

Dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena. Saggio sulla ‘nuova’ spiritualità

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

Zygmunt Bauman definisce la religione come quell’“intuizione dei limiti di ciò che noi, in quanto essere umani, siamo in grado di pensare e di fare”¹. Definisce il sacro come il riflesso dell’impotenza umana dinnanzi all’eternità del tempo e all’infinito dell’universo. Il noto sociologo opina che nella modernità l’uomo si è concentrato specialmente su quello che può comprendere razionalmente e fare umanamente. In questa prospettiva Dio è diventato irrilevante, la realtà è spiegata in modo verificabile e senza alcuna apertura trascendente al mondo stesso. La conseguenza è stata l’annullamento dell’autorità del sacro e praticamente la cancellazione dell’interesse per l’eternità e i suoi valori².

Il nuovo atteggiamento ‘post-moderno’, esemplificato nella postura di Bauman, che riconosce implicitamente una dimensione ‘ineffabile’ dell’esistenza³, ripropone nuovamente il problema dell’identità, sotto un profilo diverso, ‘post-moderno’ appunto: diventare quello che non si è smettendo di essere quello che si è attraverso il consumo dei beni offerti dal mercato. Oggi l’ansia di eternità premoderna non segue più la via moderna della ricerca della razionalità, ma quella del consumo dei beni: essi concedono identità. In effetti, consumare prodotti plasma l’identità del consumatore individualista perché le oscillazioni del mercato determinano cosa offrire al singolo consumatore, modellandolo a sua immagine e somiglianza, giacché dipende dai movimenti del mercato per ‘essere’ quello che (non) è, ma che desidera diventare. Ciò implica una costante trasformazione dell’identità perché la dipendenza del mercato che cambia costantemente obbliga a cambiare i prodotti di consumo e, di conseguenza, obbliga al cambio d’identità. Vita liquida e vita di consumo si identificano.

Inoltre, è importante considerare anche il fatto che i prodotti che sono di moda fanno tendenza all’interno del gruppo di appartenenza in quanto si manifestano come *status symbol* dell’identità individuale. I beni acquistati dal singolo lo inseriscono in un

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale e la Pontificia Università Gregoriana, via dei Penitenzieri 20, 00193 Roma, zasfriz.r@gesuiti.it.

¹ Z. BAUMAN, *Il disagio della modernità*, Mondadori, Milano 2002, 199.

² ID., *Intervista sull’identità*, Laterza, Bari, 116.

³ Cf ID., *Il disagio della modernità*, cit., 195.

⁴ ID., *Vita liquida*, Laterza, Bari 2009, XVIII.



gruppo sociale e lo escludono da un altro, dandogli identità. La sua capacità di acquisto determina la posizione nella scala sociale. In questo contesto, si rende comprensibile la paura di non consumare i beni del gruppo d'appartenenza: si corre il rischio di perdere l'identità sociale e di essere emarginati. La conseguenza è vivere in uno stato vigile nel quale la fedeltà è impossibile perché si cambia di continuo per seguire 'la' moda. Impossibile cambiare se non si lascia quello che si aveva per acquistare quello che non si ha. L'effetto, come descritto da Bauman, è proprio questo: "La vita può essere sempre un vivere-per-la-morte, ma in una società liquida moderna vivere-per-la-discarda può essere una prospettiva e una preoccupazione più immediata e che assorbe più energie e sforzi"⁴. Vivere per la discarica significa che si vive per produrre rifiuti, per scartare quello che non va più, per sostituirlo con quello che va, ma che nell'arco di un breve lasso di tempo sarà a sua volta scaricato e sostituito. I consumatori si trasformano, volenti o nolenti, in oggetti di consumo e di scarto (rifiuto): la paura di perdere l'oggetto nuovo rafforza il desiderio di acquistarlo, lo rende molto più desiderabile.

La ripercussione di questo atteggiamento, a dire di Bauman, origina nell'individuo una forma di costante autoesame, di autocritica e di autocensura perché, attendendo il nuovo, egli vive insoddisfatto del presente e di se stesso: "si alimenta dell'insoddisfazione dell'io rispetto a *se stesso*. La critica è autoreferenziale e diretta all'interno, e lo stesso vale per la riforma che tale autocritica esige e sollecita. È in nome di una simile riforma, che guarda e mira all'interno, che il mondo esterno viene depredato, saccheggiato e devastato"⁵. Il mondo esteriore non ha valore per sé, è strumentale all'io ed è trasformato secondo questo atteggiamento.

In questo modo si compie il passaggio dalla trascendenza celeste alla trascendenza terrena, uno dei segni 'interiori' della postmodernità. La modernità razionale era riuscita faticosamente a costruire e a offrire, con un impegno secolare, una sicurezza quotidiana, che nel periodo successivo si è trasformata in angoscia esistenziale. Il fenomeno attuale risponde al fatto che le esperienze umane 'interiori' sono vissute senza il quadro interpretativo della religione, nel quale era normale il ricorso al sacerdote. Oggi invece si ha un quadro di riferimento razionale e le esperienze 'interiori' sono affidate a professionisti o a ditte specializzate. La convinzione di fondo è che si può percorrere una via di auto-perfezionamento mediante l'auto-addestramento, che è un altro aspetto della gratificazione consumista: "La strategia postmoderna delle «esperienze totali» si differenzia dalla strategia religiosa nel senso che non solo non predica più l'insufficienza dell'uomo, ponendo lo stato ideale al di là delle sue possibilità, ma incita al pieno sviluppo delle risorse psichiche e fisiche dell'individuo celebrando l'infinità del potenziale umano e la realtà delle esperienze più allettanti"⁶.

La pubblicità rende effettiva la trascendenza terrena perché offre la possibilità di fare un salto qualitativo nella vita mediante il vissuto di nuove esperienze e così promuove la ricerca ininterrotta di nuove sensazioni a tutti i livelli della personalità. Essa offre

⁵ *Ibidem*, XIX.

