

Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

Lo scopo di questa conferenza, ma in realtà di tutto il ciclo che si è organizzato, è mostrare come l'attuale contesto socio-religioso sia un'opportunità per la spiritualità cristiana, se interpretato in un certo modo. Perciò questa relazione vuole delineare l'orientamento di tale interpretazione.

In primo luogo accennerò a quello che considero il nodo principale da sciogliere, il rapporto tra spiritualità e religione, come introduzione alla comprensione di cosa si intende oggi per spiritualità nell'immaginario sociale, per poi tracciare un breve profilo della genesi di questa situazione. Solo dopo questo percorso necessario potremo pensare a come presentare il vissuto cristiano radicato nella nostra tradizione e che, allo stesso tempo, vada incontro alle sfide odierne.

1. Spiritualità e religione

Secondo David Tacey,¹ è in atto un modo nuovo di comprendere la religione e la spiritualità, in Occidente e in Oriente. Un fattore decisivo per questo cambiamento è il crollo della fiducia nella politica e nei politici per cambiare il mondo: essa non trasmette né speranza né senso. Come nei politicamente felici anni '70 e '80.

Così, la spiritualità si apre come la possibilità di un rapporto con la realtà che sia, simultaneamente, sensitiva, contemplativa e trasformante; che conduca al ritrovamento di se stessi, nel rispetto del mistero dell'esistenza. Una situazione nuova che pone fine al predominio ideologico dell'umanesimo dettato dall'Illuminismo con la sua negazione della religione e il rifiuto della spiritualità. A causa del rovesciamento della situazione precedente si parla oggi di modernità avanzata, di post-modernismo o, anzi, di post-cristianesimo.

Tuttavia, non manca di essere questa una situazione paradossale dove il richiamo della 'spiritualità' proviene dall'interno di un'organizzazione sociale che ha seminato e nutrito un lungo processo di secolarizzazione. Di fronte a questo paradosso, le religioni

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., Professore di Teologia Spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, zasfriz@unigre.it

¹ DAVID TACEY, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, Hove - New York 2004. Abbreviamo DT, seguito dal numero della pagina.

tradizionali trovano difficoltà ad auto-comprendersi e innovare il loro approccio religioso e spirituale nel nuovo contesto. Perciò il bisogno di una rinnovata comprensione dell'accaduto e di un nuovo linguaggio del vissuto cristiano per interloquire con esso.

In effetti, la 'spiritualità' si percepisce oggi come sinonimo di spontaneità, apertura e disponibilità, con una dimensione olistica che promuove la democrazia, la pienezza e la completezza, mentre la religione si percepisce piuttosto come un'istituzione rigida, dottrinale, moralizzante, autoritaria, promotrice di una 'perfezione' irraggiungibile, con segni di unilateralità e fonte di disuguaglianza (cf. *DT* 31).

Se la 'forma' non esprime il vissuto, la 'forma' si scarta, ma rimane il vissuto: mentre i sociologi dichiarano che il nostro tempo è secolarizzato, psicologi e terapeuti riportano che il sentimento religioso è molto spesso 'sepolto' nell'interiorità degli individui (cf. *DT* 31-32).

Per esempio, in tempi di stabilità culturale il vissuto religioso si esprime in modo fluido nella tradizione di appartenenza, anche se non sempre raggiunge tutti in ugual modo. La preoccupazione religiosa è quella di assicurare che tutti pensino ortodossamente e agiscano secondo la morale stabilita. L'accento non va messo sul vissuto di un rapporto immediato e personale con Dio perché la cultura stessa lo trasmette, dandolo per supposto nella vita familiare o nella formazione dei bambini in parrocchia, ecc. Invece, in tempi di crisi, la precedente fluidità culturale e religiosa si interrompe, non è più viabile perché non rilega più a Dio: il rapporto con i suoi simboli e le sue 'forme' non è più percepito spontaneamente, diventano senza significato, in-significanti. La crisi del rapporto tra vissuto cristiano e vita familiare oggi lo evidenzia drammaticamente. Non solo è crisi delle forme cristiane, né solo crisi della famiglia, è la crisi della cultura che produce entrambe.

Il vissuto religioso smette di essere spirituale e lo spirituale religioso, ma la domanda spirituale rimane, cercando nuove mediazioni mentre si allontana da quelle tradizionali. Le riserve simboliche si sono esaurite (cf. *DT* 32). Così, le energie vitali soggiacenti all'*élan* spirituale tornano volatili, instabili, ambigue e complesse, criticando le forme simboliche precedenti, ma anche le istituzioni religiose, politiche, educative, ecc., come primo passo nella ricerca di nuove formulazioni per le proprie esigenze interiori (cf. *DT* 35).

Nell'immaginario attuale si riflette la crisi in cui viviamo: la nuova spiritualità della ricerca ha occupato il posto della stabilità religiosa e delle sue pratiche tradizionali. Si presenta disordinata, mutevole, perfino caotica e anarchica (cf. *DT* 37). Rifiuta qualsiasi gerarchia, ha un'impostazione democratica di fondo per un'accoglienza paritaria di tutti, lontana dall'impostazione delle religioni tradizionali con il loro clero e le loro distinzioni. Ognuno si organizza spiritualmente secondo la sua coscienza e alimenta la sua esperienza con letture, pratiche e attività diverse, scegliendo il 'guru' che più gli conviene. Si tratta di un atteggiamento molto diffuso fondato sulla convinzione che qualsiasi scelta se non è frutto dell'esperienza e del vissuto personale non è autentica (cf. *DT* 38-39). È un nuovo paradigma.

