che potrebbero sorgere da noi. Se domandiamo perché, è perché cerchiamo di trovare una risposta, ma questa risposta, a sua volta, genera un altro perché. Finché non distruggiamo la radice che ci fa domandare il perché, semplicemente finché domandiamo, non sorgerà la risposta adeguata. Ogni risposta è sempre informazione di seconda mano, risponde ad un problema che ci siamo formati, risponde a una domanda, non la risolve, non la dissolve, non fa che la domanda non sorga più"<sup>12</sup>.

In questo caso la realtà originaria, lo spazio sacro delle religioni, il magma universale dal quale fuoriescono i concetti e le dottrine particolari, è un profondo silenzio, armonico, elevato sopra le differenze e i conflitti. Un grande spazio di composizione e conciliazione.

## II

Gli elementi della nuova religiosità che sono stati evidenziati costituiscono certamente una risposta ai bisogni di soggettività (il desiderio di essere soggetti pieni, interi)<sup>13</sup> in un mondo avvertito come spersonalizzante, e di armonia in un ambiente sociale frantumato e indifferente. Preme ancora la distinzione tra *comunità* e *società*, dove con la prima s'intende un gruppo integrato, in cui gli individui sono legati da vincoli significativi e da rapporti che si ispirano a valori comuni e sentiti con intensità, mentre il termine *società* esprime piuttosto un aggregato estrinseco, quando non puramente amministrativo, freddo e distaccato. Si tratta di una polarità concettuale che è adoperata spesso per criticare la mancanza di spirito che caratterizzerebbe le nostre chiese. Le comunità cristiane, infatti, subiscono l'accusa di essersi trasformate in società dispensatrici di servizi religiosi *ad hoc* e di aver perso, conseguentemente, l'afflato comunitario dei tempi migliori. La nuova religiosità contiene senz'altro gli stimoli per trasformare le nostre comunità in ambienti armonici, più emotivi e fusionali.

In genere le domande di rinnovamento spirituale e interiore contengono richiami forti a dimensioni sentimentali ed estetiche, e ciò, considerato che da almeno tre secoli, nella storia della nostra cultura, i sentimenti hanno acquisito capacità autonoma di conoscenza (accompagnando la ragione formale e dandole spessore di significato e di senso), è un dato importante e una richiesta di cui tenere conto.

Possiamo però porci alcuni problemi sulla consistenza delle risposte fornite dalla nuova religiosità, anche rispetto ai temi da essa privilegiati: la soggettività e la sua personalizzazione, la solidità dei rapporti umani nelle comunità.

1) È davvero salvaguardata quella individualità che si vuole salvare? Le esperienze fusionali privilegiate dalla nuova religiosità sono di tipo universalizzante e globale. Si riferiscono ai bisogni

<sup>11</sup> Vedi: <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/colloquiopa.htm>

<sup>12</sup> Gli interventi di Panikkar, oltre che ai libri sono consegnati alle numerosissime interviste su giornali e riviste mediatiche. L'intervento sul buddismo si può trovare all'indirizzo:

<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/raimonpanikkar/fascinobud.htm>

<sup>13</sup> La riflessione sulla soggettività e sull'interiorità come luogo dove la verità nasce o si lascia scoprire ha radici antiche ed è un punto di passaggio tradizionale nel pensiero occidentale. Pensiamo agli *esercizi spirituali* nel mondo antico, al ritrarsi in sé ripreso in pieno nella filosofia neoplatonica. Anche il "tutto nostro" Agostino è sempre citato come filosofo dell'interiorità. Sarebbe bene però distinguere la sua riflessione dell'interiorità da quella proposta da alcuni suoi interpreti che tendono ad assimilarlo troppo allo schema neoplatonico. A questo proposito non si può fare a meno di citare, per differenza, la ricerca di Antonio Lettieri nel suo bellissimo *L'altro Agostino*, Brescia, Morcelliana, 2001.

dell'umanità che sono rintracciati nelle radici antropologiche e psicologiche degli esseri umani. Queste radici sono generali, riguardano cioè ciò che è comune a tutti gli individui. Ma gli individui sono tali non nella loro uguaglianza ma nella loro diversità. Il principio di individuazione, che rende l'individuo persona, è la sua differenza specifica, è la forma che lo determina in modo ultimo, e quindi lo differenzia dagli altri. I concetti desunti dalla psicologia del profondo, o la "notte indifferenziata del sacro" non sembrano le categorie più adatte a raggiungere e definire questa individualità.

2) Gli orizzonti compositivi e armonici che fanno da sfondo alla spiritualità illustrata, non sembrano in grado di fornire una risposta soddisfacente ad una domanda sempre più forte che emerge nelle nostre società e nelle nostre comunità: la domanda di impegno etico. L'etica è un territorio tra i più esplorati e tra i più analizzati, di recente, anche dalle discipline filosofiche, a causa della sua impellenza. La ricerca dell'armonia e della ricomposizione possono forse aprire a immagini di fratellanza universale, a quelle sublimi e commoventi visioni espresse nell'Inno alla gioia di Schiller musicate da Beethoven: *Abbracciatevi, moltitudini! Questo bacio vada al mondo intero. Fratelli, sopra il cielo stellato deve abitare un padre affettuoso. Vi inginocchiate, moltitudini? Intuisce il tuo creatore, mondo? Cercalo sopra il cielo stellato! Sopra le stelle deve abitare!*

Solo che simili magnifiche immagini delineano un orizzonte grande e universale da cui è difficile trarre imperativi etici. Questi imperativi infatti riguardano il caso concreto, e per essere formulati hanno bisogno della sapienza della sua individuazione. L'etica è forse il campo che oggi richiede con maggior drammaticità l'esercizio di questa *sapienza dell'individuale*, non dell'infinito ma del finito concreto, di *quei* dolori e di *quelle* speranze di *quel* mio prossimo. E anche se può sembrare molto prosaico, questo esercizio è addestramento razionale di scomposizione analitica più che visione globale e universale.