⁶ *Id.*, *Il disagio della modernità*, cit., 218 (virgolette dell'autore).

⁷ *Ibidem*, 220.



servizi ‘meta-esperienziali’ per l’auto-perfezionamento, da parte di enti specialistici, fondati sul semplice presupposto che per raggiungere l’effetto desiderato basta perseverare nell’applicazione di una tecnica adeguata: “esercizi fisici accuratamente pianificati, la contemplazione, la concentrazione, la rimozione delle inibizioni psichiche, la liberazione di istinti finora rimossi, la rivelazione e la cura di complessi e di antiche ferite non rimarginate, l’allenamento a lasciarsi andare, ad abbandonarsi al flusso delle sensazioni gustandone i piaceri senza troppi scrupoli e, infine, l’accesso a una scienza segreta, perlopiù esotica, capace di portare al raggiungimento di tutti questi fini”⁷.

La somiglianza tra questi enti e le chiese istituzionali “è superficiale, esteriore e puramente casuale per quanto riguarda la sostanza della questione”⁸ sostiene Bauman, perché, da un lato, quei movimenti sviluppano la capacità di sperimentare sensazioni, sostenendo che tutto si può sperimentare – atteggiamento fondamentale per vivere postmodernamente – e dall’altro “tutto è *alla portata dell’uomo*; e sottolineando che, contrariamente alle affermazioni della «religione organizzata», l’uomo è autosufficiente, o meglio, può e deve diventare tale mediante l’aiuto di specialisti”⁹.

Una menzione speciale riguarda i movimenti fondamentalisti delle maggiori religioni monoteiste perché esse offrono sicurezza in questa situazione di moto perpetuo: “La presuntuosa promessa moderna secondo cui il mondo, gestito dall’umanità, poteva meglio servire alle necessità umane tende a essere sostituita dal desiderio nostalgico che Dio metta a posto ciò che la gestione dell’uomo ha ingarbugliato e rovinato”¹⁰. Il fondamentalismo visto come la scelta di non fare scelte responsabilmente: “Il prezzo in questione, che il fondamentalismo promette di abolire, sono le sofferenze dell’individuo condannato da un lato alle pene della responsabilità per le proprie scelte e per le loro conseguenze, dall’altro alla tortura di un’eterna incertezza sulla bontà della scelta e sull’eventualità di essersi lasciato sfuggire o di aver trascurato una scelta migliore”¹¹. I poveri, in quanto consumisti imperfetti, sono in modo speciale terra di coltura dei fondamentalisti-integralisti. Si sentono insufficienti, ‘meno umani’, nella loro condizione di non consumatori e cercano di liberarsi della libertà perché articolano una razionalità alternativa alla razionalità consumistica: il fondamentalismo fornisce “il rimedio radicale contro il flagello della società consumista postmoderna basata sul mercato: la libertà inquinata dal rischio”¹².

Infine, in una sua considerazione sulla diminuzione della religiosità nella modernità, Bauman afferma che essa non è dovuta alla scristianizzazione della società, ma “alle profonde trasformazioni delle condizioni di vita e della struttura dei compiti esistenziali, che causavano un divario sempre più clamoroso tra l’interpretazione religiosa del mondo e l’esperienza quotidiana degli individui”¹³.

⁸ *Ibidem*, 220.

⁹ *Ibidem*, 221 (virgolette e corsivo dell’autore).

¹⁰ *Id.*, *Paura liquida*, Laterza, Bari 2009, 143.

¹¹ *Id.*, *Il disagio della modernità*, cit., 221.

¹² *Ibidem*, 224.

¹³ *Ibidem*, 207.

¹⁴ G. GIORDAN, “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, in *Teologia* 35 (2010) 9-30, qui 24.



1. Il contributo della sociologia della religione

Il fenomeno dell'individuo globalizzato in una società consumistica non può far dimenticare un altro fenomeno importante nel profilo della postmodernità, quello del pluralismo religioso. Si tratta di un atteggiamento religioso tollerante, normalmente richiesto ai cittadini per una pacifica convivenza sociale. Si è passati da un mondo stabile e religiosamente uniforme a un mondo cangiante e plurale. La nuova situazione, vista da una prospettiva positiva, offre la possibilità di rivalutare la spiritualità personale, in modo da adattarsi meglio alla pluralità religiosa.

L'*humus* per una 'spiritualità' rinnovata si trova precisamente nell'opportunità offerta dall'incrocio tra individualizzazione e pluralismo nel quale l'individuo decide soggettivamente ciò in cui vuole credere. In questo modo la spiritualità si collega alla costruzione dell'identità e diventa 'riflessiva', cioè "tutta centrata nella ricerca del vero sé, della realizzazione e del benessere personale"¹⁴. Il vissuto del sacro individualistico si armonizza secondo i bisogni del 'sé profondo'.

Le variabili che influiscono in modo decisivo nella vita dei normali cittadini influiscono nel campo religioso in modo altrettanto decisivo, perciò: "In un contesto sempre più globalizzato e pluralista, dal confronto con altre credenze e con altre modalità di credere cambia il modo di rapportarsi alle proprie credenze e alla propria pratica religiosa. Non dare più nulla per scontato, ma rimettere tutto in discussione a partire dal vissuto quotidiano del soggetto, rende il riferimento al sacro molto provvisorio e in continuo movimento"¹⁵. È in questo contesto fluido che si colloca il problema del rapporto tra 'religione' e 'spiritualità'.