2. La spiritualità secolare come nuovo paradigma

In effetti, la religione tradizionale non ‘tocca’ più il cuore delle persone, si presenta distante e lontana dalla gente, irrispettosa della coscienza, perché presenta un Dio che sta agli antipodi dei valori della vitalità. Di qui la necessità di andare oltre la filosofia, la metafisica, la teologia, le prove dell’esistenza di Dio e al di là di tutto quel discorso che le religioni dottrinali fomentano. La spiritualità non ha bisogno di tali argomenti, è sufficiente la presenza del Mistero nel mondo, che è più importante dei rituali e delle liturgie. La spiritualità è orientata verso un incontro interiore, intimo e intenso con il mistero della vita che si fa presente attraverso la realtà e la quotidianità. Un’esperienza olistica che non cerca la perfezione dell’anima, ma l’autenticità personale nell’integrazione del corpo, della mente e dello spirito nel vissuto armonioso della sessualità e del rapporto con la natura (cf *DT* 128, 163-164).

È lo scontro di due paradigmi diversi: quello vecchio, radicato nell’Illuminismo, sostenuto dalla prospettiva accademica tradizionale e dai professionisti della religione, che non fomenta il vissuto spirituale, e quello nuovo radicato nel vissuto di una fame di ‘qualcosa di più’ che cerca il contatto con il fondamento della realtà (cf *DT* 203-205).

La principale differenza tra i due approcci risiede nell’importanza data all’interiorità e al coltivare e sviluppare la vita interiore. La spiritualità è ricerca e comprensione di un viaggio interiore, invece la religione convenzionale rimane esterna al ‘self’ e molto lontana dalla situazione storica (cf *DT* 205).

Questa convinzione non è una moda o un tentativo di fuggire dalla realtà molto complessa in cui ci troviamo. Piuttosto è la reazione a una diffusa alienazione, scoraggiamento, delusione, alla mancanza di relazionalità e connettività della vita attuale: “ri-chiamare la spiritualità è richiamare la salvezza e la connettività. È ammettere che siamo divisi e lontani dal diventare un’ unità. È da riconoscere che le nostre vite sono frammentate e che speriamo in un mistero che metta assieme le parti” (*DT* 215).

Per Tacey la soluzione non è la deistituzionalizzazione della religione, ma piuttosto l’assunzione, da parte della religione, della dimensione del mistero per nutrire la fame di spiritualità attuale e rivelarne la sapienza che l’abita.

Prima di abbozzare una risposta dal cantiere del vissuto cristiano e per meglio proporla, è necessario chiedersi: “Come siamo arrivati a questa situazione in Europa, dopo duemila anni di cristianesimo?”. La prospettiva storica evidenzia la dinamica dei diversi fattori che hanno interagito nel lento processo che ha portato attraverso i secoli alla situazione presente. Secondo Charles Taylor, la civilizzazione occidentale

“ha conosciuto una trasformazione titanica. Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone viveva ‘ingenuamente’ entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a ‘spiriti’ di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui quasi nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza era l’opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l’ateismo, a una condizione in cui

per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili” (T 25-26).

3. Genesi della religione secolare

Per spiegare questa trasformazione presentiamo una breve rassegna storica, cominciando dagli antecedenti della Riforma, la Riforma stessa e le sue conseguenze nei secoli successivi. Seguiamo Charles Taylor nella sua opera *L'età secolare*.²

3.1. I prelude della Riforma

L'effetto del nominalismo e della nuova scienza rinascimentale sulla cultura europea lascia un segno profondo: “Non si tratta più, infatti, di ammirare un ordine normativo, in cui Dio si è rivelato mediante i segni e simboli. Dobbiamo piuttosto dimorare in esso come agenti della ragione strumentale che fanno funzionare efficacemente il sistema per realizzare gli scopi divini; poiché è tramite questi scopi e non tramite i segni che Dio si rivela nel suo mondo” (T 133). Il cosmo cessa di essere una sinfonia da ammirare per diventare una macchina che bisogna comprendere per trasformarla grazie alla ragione di cui Dio ha dotato la condizione umana. Se la ragione è lo strumento divino per capire e compiere la volontà divina, mediante la ragione scientifica si trasforma la natura per ricrearla. Una nuova situazione che adesso “esige che lavoriamo su noi stessi, che non lasciamo le cose come stanno, ma le cambiamo alla radice: implica una lotta per ripiarmarsi” (T 137). Dal sapere contemplativo si passa a quello trasformativo, sebbene rimanga ancora un umanesimo fondato religiosamente sul cristianesimo.

È importante rilevare che questo modo di pensare è patrimonio soltanto di un'élite intellettuale che poco a poco si stacca dalla cultura popolare fin qui imperante, dando luogo a un divario crescente, anche se si rimane ancora in un contesto religioso.

