

LA SFIDA INFINITA

Nuova evangelizzazione e nuova religiosità

Lettera pastorale di S.E.Mons.Giuseppe Casale, Arcivescovo di Foggia-Bovino

Introduzione: la nuova religiosità, una sfida alla nuova evangelizzazione

Vi sono momenti nella storia in cui anche l'uomo più distratto dalle preoccupazioni quotidiane si rende conto di vivere in un tempo particolare. Nello scorso anno 1992 la Chiesa e il mondo hanno celebrato il quinto centenario della scoperta dell'America, che per la Chiesa è soprattutto il quinto centenario dell'evangelizzazione del continente americano. Molti osservatori - soprattutto gli storici - si sono chiesti se l'epoca moderna, la cui data di inizio è tradizionalmente fissata al 1492, non sia finita nel 1992, giacché in tutti i settori si parla ormai di post-moderno. Il Santo Padre Giovanni Paolo II ha analizzato in modo profondo questa dialettica di moderno e di post-moderno nei discorsi pronunciati durante il suo viaggio a Santo Domingo. Le stesse contestazioni contro le celebrazioni del quinto centenario mostrano comunque che l'uomo moderno, convinto della superiorità della sua civiltà e cultura su tutte le altre, sta lasciando il passo a un tipo di uomo diverso. Già nel 1989, del resto, con la caduta dei muri - come il Papa aveva ricordato nell'enciclica *Centesimus annus* - si era parlato di fine di quella sottocategoria della storia moderna che è la storia contemporanea, iniziata nel 1789 e finita duecento anni dopo con il crollo delle espressioni più eloquenti del social-comunismo, il frutto più maturo dell'epoca delle ideologie.

Come il Papa ha sottolineato a Santo Domingo, benché la Chiesa non abbia troppe lacrime da versare sulla fine del moderno, non ci si deve neppure entusiasmare immediatamente e acriticamente per l'avvento del post-moderno. Come - contro facili entusiasmi - ci accorgiamo che nei paesi dell'Europa Orientale il post-comunismo non porta con sé sempre e necessariamente una rinascita cristiana, così il post-moderno non corrisponde necessariamente alla fine dell'"epoca della secolarizzazione" né a un ritorno di interessi spirituali e religiosi genuini. In verità il post-moderno non verrà modellato da nessuna presunta necessità immanente al "senso della storia", ma sarà come gli uomini saranno capaci di farlo. Come in ogni epoca nuova - e come avvenne agli albori della modernità con la Riforma cattolica - la Chiesa risponde alle sfide dei tempi con una nuova evangelizzazione: nuova non nel senso che venga predicato un nuovo Vangelo, diverso da quello di sempre, ma nel senso che l'evangelizzazione avviene in condizioni diverse e tiene conto dei tempi mutati.

In un mondo segnato dai limiti della condizione umana - e anche dal peccato - è fatale che ogni nuova evangelizzazione incontri nuovi ostacoli. Inaugurando a Santo Domingo il 12 ottobre 1992 l'assemblea del CELAM, il Consiglio Episcopale Latino-Americano, il Papa ha ricordato che la nuova evangelizzazione, nel contesto post-moderno, incontra principalmente due ostacoli: da una parte il "secolarismo", dall'altra le "sette e movimenti pseudo-spirituali". E la pressione esterna sulla Chiesa di questi due ostacoli ne induce un terzo, interno: la confusione teologica e la contestazione del magistero, che disorientano ulteriormente i fedeli. Il secolarismo - che sta alla secolarizzazione come la teoria e la promozione del fatto stanno al fatto - cerca di organizzare la società, la politica, tutta la vita dell'uomo come se Dio non ci fosse o, comunque, come se fosse irrilevante. La sua base ideologica - radicalmente incompatibile con la fede cristiana - è il relativismo, secondo cui non esistono che verità relative e tutte