3) La denuncia della spersonalizzazione e della formalità spettrale dei rapporti umani nelle società contemporanee coglie sicuramente qualcosa di reale. Ma a questa si può reagire efficacemente accentuando il ruolo della responsabilità personale, che contrasta quella formalità. La responsabilità, appunto, risponde, vale a dire dialoga, si rapporta agli altri, accettando di entrare in un territorio segnato da differenze e da distanze. E questo dialogo ha bisogno di parole. Ha bisogno di parole determinate e finite. Sembra difficile che dal *nobile silenzio* che, come abbiamo visto, distrugge la radice del domandare, possa sorgere la risposta, la responsabilità.

4) In ambito forse più specificamente teologico le prospettive universalizzanti della nuova religiosità, proposte anche nel dialogo ecumenico e interreligioso, non spengono in modo troppo deciso il carattere creaturale della nostra esistenza e della vita impegnata in una risposta di fede? L'invito religioso alla divinizzazione dell'umano, contenuto nella visione teandrica, spiazza in un sol colpo quella dimensione del cristianesimo, e più specificamente del cristianesimo protestante, che è la teologia della croce. La quale, pur essendo sommamente caratterizzante la nostra fede, è rimasta sottotraccia anche nelle nostre chiese forse a causa della sua estraneità allo spiritualismo e alla "religiosità". Il suo messaggio potrebbe dirsi correttamente laico, a causa dell'indicazione della povertà e della fragilità della creatura, della sua distanza da Dio, della assenza di consolazione religiosa. Ma la sua profanità è realmente densa e piena di senso. E le sue risorse in favore di vissuto di fede intenso, anche dal punto di vista dei sentimenti, forse devono essere ancora scoperte. È una prospettiva teologica che accompagna, anche se in forme diverse, la dimensione profanizzante della fede biblica.

E qui non si può fare a meno di citare la lezione del Weber dalla *Sociologia delle religioni*<sup>14</sup>, non perché, dopo tanti anni, sia immune da critiche storiografiche in gran parte condivisibili, ma perché

<sup>14</sup> Max Weber, *Sociologia delle religioni*, Torino, Utet, 1976.

ha proposto, da vero classico, grandi campiture d'interpretazione che orientano ancora il lavoro dei ricercatori.

In questa sede è necessario ricordare la sua tesi sul “grande processo di disincantamento del mondo” che ha avuto origine con i profeti dell'Antico testamento ed è proseguito con il protestantesimo riformato<sup>15</sup>. “ L'influenza della saggezza ebraica tutta pervasa dello spirito del divino e pur completamente disincantata, quale è espressa nei libri più letti dai Puritani, i Proverbi di Salomone e taluni Salmi, si sente in tutto il sentimento e il tono della loro vita. Specialmente il carattere razionale; l'aver dominato la parte mistica e sentimentale della religiosità è stato con ragione ... attribuito all'influenza dell'Antico Testamento”<sup>16</sup>.

“ Nei profeti non troviamo in nessun passo quel processo mistico preliminare all'estasi apatica indiana che svuota la mente di tutte le forme sensibili e materiali, né quella silenziosa appagante euforia del possesso di Dio; raramente troviamo l'espressione di un raccoglimento in intimità con Dio, e mai quel sentimento di fratellanza, pietoso e compassionevole, per tutte le creature tipico del mistico ... Inoltre il profeta non si sente mai divinizzato dalla propria esperienza, unito alla divinità, strappato al tormento e alla assurdità dell'esistenza ... non vi è mai posto per una *unio mystica* né tantomeno per la calma interiore dell'anima”<sup>17</sup>.

Sono pagine in cui si ricorda la tensione dei profeti nel chiedere ragione a Dio del suo comportamento, in cui si ricorda che Dio sostiene le proprie ragioni come in un tribunale, discutendo, argomentando<sup>18</sup>.

Questo rendere ragione in un pubblico dibattito indica una fede fatta di domande e di ricerca di risposte, una fede in cui la parola è essenziale, la parola fatta per discutere e incontrare, non afflato dello spirito, ma discussione e lotta.

Ci sembra importante rivendicare, di fronte alle proposte di nuova spiritualità, la razionalità dialogica di questa fede. Una razionalità che non si propone la conoscenza concettuale dell'essenza di Dio, non *logos* di Dio, non soluzione armonica ed unitaria, ma razionalità del dialogo, plurale, argomentativa e inquieta. La razionalità delle parole finite e determinate che come creature possiamo usare.

All'origine di tutto c'è il silenzio abissale o la Parola?

Se c'è la Parola, come noi vorremmo ancora sostenere, c'è l'appello, c'è il richiamo, c'è il dialogo, tutto ciò che fa nascere la storia e la costruisce. La fedeltà a questa Parola è allora l'umile e testarda fedeltà a questa nostra terra.

---

<sup>15</sup> Id, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in: *Sociologia delle religioni*, cit, p. 207.

<sup>16</sup> Ivi, p. 239.

<sup>17</sup> Id., *Sociologia...*, cit, pp. 1166-1168.

<sup>18</sup> Ivi, p. 1168.