3.2. La Riforma

Il distacco culturale accennato tra un'élite e il popolo si produce anche nella Chiesa, a causa dell'influsso dell'arte e della scienza rinascimentale sul clero colto, mentre il popolo trasmette e alimenta il suo vissuto cristiano grazie alla religiosità popolare. La Riforma protestante vuole rompere questo doppio binario proprio del mondo cattolico, stabilendo l'uniformità tra i credenti, fondata sulla concezione teologica della salvezza mediante la sola fede. Così, senza clero e senza professionista della perfezione, la vita religiosa dei tre voti, si raggiunge una certa uniformità tra i credenti: tutti sono chiamati ugualmente alla perfezione evangelica.

² CH. TAYLOR, *L'età secolare*, edizione italiana a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009; citiamo T seguito dal numero della pagina.

L'assenza del clero produce il vuoto sacramentale e dei sacramentali e, di conseguenza, la religione e il mondo si 'disincantano'. Nasce una nuova mentalità umanistica in cui la ragione strumentale si applica non solo in rapporto alla natura, ma anche alla vita sociale con lo scopo di stabilire una società ordinata. In questo modo la ragione esige, dal singolo e dalla società come corpo, la pratica volontaristica della virtù in modo da raggiungere il benessere e la prosperità terrena, diluendosi poco a poco l'orizzonte escatologico della vita cristiana. Tuttavia, in queste circostanze, Dio non è tolto dall'orizzonte, è considerato ancora la fonte della ragione e l'uomo creato a immagine e somiglianza sua, anche se la ricerca della perfezione individuale e sociale si centra sempre di più storicamente, sbiadendo progressivamente la dimensione escatologica della vita cristiana.³

Lo sviluppo della semente piantata dalla Riforma porta, con l'Illuminismo, alla diffusione del deismo nel secolo XVII e alla negazione di Dio nei secoli successivi, fino agli sviluppi della spiritualità secolarizzata dei nostri giorni.

3.3. Il deismo provvidenzialista del secolo XVII

Una conseguenza del nuovo impianto teologico proposto dalla Riforma è il considerare Dio come creatore e benefattore, che ha lasciato però agli uomini la realizzazione del suo progetto, senza che questa realizzazione richieda un intervento speciale e ancora meno miracoloso da parte Sua. Si cede il passo a una concezione antropocentrica della provvidenza divina: bisogna cercare la prosperità, con i mezzi dati da Dio, cioè la ragione e l'operosità umana, per soddisfare il mutuo interesse dei cittadini nella ricerca del beneficio generale. A tale scopo basta avere fiducia nelle proprie forze umane per compiere la volontà divina.⁴

³ "Tutti questi tentativi di riforma e organizzazione sono accumulati da alcuni tratti ricorrenti: (1) sono attivisti; ricercano le misure più efficaci per riordinare la società; (2) sono uniformizzanti: il loro obiettivo è applicare un singolo modello o schema a tutto e tutti; si sforzano di eliminare le anomalie, le eccezioni, le popolazioni marginali e tutti i tipi di non conformisti; (3) sono omogeneizzanti; sebbene operino ancora in società basate su differenza di rango, tendono in generale a ridurre le differenze, a educare le masse e a renderle sempre più conformi agli standard che governano i comportamenti delle élite. Questo aspetto risulta molto chiaro nelle riforme ecclesiastiche, ma vale anche per i tentativi di ordinare le vite individuali tramite gli 'stati di polizia'; (4) sono anche 'razionalizzanti' nella duplice accezione weberiana del termine. Non solo implicano, cioè, un uso più ampio della ragione strumentale nel processo stesso dell'attivismo riformatore, così come nella definizione di alcuni dei fini della Riforma (ad esempio nella sfera economica), ma si propongono anche di ordinare la società intorno a un insieme coerente di regole (la seconda dimensione weberiana della razionalità: *Wertrationalität*). Tutto ciò, sommato alla spinta connaturata alle riforme religiose, favorì il disincantamento del mondo e l'abolizione della società basata sull'equilibrio gerarchico, fosse quello tra élite e masse o quello riflesso nel carnevale e nel 'mondo messo sotto-sopra' " (T 118-119).

⁴ "Da garante del trionfo, o quantomeno della solidità del bene, un mondo di spiriti e forze dotate di significato, Dio si trasforma (1) nell'indispensabile fonte di quel potere ordinatore con cui disincantiamo il mondo e lo volgiamo ai nostri fini; inoltre, in quanto origine della nostra esistenza, spirituale e materiale, egli (2) esige la nostra lealtà e venerazione, una venerazione che è ora più pura essendo svincolata dal mondo incantato" (T 300-301).

Un'altra conseguenza è la promozione e la consolidazione di un ordine impersonale fondato su un rapporto con Dio non più personale e immediato, ma mediato dall'ordine virtuoso del singolo e della società: "Ciò che avviene è in sostanza un progressivo distacco dalle concezioni cristiane ortodosse di Dio come agente che interagisce con gli uomini e interviene nella storia umana, è il passaggio a un'immagine di Dio come architetto di un universo operante secondo leggi immutabili, a cui gli esseri umani devono conformarsi oppure subirne le conseguenze" (T 346). Da una parte, non c'è più bisogno della grazia divina per compiere la volontà di Dio e, dall'altra, scompare il senso religioso del mistero per essere sostituito, più razionalmente, dall'enigma da risolvere.