le opinioni (soprattutto in campo religioso e morale) sono ultimamente di uguale valore. Il secondo ostacolo alla nuova evangelizzazione (costituito dalle "sette e movimenti pseudo-spirituali") non è senza rapporti con il primo (il secolarismo). Da una parte, infatti, di fronte alla società complessa e contraddittoria creata dal secolarismo si affermano sette e nuovi movimenti religiosi che offrono, in un mondo incerto, isole di certezza fondate su ideologie relativamente semplici, spesso teologicamente rozze ma capaci di rassicurare e di confortare. Si spiega così il successo dei movimenti di origine protestante di tipo fondamentalista e pentecostale, e - particolarmente in Italia, e anche nella nostra Arcidiocesi - dei Testimoni di Geova. A un altro estremo quelli che il Papa a Santo Domingo ha chiamato, distinguendoli dalle "sette", "movimenti pseudo-spirituali" - con implicito riferimento a precedenti lavori del CELAM, che assumono sotto questa categoria i movimenti di tipo magico-esoterico e alcune forme massoniche - propongono, al contrario, forme di religiosità, oppure di spiritualità o di filosofia, che si presentano come coerenti con il relativismo e che rispondono alle contraddizioni della società complessa contemporanea con il sincretismo. Nel primo caso si fugge dalla società contemporanea; nel secondo ci si immerge completamente nelle sue dinamiche secolaristiche e relativistiche e si afferma perfino di detenerne l'unica chiave di comprensione.

Fra le sette e i nuovi movimenti religiosi - che in genere (anche se occorre evitare ogni generalizzazione) - fanno presa soprattutto sugli strati più semplici della popolazione, e i "movimenti pseudo-spirituali" (che più spesso seducono persone di migliori acculturazione e condizioni economiche), le Chiese e comunità tradizionali si trovano prese in mezzo, chiuse in una sorta di tenaglia. Come mostrano le statistiche dei sociologi, in numerosi Paesi del mondo alcune comunità e denominazioni cristiane risultano quasi schiacciate, registrando una perdita di membri che avanza con progressione geometrica e che sembra inarrestabile. Questo declino colpisce soprattutto le denominazioni protestanti dette "liberali", e alcune decisioni molto pubblicizzate dalla stampa anche in Italia che alcune fra queste denominazioni hanno adottato - dall'ordinazione sacerdotale delle donne all'attenuazione del rigore della morale evangelica in tema, per esempio, di omosessualità e di aborto - appaiono come tentativi, peraltro di dubbia efficacia, di frenare un esodo sempre più massiccio in direzione dei gruppi di ispirazione fondamentalista e pentecostale. La Chiesa Cattolica - il Papa non se lo nasconde - si trova a sua volta stretta nella medesima tenaglia e, benché dimostri in numerosi Paesi capacità di resistenza e notevole vivacità, deve fare appello a tutte le sue risorse e all'assistenza del Divino Maestro per non rimanere schiacciata. Il Papa ha dato un forte segnale a tutta la Chiesa con la convocazione del Concistoro straordinario del 4-7 aprile 1991 dedicato a due temi indicati come priorità pastorali per gli anni 1990: la difesa della vita nei confronti di quella "cultura di morte" che è la massima espressione teorica e pratica del secolarismo, e la risposta alla sfida delle sette e dei nuovi movimenti religiosi. La relazione generale del cardinale Francis Arinze sul tema delle sette e nuovi movimenti religiosi a tale Concistoro straordinario ha menzionato come "degno di nota" per la sua attività scientifica anche il CESNUR, il Centro Studi sulle Nuove Religioni, che - pur svolgendo la sua attività su scala internazionale - ha la sua sede amministrativa a Foggia e di cui sono presidente.

Debbo dire che l'accorato appello del Concistoro e il fatto stesso che una delle maggiori riunioni di cardinali nella storia della Chiesa Cattolica abbia messo a tema in modo così prioritario la sfida delle sette e dei nuovi movimenti religiosi non è stato perfettamente compreso in Italia. Alcuni pensano che il problema non ci tocchi, e che riguardi soprattutto gli Stati Uniti o l'America Latina. E' certo che in altri Paesi del mondo il problema assume dimensioni quantitative più drammatiche rispetto a quanto non avvenga da noi. Secondo valutazioni diverse - di cui si è fatto eco il CELAM a Santo Domingo - da seimila a ottomila cattolici *al giorno* lasciano la Chiesa in

America Latina per aderire a sette o a nuovi movimenti di origine protestante. Il problema comincia ad avere dimensioni drammatiche anche in vaste zone dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa Orientale ex-comunista. Avvertire le sofferenze delle Chiese di questi Paesi come estranee rivela una mancanza di senso cattolico e una grave miopia pastorale. L'Arcidiocesi di Foggia-Bovino considera da sempre un suo punto d'onore la sensibilità al servizio missionario, in cui si impegnano con generosità non pochi figli e figlie delle nostre terre. Non possiamo pertanto non sentire come nostri anche i problemi dell'America Latina, dell'Africa, dell'Asia, dell'Europa dell'Est e non avvertire nella nostra carne, come se fossero rivolti contro di noi, gli attacchi e i colpi portati contro le Chiese di queste regioni. Il mondo, inoltre, si presenta sempre di più come "villaggio globale" e, spesso con sorprendente rapidità, movimenti e idee nate in aree geografiche remote si ripresentano anche nelle nostre terre.