1.1 Religione o spiritualità? Istituzione o individuo?

Nell'orizzonte attuale della sociologia della religione italiana appare, nella ricerca specialistica, il termine 'spiritualità', che va distinto da 'religione' e da 'secolarizzazione'. In effetti, gli ultimi due non rispondono più al fenomeno *in progress* che si osserva, cioè il crescente interesse per lo sviluppo spirituale, da una parte e il ritorno della religione nella vita pubblica in un contesto secolarizzato, dall'altra. Trattandosi di qualcosa di nuovo e, in un certo senso, inatteso, i vecchi termini citati, carichi di un senso ben definito, non aiutano a comprendere la dinamica del fenomeno. Perciò i sociologi stanno ricorrendo al termine 'spiritualità': "La dimensione religiosa è associata a livelli più alti di partecipazione religiosa, a livelli più alti di mentalità autoritaria, a livelli più alti di identificazione con una chiesa tradizionale e quindi a livelli più alti di ortodossia e di ortoprassi. La dimensione spirituale, invece, è associata con pratiche e credenze *new age*, con esperienze mistiche, e con la sensazione di essere disturbati o addirittura offesi dagli atteggiamenti di superiorità e di giudizio delle persone religiose"¹⁶.

¹⁵ G. GIORDAN, "Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?", in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 105-117, qui 114.

¹⁶ G. GIORDAN, "La spiritualità come nuova legittimazione del sacro", cit., 24-25.

¹⁷ *Ibidem*, 13.



In effetti, la situazione ‘spirituale’ attuale non si pone in continuità con la precedente ‘religiosa’ e ‘secolarizzata’ perché si è verificato il passaggio effettivo dalla modernità alla ‘post’-modernità anche nell’ambito del sacro: “Il passaggio dal mondo tradizionale a quello moderno e postmoderno ha ridisegnato la collocazione della religione, comprendendo spesso la giustapposizione di elementi alquanto eterogenei: dai nuovi movimenti religiosi all’interno e fuori delle chiese tradizionali, fino all’affermarsi delle sette e dei gruppi magici ed esoterici”¹⁷.

Ciò significa che all’individualizzazione, fenomeno tipico della modernità, si sono aggiunti i fenomeni tipici della postmodernità che sono la globalizzazione, il pluralismo religioso e il multiculturalismo sociale. Secondo le nuove valutazioni, questi processi non promuovono la secolarizzazione, ma trasformano il modo di rapportarsi con il sacro: non più ‘religioso’, ma ‘spirituale’. Anzi, sembra proprio che la secolarizzazione abbia propiziato una ricomposizione della religione nel momento in cui si sono trasferite attività sociali tradizionalmente appartenenti alla sfera religiosa (educazione, salute, ecc.) a quella secolare: “tale processo restituirebbe il religioso al religioso, attraverso una dinamica di «spiritualizzazione»”¹⁸.

Alla base di quella dinamica c’è il fenomeno conosciuto come ‘differenziazione funzionale’ che consiste, come si è accennato, nel trasferire all’ambito secolare (privato o statale) attività sociali precedentemente realizzate da istituzioni religiose. Tale dinamica non comporta la fine della religione per due motivi principali. Da una parte, la ‘deistituzionalizzazione radicale del religioso’ significa che la legittimazione della dimensione religiosa non va più stabilita sulla base dell’autorità esterna tradizionale, quanto sulla base della ricerca individuale del soggetto che costruisce spontaneamente da sé, ed ecletticamente, itinerari credibili di senso¹⁹; dall’altra, comporta la ‘spiritualizzazione’ della religione, cioè la libera democratizzazione della ricerca del sacro, in base alle esigenze soggettive, distaccate criticamente dalle istanze oggettive delle chiese istituzionali, le quali sempre meno inserite nella società civile, si fanno ogni volta più specializzate nella dimensione spirituale.

In questo contesto la spiritualità viene vista come un “processo di legittimazione del sacro che poggia sulla libertà di scelta del soggetto e non sull’obbedienza all’istituzione del credere: la spiritualità consiste quindi nello spostamento dell’asse di legittimazione dall’istituzione al soggetto”²⁰. Le chiese istituzionali devono prendere atto che il criterio di legittimazione non è più nelle loro mani.

La questione della legittimazione apre evidentemente la questione dell’autorità e dell’esercizio del potere religioso, esercitato democraticamente e non più autoritariamente. La ‘nuova spiritualità’ non modella più la vita quotidiana sulla base di principi eteronomi dettati da autorità esterne, ma sulle esigenze personali che servono da orientamento per realizzare le scelte necessarie con le quali raggiungere il desiderato benessere.

¹⁸ *Ibidem*, 14 (virgolette dell’autore).

¹⁹ Cf *Id.*, *Dall’uno al molteplice. Dispositivi di legittimazione nell’epoca del pluralismo*, Torino 2003, 54.

²⁰ *Id.*, “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, *cit.*, 26.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, 13.



re personale: “la vita non è più sacra perché si conforma a qualcosa (riti, norme, credenze...) di esteriore ad essa, ma qualcosa è sacro perché viene scoperto in sintonia con il cuore profondo della vita stessa”²¹. Senza dubbio i percorsi di legittimazione di significato sono cambiati: non più l’obbedienza istituzionale, ma la libera scelta personale e, come conseguenza, “il rapporto con il sacro non è più regolato dalle leggi morali o dalle credenze delle diverse chiese, ma dall’espressività e dalla creatività degli individui”²².

1.2 La rivoluzione silenziosa

Secondo Giuseppe Giordan, il moto di ‘rivoluzione silenziosa’, espressione coniata da Ronald Inglehart²³ per riferirsi alla trasformazione della religione in spiritualità in ambito secolarizzato, esprime bene il fenomeno a cui si assiste nelle società del primo mondo, cioè lo spostamento dei cittadini dai valori materialisti a quelli post-materialisti, dai valori di ‘sopravvivenza’ a quelli del ‘benessere’, della ‘qualità di vita’ e dell’‘autorealizzazione’. È in questa ottica che si spiega il successo sociale dello psicoterapeuta che incoraggia il paziente a ‘diventare se stesso’ e a prendere le distanze dai ruoli sociali oggettivi, per vivere secondo il suo ‘sé profondo’. L’autenticità personale si misura con l’armonia tra la quotidianità e il ‘sé profondo’, rivolgendo l’attenzione alla soggettività e non alle dimensioni oggettive della vita sociale: “In estrema sintesi, possiamo affermare che nell’epoca contemporanea il «sacro sé» diventa la fonte di significato e l’unica autorità a cui obbedire”²⁴.