Inoltre, appare il bisogno di liberarsi, mediante la ragione, dalla religione concepita secondo la tradizione cristiana. Dio non è più necessario per l'ordine personale e sociale, c'è un *Ordine Morale Moderno* fondato sull'abnegazione finalizzata alla prosperità generalizzata, rendendo superfluo ogni tentativo di trascendere la prosperità stessa: "Di conseguenza, solo l'abnegazione finalizzata alla prosperità generale (nella sua nuova definizione) era ammissibile in quanto scelta naturale e razionale, anch'essa solo entro limiti ragionevoli. Tutto il resto veniva condannato come stravaganza o 'entusiasmo'" (T 317).⁵ Non c'è bisogno di Dio e della sua grazia come motivazione per la trasformazione dell'uomo e della società.

Secondo Taylor "il cambiamento davvero faticoso per la storia che sto raccontando consiste nel restringimento degli scopi della divina provvidenza. I fini che Dio ha previsto per noi si riducono infatti all'unico obiettivo della realizzazione di tale ordine del beneficio reciproco da lui progettato per noi" (T 285-286). Questa inversione "è il cuore e l'origine della 'secolarizzazione' moderna, nel terzo senso in cui ho utilizzato tale termine, quello cioè delle nuove condizioni in cui la credenza e la non credenza coesistono precariamente e spesso entrano in conflitto nella società contemporanea" (T 378).

Una tale prospettiva colloca Dio al secondo posto, promuovendo l'uomo al primo. L'uomo è l'artefice della storia e del progresso per il profitto, la prosperità e il beneficio reciproco dei cittadini. Non c'è più bisogno di chiedere aiuto alla grazia divina: il giudizio divino ricadrà sulla bontà delle realizzazioni storiche. Si perde in questo modo il senso del mistero della provvidenza e dell'azione della grazia, considerati tradizionalmente come gli agenti fondamentali della trasformazione interiore, frutto del rapporto personale con Dio in un orizzonte temporale metastorico, escatologico. Nasce così l'umanesimo esclusivista: 'esclusivista' perché ha escluso Dio come interlocutore e fonte della trasformazione interiore.

⁵ Un nuovo quadro di riferimento in cui "gli esseri umani formano le società sotto le disposizioni normative dell'Ordine Morale Moderno e raggiungono i loro scopi utilizzando i doni della natura, con l'aiuto di una conoscenza accurata di essa e i congegni che successivamente prenderanno il nome di tecnologia. Tali agenti, inoltre, acquisiscono la conoscenza esplorando gli ordini impersonali con l'ausilio della ragione distaccata. È quest'ultima a definire ora la condizione epistemica umana" (T 376-377).

3.4. I secoli XVIII e XIX

Durante il secolo XVIII la nuova mentalità ha maggiore diffusione, ma resta comunque ancora forte l'influsso del cristianesimo nell'immaginario sociale. La grande novità è che nel secolo successivo, il XIX, questa concezione dell'esistenza diventa l'orientamento predominante dell'immaginario sociale. Se nel secolo precedente si conservano ancora le radici cristiane di una mentalità non cristiana, adesso si criticano lo stesso umanesimo esclusivista e il deismo da una prospettiva che rifiuta le radici religiose.

L'uomo è al centro del mondo e unico referente del suo agire, acquistando sempre di più "un senso di potere, di idoneità, derivante dalla capacità di dare ordine al proprio mondo e a se stessi. E, nella misura in cui tale potere era legato alla ragione e alla scienza, anche il senso di aver fatto grandi progressi in termini di conoscenza e comprensione" (T 383). Durante l'Ottocento l'io prende possesso di sé, si concepisce autosufficiente e sicuro, senza il bisogno di alcun riferimento implicito o esplicito a Dio. L'ordine sociale prescinde dalla religione, il tempo si secolarizza, così come la cultura.

Paradossalmente, cresce al contempo un malessere interiore: "Le nostre azioni, i nostri fini, le nostre conquiste ecc. mancano di peso, gravità, densità, sostanza. Manca loro una risonanza più profonda che sentiamo dovrebbe esserci" (T 391). Taylor interpreta quel malcontento come "un diffuso senso di disagio nei confronti del mondo disincantato, che a molti appariva piatto, vuoto; una multiforme ricerca di qualcosa all'interno o al di là di questo mondo in grado di compensare il significato dissoltosi insieme alla trascendenza; e questo non può essere considerato un tratto tipico di quell'epoca ma un disagio comune anche alla nostra" (T 385). Il paradosso: "sin dall'inizio il fenomeno più notevole è stato proprio la nascita di un gruppo sempre più numeroso di persone che, pur rifiutando il cristianesimo ortodosso, erano alla ricerca di fonti spirituali alternative" (T 385).