L'Italia non è immune né dalla sfida delle sette e dei nuovi movimenti religiosi, né da quella dei "movimenti pseudo-spirituali". La magia e lo spiritismo - per non parlare di varie tendenze massoniche diverse - hanno da noi una lunga tradizione. I sociologi parlano del "caso Italia" in relazione ai Testimoni di Geova e ritengono probabile che, attraverso una lettura critica delle statistiche, si possa pervenire alla conclusione secondo cui l'Italia è il Paese del mondo con la maggiore presenza di Testimoni di Geova (fra attivi e simpatizzanti) in proporzione al numero totale degli abitanti. Questi fenomeni si avvertono in modo particolare anche a Foggia, dove altri nuovi movimenti religiosi si sono aggiunti recentemente ai Testimoni di Geova, già presenti in diversi centri. Sempre a Foggia un'indagine svolta dal CESNUR presso tutte le scuole superiori della diocesi ha rivelato che il 31,4% dei ragazzi dichiara di condividere la dottrina della reincarnazione. Poiché precedenti inchieste sociologiche erano state accusate di porre la domanda sulla reincarnazione a persone che non hanno ben chiaro di che cosa si tratti, il questionario di Foggia invitava i ragazzi a dare anche una definizione della reincarnazione; l'84,3% delle definizioni sono state classificate come corrette. Ci troviamo dunque in presenza di ragazzi che sanno che cosa è la reincarnazione e la accettano come spiegazione di che cosa avverrà dopo la morte, benché si tratti di una dottrina radicalmente incompatibile con il cristianesimo. La stessa indagine ha rivelato che il 36% dei ragazzi delle nostre scuole superiori ha partecipato a sedute spiritiche e il 17% crede che in esse si entri effettivamente in contatto con spiriti. Sono segnali gravi, che dimostrano la miopia di chi ritiene l'Italia - o anche la nostra Arcidiocesi - un'isola felice, immune dai problemi della nuova religiosità su cui il Concistoro del 1991 ha richiamato in modo così eloquente l'attenzione di tutta la Chiesa universale. Non dobbiamo, infatti, portare la nostra attenzione soltanto sugli aderenti ai nuovi *movimenti* religiosi (che in Italia, almeno per ora, sono relativamente pochi, pur con la rilevante eccezione dei Testimoni di Geova), ma approfondire il discorso e indagare sulle tendenze della *nuova religiosità*, che tocca anche persone che non si sognerebbero mai di aderire formalmente a una nuova religione. Gli specialisti sono concordi nel considerare la credenza nella reincarnazione non *un* indicatore, ma *l'indicatore* principale della nuova religiosità. Questa credenza tocca probabilmente un quarto degli Italiani, e a Foggia - come ho accennato - è condivisa da un ragazzo su tre nelle nostre scuole superiori. La nuova religiosità non è dunque una sfida del futuro, ma è già una sfida del presente: una sfida infinita, perché sempre si rinnova in forme cangianti, tutte però in vario modo alternative e incompatibili rispetto alla fede cattolica.

Nella prima parte di questa lettera mi propongo di fornire alcune categorie per una descrizione del fenomeno nelle sue diverse dimensioni, senza scendere a dettagli quanto a singoli movimenti e gruppi, per cui rimando alle indicazioni bibliografiche finali. Nella seconda parte un'analisi socio-culturale cerca di mettere in luce

le cause e il significato del fenomeno. La terza parte costituisce un'analisi teologica dei problemi evocati dalla nuova religiosità. La quarta parte fornisce alcune indicazioni pastorali concrete. Aggiungo, per una migliore lettura del documento, che la terza parte va letta in relazione alla prima, perché discute i problemi teologici evocati da ciascuna categoria di fenomeni. La quarta parte, a sua volta, va letta con riferimento alla seconda, perché propone di rispondere con uno specifico progetto pastorale a ciascuna delle sfide individuate dall'analisi socio-culturale.