È una rivoluzione spirituale silenziosa perché, oltre a non svilupparsi con apparente visibilità, prende avvio da livelli individuali personalissimi per poi, progressivamente e con diversa intensità, toccare strutture e istituzioni, sancendo la crisi di legittimità dell’istituzione religiosa a favore della libertà dell’individuo: “da ultimo, il passaggio dalla religione alla spiritualità recepirebbe nel campo religioso il passaggio verificatosi in ambito socio-culturale più ampio dai valori materialisti ai valori post-materialisti, e cioè all’attenzione sempre più marcata per la qualità della vita, l’autorealizzazione personale e l’auto-espressività”²⁵.

La ‘differenziazione funzionale’ operata dalla secolarizzazione porta, nelle società secolarizzate, alla trasformazione e ricomposizione dell’esperienza religiosa come ‘bisogno di spiritualità’ perché tutte le dimensioni quotidiane della vita corrente si sono secolarizzate (educazione, salute, morte, ecc.). Ma, siccome anche la ‘spiritualità’ si è secolarizzata, si stabilisce spontaneamente un collegamento stretto tra la ricerca del sé profondo e la mentalità psicoterapeutica. Il bisogno di spiritualità si comprende come una riformulazione della religione a partire dalle necessità profonde del sé, come il bisogno di dare un senso alla propria esistenza in una dinamica di auto-realizzazione. L’esempio della *New age* illustra il nuovo paradigma: rapporto olistico dell’individuo con se stesso, con gli altri e con il cosmo, motivato all’autosuperamento di sé mediante la ricerca del

²³ Cf R. INGLEHART, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983, citato in G. GIORDAN, “Dalla religione alla spiritualità”, cit., 113.

²⁴ ID., “La spiritualità come nuova legittimazione del sacro”, cit., 17 (virgolette dell’autore).

²⁵ ID., “Dalla religione alla spiritualità”, cit., 113.



benessere fisico e psichico, dove il 'fare esperienza' ha un'importanza fondamentale: "La tensione mistica postmoderna si sposa bene con la spinta alla soggettivizzazione e con la ricerca di esperienze e sensazioni nuove, con la crescente incertezza e flessibilità della società, con la diffidenza verso tutte le forme di mediazione, con forme di coinvolgimento che privilegiano l'intensità momentanea all'impegno della durata"²⁶.

La religione riformulata come spiritualità è vissuta individualmente senza la sicurezza delle comunità stabili e delle ideologie forti. L'individuo cerca un percorso personale per costruire la propria identità, non più a partire da una tradizione esterna al soggetto, ma generandola egli stesso. Si aprono così possibilità illimitate di pensiero e azione. È un nuovo approccio al sacro: da un orizzonte di riferimento fondato su termini di fissità e stabilità, si passa piuttosto a termini di itineranza e mutamento, in una prospettiva olistica che consideri sempre insieme anima, mente e corpo. "La libertà dell'individuo permette quindi di vivere la propria religiosità mettendola in relazione con la creatività nell'affrontare le esperienze della vita quotidiana, con il percepire le proprie emozioni e i propri sentimenti, con l'attenzione per la natura come anche per il corpo e la salute psicofisica, con la scoperta progressiva del proprio sé profondo come con la sintonia con le forze misteriose che regola il cosmo: realizzazione personale, ricerca del benessere e «santità», in questa prospettiva, vanno a braccetto"²⁷.

1.3 Dinamica

La 'differenziazione funzionale' che il processo di secolarizzazione sta portando avanti come rivoluzione silenziosa non nega le istituzioni, ma le ridimensiona se sono creativamente reinterpretate. "Non cambia quindi solamente il «credere», ma cambia anche il «far credere», con processi di adattamento talvolta ardui da comprendere e da giustificare in termini di coerenza interna. Anche sul versante istituzionale delle chiese tradizionali, quindi, sia a livello di elaborazione teologica che sul campo propriamente etico e rituale, sembrerebbe possibile reperire degli elementi riportabili alla dimensione spirituale [...]"²⁸.

La chiave per interpretare il rapporto dell'uomo postmoderno con il sacro è quella secondo cui il 'mercato' del sacro non è regolato dalle istituzioni religiose, ma dai bisogni dell'individuo. L'individuo si costruisce su misura i propri significati religiosi, anche all'interno della sua tradizione, e ciò significa "ricomprendere e riscrivere le questioni attinenti l'autorità, il riconoscimento della verità, la credibilità delle credenze, la tenuta delle appartenenze"²⁹.

La spiritualità si può caratterizzare in un doppio modo: come dimora (*dwelling*) o ricerca (*seeking*). La prima si realizza nel contesto delle società tradizionali: un rapporto

²⁶ ID., *Dall'uno al molteplice*, cit., 58.

²⁷ G. GIORDAN, "Dalla religione alla spiritualità", cit., 111-112 (virgolette dell'autore); Cf ID., "Presentazione. Dossier teoria e ricerca: Religione, spiritualità e benessere", in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 103.

²⁸ *Ibidem*, 114.