La ricerca di una terza via tra fede religiosa e ateismo nasce da questa situazione culturale in cui si ha la percezione interiore della perdita di 'qualcosa' rispetto al passato: la perdita di senso. Secondo Taylor, la ricerca di senso è un fenomeno proprio della modernità, che si acutizza nella post-modernità. La radice di un tale atteggiamento è il dubbio che "ci sia soltanto una cosa necessaria" (Lc 10, 42). È un malessere che penetra da per tutto, inavvertitamente, come l'umidità, accompagnando la vita quotidiana come "priva di una risonanza più profonda [...]"; le cose che ci circondano possono apparire morte, brute, vuote, e il modo in cui le organizziamo, le plasmiamo, le sistemiamo per vivere [sembra] non abbia significato, bellezza, profondità, senso. Di fronte a questo mondo insensato può venire una specie di 'nausea'" (T 392-393).

Tuttavia, la consapevolezza di una tale situazione vitale non spinge alla ricerca di una trascendenza nel senso cristiano tradizionale, ma piuttosto in un senso secolarizzato. Oramai la ricerca di senso che aveva luogo tradizionalmente in un'atmosfera religiosa (cristiana) si è secolarizzata. Nessun dubbio sul bisogno di darsi un senso, anzi, è una richiesta esistenziale. Ma non lo si cerca più spontaneamente nell'ambito della religione, perché si ha l'impressione che castri le energie vitali. Questa è la grande svolta. La ricerca di senso si avvia adesso, per esempio, "progettando di creare un nuovo mondo di

giustizia e prosperità. E analogamente, senza fare appello alla religione, si può cercare di fare risonanza alla vita quotidiana, alla natura e alle cose che ci circondano, facendo leva sul nostro più profondo senso interiore” (T 394-395).

La ricerca non si orienta più spontaneamente verso una trascendenza forte, religiosa, piuttosto si immanentizza e si moltiplicano le risposte, frammentandosi: “il XIX secolo è stato proprio il periodo in cui la gamma di alternative alla religione è diventata progressivamente sempre più ricca e ampia” (408; cf. T 394). E tutte le opzioni hanno lo stesso valore e si ‘fragilizzano’ a vicenda. È la democrazia dei valori e l’omologazione di tutti i sensi possibili. Si evidenzia così che “le prospettive irreligiose erano più profondamente ancorate nel mondo vitale e nel senso tacito della realtà degli uomini dell’Ottocento di quanto non lo fossero le analoghe concezioni dei loro predecessori settecenteschi” (T 409).

Due fattori hanno contribuito principalmente a minare il senso cristiano dell’esistenza vincolata ad una concezione biblica della vita: la ricerca astronomica e microscopica, così come la scoperta dell’evoluzione delle specie. La nozione spazio-temporale soffre una drammatica modifica: tutto evolve, tutto si trasforma, senza bisogno dell’intervento divino.

A questo punto, esclusa la religione e il suo mistero, l’attenzione interiore si rivolge verso la natura selvaggia che “comunica o impartisce qualcosa che risveglia in noi un potere che ci permette di vivere meglio ovunque ci troviamo” (T 430). Mette in contatto “con qualcosa di più grande, che si può facilmente perdere di vista. Per produrre tale effetto era indispensabile la natura ‘desolata’ e ‘solitaria’, spaventosa e arcigna delle aree selvagge” (T 431). Lo sguardo si rivolge adesso al mistero dell’interiorità umana.⁶ Un profondo selvaggio senza fondo, imperscrutabile, nel quale si pre-sente un’origine e un fine comune a tutta l’umanità. Non è una teoria sulla realtà, piuttosto un modo di sentirla che agisce come filtro della percezione personale: “l’idea di derivazione evoluzionistica secondo cui l’ontogenesi ricapitola la filogenesi, sommata alla forza dell’eredità romantica, ha contribuito a dare origine alla nostra visione di un soggetto profondo, opaco a se stesso, sede di processi sconosciuti e parzialmente impersonali, che deve cercare di ritrovarsi nel tempo immensurabile di una genesi oscura dal preumano, esterna e interna” (T 441).⁷ Il fascino dell’inconscio come fonte di auto-rivelazione del sé.

⁶ “Qui l’idea è che la nostra esistenza, vitalità o creatività dipendano non solo dall’inumano che è fuori di noi -per esempio dal potere soverchiante della natura incolta che risveglia in noi l’eroismo- ma da ciò che di selvaggio e inumano vi è in noi e che riecheggia quel potere esterno e alieno. Siamo andati ormai ben oltre Kant, dove il sublime risvegliava la nostra natura di agenti morali soprasensibili e dove il ‘cielo stellato sopra di noi’ poteva essere collegato alla ‘legge morale in noi’, due realtà che ci riempiono parimenti di ‘ammirazione e venerazione’. Ora ci troviamo piuttosto in un universo schopenhaueriano, dove la nostra energia vitale scaturisce da una Volontà selvaggia, senza scrupoli, amorale. Questa credenza nella nostra dipendenza dalle forze dell’irrazionalità, dell’oscurità, dell’aggressività, del sacrificio, è ormai molto diffusa nella nostra cultura” (T 437).

⁷ Per Taylor “questo complesso di teorie, concezioni irriflesse e immaginazione morale costituisce la *Weltanschauung* dominante nell’odierna civiltà occidentale. Il nostro mondo ne è saturo. La possiamo incontrare ovunque. È evidente, per esempio, nella psicologia postfreudiana. Molti magari rifiutano le teorie di Freud, ma il contesto culturale circostante da cui tali teorie traggono senso è qualcosa di profondamente radicato. L’idea di una natura profonda, di cui abbiamo perso le tracce e che può esser difficile da

Questo modo di ‘sentire se stessi’ è diventato l’atmosfera ovvia del secolo XIX. Si è aperto così un ventaglio di possibili interpretazioni che ricorda il vecchio adagio latino: tante teste, tanti sensi. Una situazione “in cui le persone possono vagare tra tutte queste opzioni e attorno a esse senza dover prendere partito chiaramente e definitivamente per una di esse” (T 444).⁸

In conclusione, si arriva alla fine dell’ottocento con la diffusione di una concezione materialista della vita, che propone un ordine etico impersonale e anonimo per il cosmo, la società e gli individui. Un possibile intervento di Dio nella storia si considera arbitrario poiché sono sufficienti le leggi causali e impersonali per rendere conto ragionevolmente di tutto ciò che esiste: “il successo della scienza ha fatto leva sull’idea che la religione cristiana con cui la gente aveva familiarità appartenesse a una forma di sapere sorpassato, più primitivo o meno maturo; l’insistenza su questa idea, poi, ha finito per consolidarla” (T 459). Questa visione materiale si presenta come un segno di sviluppo verso una vera maturità umana che superi l’ostacolo dell’infantilismo della credenza religiosa (cf T 460-461). Il secolo XX perfeziona questo atteggiamento che diventa patrimonio dell’immaginario sociale di milioni di persone.

3.5. Il secolo xx

La visione escatologica dell’esistenza è svanita progressivamente durante l’Ottocento perché adesso “siamo noi a determinare l’ordine delle cose umane e possiamo perciò scoprire in noi stessi il desiderio e la capacità di edificare l’ordine della libertà e del beneficio reciproco, a dispetto di un universo indifferente e persino ostile” (T 464). Tuttavia: “Una volta che abbiamo percepito la vastità spaziale e temporale dell’universo, la profondità infinitesimale della sua microcostituzione, e abbiamo avvertito sia la nostra insignificanza sia la nostra fragilità, possiamo anche capire quanto sia notevole che da questa immensa macchina senza scopo sia emersa prima la vita, e poi il sentimento, l’immaginazione e il pensiero” (T 464). Riappare, in un certo senso, il ‘mistero’, ma come domanda razionale, non come apertura a una Presenza velata. Non c’è nessun collegamento con la vita quotidiana o con un processo di trasformazione individuale che indirizzi verso un miglioramento personale.

L’opzione credente e quella non credente non riescono ad imporsi l’una sull’altra, e nessuna appare come quella ovvia: è in atto la “ricomposizione della vita spirituale in

recuperare; l’idea che essa debba essere recuperata, compresa, soprattutto rinarrando la nostra storia; l’idea che questa natura profonda possa essere in parte selvaggia e amorale -si tratta di quadri di riferimento ovvi, intuitivamente comprensibili per quasi chiunque, quale che sia la nostra opinione sulle specifiche teorie, o persino se siamo contrari per motivi filosofici all’intero quadro di riferimento teorico” (T 439).

⁸ E continua: “Nella guerra tra credenza e incredulità questa può apparire come una sorta di terra di nessuno; se non fosse che è diventata talmente ampia da assumere piuttosto l’aspetto di una zona neutrale, dove ci si può rifiutare sfuggendo del tutto alla guerra. In effetti, questo spiega in parte perché nella civiltà moderna tale guerra resti costantemente a corto di fiato, malgrado gli sforzi delle minoranze più zelanti” (T 444).

nuove forme, e di nuovi modelli di esistenza sia all'interno sia all'esterno della relazione con Dio" (T 551). Adesso non sono più le élite culturali a non credere, ma le masse.

Durante l'Ottocento e il Novecento si è prodotta una reazione contraria a questa tendenza culturale, promossa da governi, gerarchie ecclesiastiche, o altre élite decise "non solo a adottare nuove strutture, ma anche in una certa misura a modificare i propri immaginari sociali, la propria concezione della legittimità e persino la propria percezione di ciò che riveste importanza cruciale nella loro vita o nella loro società" (T 561). Taylor chiama questo periodo l'epoca della mobilitazione. Tuttavia il secondo dopoguerra ha spazzato via questi tentativi, con un doppio effetto: "o ha fatto sì che le persone venissero gradualmente reclutate nella cultura fratturata; oppure, dove la nuova cultura consumistica è riuscita a soppiantare completamente la prospettiva precedente, le ha scagliate brutalmente in questo mondo fratturato" (T 618).

Ciò significa che la visione del mondo si è frammentata e, come conseguenza, la ricerca di senso è diventata un'avventura personale legittimata dal vissuto personale/individuale: le persone "stanno cercando una sorta di unità e di integrità del sé, una rivendicazione dell'importanza del sentimento contro la supremazia unilaterale della ragione, e una riaffermazione del corpo e dei suoi piaceri rispetto alla collocazione subalterna e spesso tormentata dei sensi di colpa di cui era stato confinato nell'identità disciplinata e strumentale. L'accento cada ora sull'unità, sull'integrità, sull'olismo, sull'individualità; il loro linguaggio spesso evoca 'l'armonia, l'equilibrio, il flusso, l'integrazione, la concordia, la concentrazione'" (T 638).