²⁹ *Ibidem*, 110.



con il sacro sostenuto dai riti e dalle certezze delle istituzioni che garantivano il senso profondo del credere. La seconda rispecchia le dinamiche odierne che preferiscono, alla sicurezza istituzionale, la ricerca personale e il rischio dell'esplorazione plurale: "oggi la relazione con il sacro non conosce frontiere sicure, anzi preferisce l'apertura e il movimento attraverso le diverse credenze tradizionali e le tante possibili esperienze di vita, combinando insieme spesso ecletticamente insegnamenti e pratiche provenienti da tradizioni culturali diverse"³⁰. Certamente non si tratta di modalità che si escludono ma di modalità che interagiscono.

2. La ricerca empirica

Secondo Giordan, gli studi sociologici riportano, in special modo in ambito anglosassone, la tendenza a un progressivo avanzamento della 'spiritualità' sulla 'religione'. Si tratta, ancora una volta, di una trasformazione: dalla religione istituzionale alla spiritualità personale. Non sono dimensioni che si escludono, ma neanche necessariamente conviventi. In questo paragrafo si analizzano diversi studi sulla Gran Bretagna e sull'Italia, con l'obiettivo di verificare se empiricamente tale trasformazione avvenga effettivamente.

2.1 Il progetto Kendal (Gran Bretagna)

In un'approfondita ricerca sociologica compiuta da Paul Heelas e Linda Woodhead³¹ a Kendal, città del nord della Gran Bretagna con poco meno di 28.000 abitanti al momento dell'inchiesta, si è dimostrato statisticamente che, nel corso di decenni, si è andati in direzione di una trasformazione del rapporto con il sacro consono a quello che avviene in ambito secolare, e cioè che la partecipazione dei fedeli alle chiese istituzionali si mantiene più o meno stabile, mentre le associazioni che promuovono attività 'spirituali olistiche', non legate alle istituzioni ecclesiastiche tradizionali, mostrano una percentuale di crescita sostenuta.

In riferimento alla città di Kendal, i dati ricavati indicano una tendenza al declino delle chiese istituzionali che in 25-30 anni arriverà al 4% circa della popolazione, mentre si rileverebbe una tendenza alla crescita in ambito olistico. Allargando statisticamente la situazione da Kendal alla Gran Bretagna, si può dire che al momento della ricerca (2005), in una domenica normale, nelle chiese istituzionali, sono attivi circa 4,6 milioni di persone, mentre attualmente sono circa 900.000 quelle impegnate nell'ambito 'spirituale olistico'. Questo porta i ricercatori a credere che sia esagerato affermare che sia già in corso una rivoluzione spirituale³².

³⁰ R. WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*, University of California Press, Berkeley 1998, citato da G. GIORDAN, "Dalla religione alla spiritualità", *cit.*, 110.

³¹ Cf P. HEELAS - L. WOODHEAD, *The Spiritual Revolution. Why Religion in Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford 2005.

³² Cf *Ibidem*, 149.



Gli autori fanno, tuttavia, questa previsione: mentre l'ambito spirituale-olistico continuerà a crescere, anche se più lentamente che negli anni precedenti, fino forse a raddoppiare nei prossimi 40 o 50 anni, l'ambito delle congregazioni tradizionali si ridurrà a circa un terzo della sua attuale dimensione verso il 2030. La loro previsione è che tra circa 40 anni in Gran Bretagna le due tendenze si equivarranno: in una settimana normale sarà attiva in ciascuno degli ambiti tra il 3 e il 4% della popolazione³³. Ciò significa che in una settimana normale un massimo dell'8% della popolazione della Gran Bretagna sarà attiva religiosamente nelle congregazioni tradizionali o in quelle spirituali-olistiche. In ogni caso, e a partire dai dati empirici ricavati, i due ricercatori non hanno dubbi sul fatto che attualmente sia in atto una rivoluzione spirituale silenziosa i cui effetti saranno evidenti tra 40-50 anni.

Il fenomeno *in progress* è interpretato mediante la tesi della soggettivizzazione, che equivale a quella già sviluppata da Bauman come processo di individualizzazione. Si tratta del passaggio della 'vita-come' (*life-as*) marito, moglie, padre, *leader*, *self-made-man*, alla 'vita-soggettiva' (*subjective life*) vissuta strettamente in rapporto con le esperienze del sé in relazione³⁴. Dalla vita vissuta secondo il criterio di un ordinamento oggettivo, si è passati alla vita orientata secondo bisogni soggettivi come gli stati di coscienza e della mente, le emozioni, le sensazioni corporee e psicologiche, i sogni, i sentimenti e gli stati interiori. La soggettività individuale si converte solo quasi nell'unico criterio di riferimento e di autorevolezza per vivere in armonia con se stessi nella ricerca del benessere personale.

Heelas e Woodhead chiariscono che ambedue le dimensioni, oggettiva e soggettiva, non sono nuove, ma hanno una presenza costante nella storia dell'umanità come poli interiori degli uomini ed è per questo che si possono considerare universali. Tuttavia la novità della situazione attuale è che il giro soggettivo si è convertito nella dinamica decisiva della cultura occidentale. Così l'educazione si centra sul soggetto, il "commercio sul consumatore, la medicina sul paziente, ecc. Al centro non ci sono più la maestra, il negoziante, il medico, ma l'alunno, l'acquirente, l'ammalato. In ambito religioso succede qualcosa di simile: al centro non vi è più l'istituzione, ma il soggetto, l'io. 'Vivere-come' rappresenta la 'religione', l'ambito delle congregazioni, mentre la 'vita-soggettiva' significa la 'spiritualità', l'ambiente olistico.

2.2 L'esperienza e il sentimento religioso in Italia

Franco Garelli si chiede quale sia la forza dell'esperienza religiosa nella società italiana oggi, indipendentemente dalla dottrina e dall'etica, ponendosi questo interrogativo: "quanto gli individui sono pervasi da un sentimento religioso?"³⁵. Per trovare una risposta alla domanda, ha avviato un'indagine con alcuni indicatori (Quanto ti consideri una

³³ Cf *ibidem*.