In sottofondo opera la 'cultura dell'autenticità', ultimo sviluppo della secolarizzazione avanzata: "Devo scoprire la mia strada verso l'integrità e la profondità spirituale. L'attenzione è focalizzata ora sull'individuo e sulla sua esperienza. La spiritualità deve parlare a tale esperienza. La ricerca, [...] è quindi il modello fondamentale della vita spirituale. Una ricerca che non può prendere le mosse da esclusioni a priori o da punti di partenza ineludibili, che porterebbero a pre-giudicare questa esperienza" (T 638-639). La ricerca è 'spirituale', non 'religiosa', poiché questa impone a quella scelte previe rispetto all'esperienza della ricerca stessa.

In questo panorama, con il declino dell'influsso del cristianesimo nella società "sempre più raramente le persone saranno inglobate o trattenute in una fede da una forte identità politica o di gruppo, o dalla sensazione di essere il pilastro di un'etica socialmente essenziale" (T 647). Perciò i singoli 'personalizzano' la propria spiritualità attraverso "la meditazione o le opere di carità, oppure [mediante] un gruppo di studi, o un pellegrinaggio, o talune particolari forme di preghiera, o tante altre pratiche simili" (T 648).

In sintesi, è scomparsa dall'immaginario delle società occidentali la ricerca spirituale cristiana come prima opzione di una reale trasformazione personale nel rapporto con il Dio offerto dalla rivelazione cristiana.

4. In questo contesto: cosa è la spiritualità?

Bisogna ripartire da tre presupposti: (1) l'uomo è un essere vivo, biologico e psichico, ma anche spirituale, ovvero deve dare alla sua esistenza bio-psichica un senso nel tempo e nello spazio. La capacità riflessiva di cercare un senso come quella di sceglierne uno tra tanti, emerge spontaneamente dal suo essere bio-psichico. La ricerca di senso qualifica l'essere bio-psichico dell'essere umano come spirituale; (2) cercare e scegliere un senso è il frutto dell'interazione del singolo con il suo ambiente costituito da cose, persone e situazioni, che hanno un'esistenza previa e indipendente da colui che deve scegliere il 'suo' senso, perciò ogni individuo si inserisce in una tradizione e in una storia che lo precede, la cultura di appartenenza che si è scelto; (3) la situazione attuale è frutto del processo avanzato di secolarizzazione, che permette di parlare di spiritualità senza la necessità di nominare Dio, e non principalmente della multiculturalità o della pluralità delle religioni. Il fenomeno della globalizzazione può sembrare la causa della situazione odierna. Ma non è così. Basti pensare al '400 europeo, dove in assenza di secolarizzazione, diverse religioni convivevano in un ambiente religiosamente e spiritualmente stabile. La matrice della situazione di crisi socio-religiosa attuale è l'evoluzione secolarizzata del cristianesimo.

In sintesi, la ricerca di senso è una capacità propria degli esseri umani data dalla loro costituzione bio-psichica ed essa si compie nell'interazione con l'ambiente che la precede. Nel contesto attuale non c'è una tradizione culturale-religiosa egemonica, ma molte che interagiscono, proponendo ognuna il suo senso dell'esistenza. Con più offerte, maggiore difficoltà nel fare una scelta.

4.1. *Le due facce della ricerca di senso*

Se ci avviciniamo adesso alla dinamica della ricerca di senso, troviamo che ha due facce: una attiva e l'altra passiva. Attiva poiché la persona deve cercare e scegliere, e passiva perché il senso si riceve; anche se si cerca, il ricercatore non lo fabbrica: in quanto ricevuto è scelto. Un ricercatore che fabbrica quello che cerca, non è più un ricercatore, è un fabbricante. Se il desiderio di senso fosse percepito e immediatamente soddisfatto dalla stessa persona che lo desidera, non si potrebbe parlare di ricerca. Dal desiderio di bere, a quello di soddisfare la voglia 'di non so che', si tratta sempre di un desiderio che esige una soddisfazione proveniente dall'esterno.

4.2. *Ricerca di senso e cultura*

Nella tradizione culturale dell'Europa occidentale, fino a quando il cristianesimo permeava il tessuto della società civile, come datore finale di senso all'esistenza, proponeva tramite le sue istituzioni Gesù Cristo come referente ultimo della ricerca per il singolo e per l'intera società, in una prospettiva escatologica. Gesù è un punto di riferimento 'oggettivo' perché è interpretato come la manifestazione storica oggettivante di

Dio nascosto, creatore dell'universo e salvatore degli uomini nella storia. Scoprire e approfondire il rapporto con Gesù, in una relazione immediata e personale, costituisce il nocciolo del senso cristiano dell'esistenza.

Ebbene, a prescindere dalle precise coordinate spazio-temporali, la ricerca di senso è la stessa per gli uomini e le donne di tutti i tempi e di tutte le culture: sarà sempre una ricerca per ricevere il senso che si sceglie offerto dal contesto culturale di riferimento. 'Ricevere il senso scelto' significa che questo è ricevuto come donazione gratuita e disinteressata di 'qualcosa' che non è posseduto, ma che possiede. E, precisamente, poiché è ricevuto così, lo si può pubblicizzare disinteressatamente e gratuitamente.