³⁴ Cf *ibidem*, 3.

³⁵ F. GARELLI, "L'esperienza e il sentimento religioso", in F. GARELLI - G. GUIZZARDI - E. PACE (edd.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, 77-114, qui 80.



persona religiosa? Ritieni di avere una vita spirituale, intesa come un qualcosa di più di un semplice interesse o sentimento?) dai cui risultati è stato possibile riconoscere sette gruppi tra gli individui³⁶.

Al primo appartengono gli atei/agnostici, che non sono né religiosi né spirituali (il 12,3% della popolazione), e che sono presenti soprattutto nelle aree metropolitane. In questo gruppo si riconoscono quegli individui che oscillano tra i non religiosi e senza una vita spirituale, e quelli che non credono in nessun genere di Dio o forza spirituale. L'ateismo pratico è molto più consistente di quello teorico. Il secondo gruppo annovera quanti si identificano in una religiosità etnico-culturale, vale a dire quegli individui di religiosità medio-alta, ma di poca o nulla spiritualità (17,3%) che si identificano con le radici culturali e storiche del gruppo di appartenenza e sono più diffusi al centro e al sud Italia. Il terzo gruppo è costituito da individui con 'spiritualità critica', cioè di poca o nulla religiosità, ma di spiritualità medio-alta (8,8%) che considerano positivamente l'espressione personale e individuale della fede ma attribuiscono un significato negativo alle forme organizzate del sentimento religioso. Ciò è proprio dei gruppi di modernità avanzata la cui espansione del sentimento religioso si esplica al di fuori dell'espressione delle chiese tradizionali. Per Garelli, l'individualismo religioso affermatosi è certamente un tratto culturale emergente che si manifesta più all'interno del modello ufficiale religioso che come forma libera. Il quarto gruppo è quello dei credenti deboli con religiosità e spiritualità media (23%): "interpretano in modo tiepido e selettivo il modello della religione di chiesa rispetto a quanti maturano un riferimento di fede prendendo nettamente le distanze dalle forme organizzate del sentimento religioso"³⁷. Sono più diffusi al centro e al sud Italia. Il quinto gruppo è formato da individui più religiosi che spirituali, perché manifestano un'alta religiosità ma una spiritualità media (10,3%), mentre il gruppo successivo, il sesto, si presenta in modo inverso, in quanto le persone mostrano un'alta spiritualità ma una religiosità media (9,5%). È un gruppo dotato di maggiore istruzione, ma di religiosità *sbilanciata*, pur non considerando le due dimensioni come antitetiche. Il settimo e ultimo gruppo è quello dei 'fedeli': di alta religiosità e di ugualmente alta spiritualità (18,8%).

Un riassunto dei risultati rivela che: "tra gli italiani, quasi 4/5 si considerano persone caratterizzate da una medio-alta religiosità, mentre poco più dei 2/3 ammettono che la loro esistenza è attraversata da una medio-alta tensione spirituale. Per contro, i soggetti carenti di un riferimento spirituale ammontano al 28,4%, rispetto al 21% dei casi che non si ritengono persone religiose"³⁸.

Secondo Garelli, i risultati ottenuti mettono in discussione l'idea che la modernità avanzata sia più favorevole alla spiritualità secolarizzata che all'identificazione a una religione organizzata. La ricerca non ha verificato questo dato in Italia, dove l'orientamento religioso è più diffuso di quello spirituale: "Come a dire che prevale il sentirsi parte di un'espressione religiosa condivisa nella collettività (ancorché vissuta in termini autonomi e selettivi), mentre si ha più difficoltà a ispirare l'esistenza a criteri spirituali,

³⁶ Cf *ibidem*, 81-85.

³⁷ *Ibidem*, 84.

³⁸ *Ibidem*, 88.



esprimendo a vari livelli quel senso di finitudine umana e di richiamo alla trascendenza che risulta connaturale a una concezione misterica dell'esistenza"³⁹.

L'idea che la religione abbia una ricaduta etica è diffusa, così come quella che la persona religiosa sia normalmente coerente con la credenza stessa. In effetti "è più elevata la quota d'italiani che dichiara di ispirarsi alla fede religiosa nello stabilire i criteri di bene e di male rispetto a quanti riconoscono l'influenza della stessa fede nella vita di tutti i giorni o nelle scelte più importanti"⁴⁰. Tuttavia, la considerazione della religione e della fede come criterio per le scelte personali sembra sia più un fattore psicologico che un effettivo criterio al momento della scelta: la quotidianità è dettata dalla consuetudine e dalla contingenza.

Sulla base dei dati ricavati, Garelli sostiene che circa il 60% della popolazione italiana "ritiene che la fede religiosa abbia un ruolo medio-alto nel processo di ridefinizione della propria esperienza di vita"⁴¹. Si tratta di affermazioni fondate sull'auto-percezione, non verificando empiricamente la congruenza tra ideale e pratica. Tuttavia, da un punto di vista sociologico, è chiaro che la maggioranza degli italiani ancora oggi attribuisce valore alla religione come fonte di orientamento quotidiano, soprattutto per quanto riguarda l'agire morale⁴².

In una prospettiva statistica più ampia, citando i dati riportati da Garelli 'al rovescio', cioè non seguendo la percentuale di alta influenza della religione citata da lui, ma piuttosto quella di non alta influenza, si può affermare che la fede non è considerata come altamente influente sulla vita di ogni giorno dal 78,9% dei giovani tra 18 e 24 anni, dal 76,6% tra gli adulti entro i 25-34 anni, dal 75% di quelli tra i 35 e 44, dal 68,7% di quelli tra 45 e 54 anni, dal 61,3% di quelli tra i 55 e 64 anni, e del 56,8 degli adulti con 65 e più anni⁴³. Inoltre è interessante notare che il 40% dei giovani sono 'scollegati' dalla religione istituzionale perché non attribuiscono "alla fede religiosa una particolare funzione d'orientamento nelle scelte ordinarie o straordinarie della propria vita"⁴⁴.

2.3 Bilancio

La ricerca inglese e quella italiana si differenziano nel fatto che la trasformazione del vissuto religioso in ambito anglosassone è verificata empiricamente, mentre lo studio italiano si ferma all'auto-percezione religiosa della persona. Guardando alla situazione italiana, Garelli sostiene che gli indicatori sono "di tipo ideale" e "riflettono più la percezione che gli individui hanno di sé che l'effettiva congruenza di questi orientamenti nelle pratiche di vita"⁴⁵. Perciò il riconoscimento della religione può essere visto più che teorico e pratico, come convenzionale, "più come tributo ad un'immagine ideale di

³⁹ *Ibidem*, 89.

⁴⁰ *Ibidem*, cit., 96.

⁴¹ *Ibidem*, cit., 95.

⁴² Cf *ibidem*.

⁴³ Cf *ibidem*, 97.

⁴⁴ *Ibidem*, 98.

⁴⁵ *Ibidem*, 95.



sé che come rispecchiamento di una condizione oggettiva”⁴⁶. In questo caso “il riconoscimento dell’importanza della fede nella vita quotidiana e nell’orientamento morale sarebbe da interpretare più come un segno di secolarizzazione che una prova della persistenza di un adeguato livello di identificazione religiosa”⁴⁷.

È tuttavia evidente che il riferimento istituzionale alla Chiesa cattolica in Italia è cambiato, fermo restando il fatto che i dati dell’auto-valutazione religiosa italiana danno i risultati riportati, interpretati poi prudentemente nel senso indicato. In un’altra pubblicazione, Garelli sostiene che “appare sgretolarsi, invece, un tipo di cattolicesimo tendenzialmente unitario, che si riconosce nella fede della tradizione e dà vita a forme perlopiù congruenti di espressione religiosa, caratterizzato da un collegamento sufficientemente armonico tra le sfere della credenza, della pratica rituale, dell’appartenenza, del comportamento morale. Al suo posto emergono modelli plurali di religiosità cattolica, anche se quantitativamente ancora consistenti, e – dal punto di vista ecclesiale – ancora «foderabili» in un qualcosa di coordinato”⁴⁸.

Il sociologo Gianni Ambrosio afferma che nell’attuale frammentato contesto sociale italiano, due siano le sfide per il clero italiano: “da un lato garantire alle nuove generazioni la continuità della trasmissione della fede e del patrimonio culturale ad essa collegato; dall’altro favorire nella popolazione un cammino di fede autentica, che vada oltre l’appartenenza cattolica socio-culturale, ancora radicata nel nostro paese”⁴⁹. L’Autore riconosce che questa situazione riflette bene la condizione attuale del cattolicesimo italiano: ancora maggioritario nel territorio, ma, secondo alcuni, in procinto di convertirsi in una minoranza del pluralismo religioso.

Riassumendo, si può affermare che, da un punto di vista sociologico, nel contesto inglese come in quello italiano, non si può parlare tanto di effettiva rivoluzione spirituale quanto, soprattutto per quanto riguarda l’Inghilterra, di una definita tendenza in sviluppo, secondo la quale l’istituzione religiosa tradizionale si delegittima come fonte di spiritualità, mentre si afferma negli individui la consapevolezza che l’esperienza religiosa nasce dalla propria esperienza personale. La tendenza in atto è quella di assumere, come criteri di legittimazione del sacro, non quelli provenienti dall’autorità ma quelli che l’individuo si costruisce. Secondo Giordan, questo dovrebbe ripercuotersi sulla teologia offrendole una prospettiva diversa: partire non da un atteggiamento difensivo che sottolinei le differenze, ma da una prospettiva che dia risalto alle proprie credenze mettendole a confronto. Secondo l’Autore, questo progetto si potrebbe realizzare seguendo uno schema di sette priorità⁵⁰: 1. Ricerca personale (i teologi devono far fronte alla primazia della ricerca personale che si attua attraverso un percorso in cui si incorre nei rischi e nei pericoli della soggettivizzazione); 2. Libertà di scelta (la primazia della ricerca si fonda sulla libertà di scelta dell’individuo: il soggetto sceglie come e cosa credere, la libertà

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, 96.

⁴⁸ F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 52 (virgolette dell’autore).

⁴⁹ G. AMBROSIO, “Le sfide pastorali della Chiesa”, in F. GARELLI (ed.), *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo*, Il Mulino, Bologna 2003, 66-99, qui 97-98.

⁵⁰ Cf G. GIORDAN, “Spirituality as chance for intercultural theology”, in *Studies in Interreligious Dialogue* 18 (2008) 203-211, qui 208-210.



personale segna i limiti tra buono e cattivo, lecito e illecito moralmente); 3. L'esperienza personale (è la materia prima della ricerca e della libertà personali); 4. Autenticità (l'esperienza che si armonizza con il sé non esclude la normativa esterna, ma delinea piuttosto la via d'approccio che non è quella dell'obbedienza e della conformità); 5. Vitalità (ribadire l'importanza del vivere bene, della qualità della vita, andando oltre la mortificazione, in armonia con la natura, l'universo, il cosmo); 6. Semplicità (prediligere l'essenzialità e la semplicità); 7. Universalità (una spiritualità intesa come l'opportunità di coesistenza pacifica tra le differenze, riconoscendo gli altri nella loro diversità).

Una 'spiritualità' così delineata dalla riflessione teologica in contatto con l'analisi sociale si presenta come una "fede senza nemici", una pratica responsabile della libertà che si apre oggi verso gli altri in un rapporto dinamico senza esclusioni. Una sfida perché i teologi si impegnino in un dialogo pastorale aperto con la postmodernità, perché aperti "alla vita quotidiana sicuramente si troveranno nella terra comune dell'umanità in cerca di significato della vita e dell'esistenza"⁵¹.