Nella ricerca e nell'accoglienza di senso si riflette anche la ricerca spirituale cristiana. In effetti, la scelta di Gesù come senso ultimo dell'esistenza personale risponde al vissuto del mistero della sua Presenza come vissuto di un amore personale che chiede di essere corrisposto nell'amore. Lo scambio di amore reciproco trasforma colui che Lo accoglie in Colui che è accolto.

L'autodonzazione amorosa di Dio in Gesù come senso si accoglie nella trascendenza del sé umano, che risponde altrettanto auto-donandosi disinteressatamente e gratuitamente come risposta alla consapevolezza di essere stato amato prima con un amore assoluto ed eterno. Perciò, cercare e scegliere il 'senso', cristianamente, implica apertura e donazione di sé nell'orizzonte dell'amore, e non, in senso inverso, in quello della strumentalizzazione di cose, persone e situazioni. Ogni persona ha la capacità antropologica di auto-trascendersi nell'amore nella ricerca e accoglienza del senso della vita offerto dalla rivelazione cristiana, con l'aiuto dello Spirito Santo. Con questa interpretazione anche la situazione attuale diventa un'opportunità per la spiritualità cristiana, senza distinzioni spazio-temporali.

5. Sintesi finale: cosa possiamo intendere per spiritualità oggi?

Nell'immaginario sociale attuale dell'Europa occidentale prevale un progetto di realizzazione personale non trascendente nel senso dell'amore auto-trascendente, come è stato delineato. Se si ammette e concede che è l'amore gratuito e disinteressato verso l'altro l'esperienza del valore umano di più alta realizzazione, in un contesto culturale di molteplici opzioni di senso, la proposta della spiritualità secolarizzata rappresenta una spiritualità che non aspira a tale amore gratuito e disinteressato. Non si escludono le eccezioni, ma la tendenza indirizza piuttosto verso il narcisismo. Tuttavia, il paradosso è che la spiritualità secolarizzata promuove un'auto-trascendenza centrata in un'autorealizzazione personale intra-storica, all'interno dei limiti della ragione, che si propone come alternativa alla stessa portata delle religioni tradizionali in generale, e perciò si orienta in linea di collisione con l'esperienza millenaria del vissuto umano e cristiano, in particolare.

In questo contesto e da una prospettiva antropologica che non presupponga ipotesi religiose preve, ma che permetta di stabilire un ponte tra la concezione secolarizzata odierna di spiritualità e il tradizionale vissuto cristiano, si può definire come 'spiritualità' la "ricerca per ricevere senso". Ricerca e ricezione che implicano una progressiva

trasformazione della persona nell'amore, perché sia umanamente sia cristianamente l'amore significa l'auto-trascendenza nella donazione gratuita e disinteressata di sé. Una trasformazione che dipende dal senso cercato, conosciuto e scelto nella tradizione a cui si è deciso di appartenere. Se quel senso scelto è il Dio cristiano rivelato da Gesù, allora le vie della trasformazione saranno cristiane, e così in tutte le tradizioni. Cristianamente la spiritualità è il vissuto trasformatore della scelta di un rapporto personale con il Dio della rivelazione biblica.

Giacché il futuro è aperto e ancora non è chiara la rotta che prenderà la situazione odierna, non è possibile dare risposte. Certamente è impossibile il ritorno a una situazione di omogeneità religiosa dove il cristianesimo sia l'unica opzione possibile, come un certo fondamentalismo vorrebbe. Dinanzi a questa incertezza, il *Centro di Spiritualità Ignaziana* dell'Università ha voluto organizzare questo ciclo di conferenze per dare fondamento teorico alla pratica della spiritualità cristiana. La proposta è precisamente volta a mostrare alcuni degli aspetti più importanti dell'accennato rapporto con Dio, dal punto di vista cristiano.

Così, don Fabrizio Pieri ci parlerà di come Gesù inizia i suoi discepoli all'esperienza intima con lui, per comprendere meglio come ci possiamo iniziare noi. In seguito, e nello stesso senso, dato che siamo nell'ambito di un programma di spiritualità ignaziana, il P. Rogelio García Mateo ci mostrerà come Sant'Ignazio inizia all'esperienza spirituale cristiana. Poi il P. Emilio González Magaña parlerà del ruolo di colui che accompagna il ricercatore di senso, aiutandolo a trovare il modo e l'ordine giusto nella sua ricerca. La quarta conferenza del P. Pavulraj Michel tratta un argomento molto importante: la vita cristiana nelle sue diverse tappe di crescita e di sviluppo. La settimana successiva il P. Toni Witwer parlerà dell'importanza di diverse istituzioni ecclesiali per il rapporto con Dio, come la liturgia, i sacramenti, i sacramentali, ecc., per dimostrare come sia impossibile maturare un senso della vita senza una struttura di sostegno. Infine, nell'ultimo incontro, il P. Rophy Pinto indicherà come iniziare in modo pratico a una vita di preghiera e all'esercizio del discernimento.

In questo modo il *Centro di Spiritualità* vuole contribuire a diffondere l'identità cristiana della spiritualità, assicurando come l'unico modo di praticare umanamente il cristianesimo oggi in senso forte sia quello di essere personalmente uniti a Gesù Cristo.