3. Conclusione: la 'nuova' spiritualità

All'inizio dell'articolo si è accennato al paradosso laico secondo il quale, da una parte, si critica la religione secondo i parametri della modernità, e dall'altra, al contrario, si riconosce a livello sociale la dimensione trascendente della persona e la si confina nell'ambito della spiritualità. In realtà non è una riconciliazione con la religione, ma la nascita di una 'nuova' spiritualità. Non si tratta di una riconciliazione con la trascendenza religiosa tradizionale, ma con gli effetti psicologici e fisici 'consolanti' che la religione produce, svincolati però dal rapporto con la divinità e integrati nella 'nuova' spiritualità. Si aspira ai benefici della religione, ma laicamente. In questo senso, il risveglio di spiritualità è in realtà il riconoscimento di una dimensione antropologica, la trascendenza, come autenticamente umana, interpretata tradizionalmente in Occidente alla luce del Cristianesimo, ma che con il frutto della critica moderna si reinterpreta 'spiritualmente' in forma laica e consumistica. La religione in questo nuovo contesto è sinonimo non del rapporto con un essere trascendente, ma dello sviluppo di certe dimensioni umane che si stanno rivalutando post-modernamente e che la critica moderna aveva represso. È una trascendenza terrena.

La trascendenza terrena è il concentramento dello sforzo personale all'autosuperamento in vista dell'autorealizzazione prefissata in anticipo. Essa è frutto della decisione di raggiungere una meta, dopo la valutazione razionale di tutte le possibilità, e tale raggiungimento è vissuto come il senso ultimo della propria esistenza. Non di rado questo processo si realizza con il supporto professionale di uno psicologo che possa monitorare il percorso individuale.

In questa prospettiva riesce difficile uscire dalla dimensione consumistica perché le offerte che danno senso alla vita sono valutate soltanto da una prospettiva razionale in un mercato in cui tutte le offerte si equivalgono e si sceglie quello che si ritiene più

⁵¹ *Ibidem*, 210.



consono al sé. Normalmente il gruppo di appartenenza sociale stabilisce le regole della scelta, con la minaccia che i trasgressori possano essere emarginati o espulsi dal gruppo. Consumismo, individualismo e pluralismo sono gli ingredienti principali della 'nuova' spiritualità postmoderna, centrata in quello che il soggetto vuole credere, cioè quello che considera razionalmente come fonte di benessere per se stesso a tutti i livelli. Il riferimento al sacro non è vissuto in rapporto a una trascendenza di sé verso la divinità, ma di un sé che trascende tutto (perciò trascendenza terrena) per riordinare razionalmente la propria vita in funzione dei valori scelti.

In realtà non c'è nessun paradosso perché la trascendenza (sia celeste, sia terrena) è una dimensione antropologica costituzionale della persona che è interpretata post-modernamente in termini di spiritualità, rivalutando laicamente i benefici della religione tradizionale. Questo passaggio è in realtà il sintomo, a livello religioso, della nuova situazione socio-antropologica. Così il rapporto con il sacro si è trasformato: non più 'religioso', ma 'neo-spirituale'.

In questo contesto ci si domanda se si vuole essere propositivi e non semplicemente apologetici: come deve porsi il cattolicesimo nell'odierno mercato democratico delle religioni? Le regole nella 'nuova' spiritualità non si rapportano con il sacro attraverso la mediazione di una chiesa istituzionale, ma attraverso quella dei singoli. È un mercato regolato dai bisogni dei soggetti, dalla creatività degli individui, non dalle offerte delle chiese. La 'nuova' spiritualità si edifica nell'atto soggettivo del decidere, in funzione della consapevolezza dei bisogni personali del sé.

Si è passati da un'epoca in cui i valori materialisti determinavano la vita sociale ad una post-materialista in cui il benessere, la qualità della vita e l'autorealizzazione danno l'orientamento finale alle scelte più importanti dell'esistenza. La 'nuova' spiritualità è secolarizzata: essa risponde al bisogno di senso per il sé, in chiave di autorealizzazione. L'antica salvezza religiosa si converte nell'auto-salvezza mediante la scelta del senso scelto. Salvare la vita significa essere salvati dal senso che si sceglie come orizzonte di autorealizzazione. Non c'è un sacro con cui rapportarsi, ma un 'sacro sé'.

Il dato che indica come la partecipazione alle chiese istituzionali tradizionali stia diminuendo e come, invece, l'afflusso di persone a movimenti paralleli stia crescendo, mostra in modo inequivocabile che si tratta di un riordinamento del consumo della spiritualità, centrato sui bisogni postmoderni delle persone che si sono liberate dalla critica della modernità. Il fatto che secondo le previsioni, almeno per quanto riguarda la Gran Bretagna, fra 40 anni le chiese tradizionali e i movimenti olistici si divideranno, in parti più o meno uguali, l'8% della popolazione, significa che il restante 92% vivrà senza un rapporto regolare né con le vecchie istituzioni religiose né con le nuove spiritualità.

In Italia è difficile prognosticare quale sarà la percentuale di coinvolgimento attivo della popolazione nelle chiese tradizionali fra 40 anni. Di certo i dati empirici non sono allettanti. In ogni caso la tendenza della popolazione riportata dagli studi a cui si è fatto riferimento, è un fenomeno in espansione. Per questo motivo bisognerebbe ripensare al modo in cui le chiese istituzionali, e in special modo la Chiesa cattolica, affrontano questo fenomeno. Si rende necessario raccogliere l'uva di questa stagione, cresciuta con la linfa nascosta dello Spirito, per offrire con il vino nuovo la sobria ebbrezza dello Spirito a tutti coloro che vivono questo momento inedito della storia.