1. Descrizione del fenomeno

Non si tratta di un'osservazione originale: l'Italia non ha abitudine al pluralismo religioso. Per secoli le presenze religiose diverse dalla cattolica sono state circoscritte ad ambiti limitati e minoritari. Se prescindiamo dai Valdesi, dall'antica presenza ebraica e dall'Islam degli immigrati (che esulano dall'oggetto di questa lettera), molti riducono la religiosità non cattolica ai soli Testimoni di Geova. Un errore dell'analisi e della pastorale - mentre i movimenti, anche in Italia, si sono moltiplicati - è consistito nell'applicare semplicemente il modello dei Testimoni di Geova (con cui ormai si aveva una certa familiarità) a gruppi e realtà molto diverse. Prima dell'interpretazione, è assolutamente necessario almeno qualche cenno di descrizione, così come prima di ogni terapia è necessaria una diagnosi. Cercherò quindi di delineare - sia pure, per necessità, molto brevemente - *quattro* fenomeni diversi, tutti all'opera nel nostro Paese e anche nella nostra Arcidiocesi di Foggia-Bovino.

1.1. Le sette e i nuovi movimenti religiosi

Gli specialisti, e in particolare il CESNUR, sono ritornati spesso sul problema della terminologia, dove è molto difficile trovare un consenso. L'espressione "sette" è molto diffusa, ma ha sovente un significato meramente dispregiativo e scarsi contenuti scientifici. D'altro canto, è la più facilmente comprensibile ed è in genere conservata anche nel linguaggio scientifico con riferimento a *una* delle varie sotto-categorie di movimenti (i gruppi con un retroterra cristiano che tuttavia si allontanano dal cristianesimo tradizionale come i Testimoni di Geova o i Mormoni). Per questa ragione lo stesso magistero - mentre raccomanda in vari documenti di preferire termini come "nuovi movimenti religiosi" o "nuove religioni" - non rinuncia totalmente all'espressione "sette", che ritorna anche nei discorsi del Papa - specialmente in America Latina - e che ha il vantaggio di essere immediatamente comprensibile. Altri termini come "culti" - che ha un senso ancora più spregiativo rispetto a "sette" - dovrebbero essere piuttosto evitati, mentre "movimenti religiosi alternativi" e "non-conformismi religiosi" sono stati proposti ma sono ancora troppo poco usati, anche nella comunità scientifica, perché possano essere posti al centro di un discorso che sia generalmente comprensibile. Il magistero più recente sembra utilizzare soprattutto l'espressione "sette e nuovi movimenti religiosi", forse un po' lunga, ma che ha il vantaggio di ricomprendere e insieme distinguere i diversi aspetti del fenomeno.

La categoria delle "sette e nuovi movimenti religiosi" non è, peraltro, unitaria. Varie tipologie sono state proposte; la relazione generale del cardinale Francis Arinze al Concistoro del 1991 ha raccomandato particolarmente la classificazione dottrinale utilizzata dal CESNUR come traccia dei suoi lavori, e proposta nel 1989 dal direttore del CESNUR, Massimo Introvigne. Questa classificazione - che naturalmente non esclude la validità e l'interesse di altre - parte dall'idea che i "nuovi movimenti religiosi" sono "nuovi" rispetto a qualche cosa che esisteva precedentemente,

cioè alla visione del mondo cristiana che si articola secondo lo schema: senso religioso (un certo modo di porre la domanda sul mondo e sull'uomo) - Dio - Gesù Cristo - Chiesa. Se per il cattolico questo schema, naturalmente, ha un valore di verità, anche il non credente non può non riconoscere che ha profondamente modellato per secoli la visione del mondo occidentale. Quando, uno dopo l'altro, gli elementi portanti di questo schema sono stati rifiutati, sono nate diverse "ondate" di nuovi movimenti religiosi.

a) Una *prima* ondata di sette e nuovi movimenti religiosi è nata con il rifiuto della Chiesa (Massimo Introvigne evoca la formula celebre "Cristo sì, Chiesa no"). Questa formula - è importante sottolinearlo anche per riflettere sull'ecumenismo - non era tipica della Riforma "storica", ma piuttosto della "Riforma radicale" (particolarmente nella sua versione anabattista) contro cui, come si sa, lo stesso Lutero combatteva violentemente. L'idea medesima di Riforma, infatti, implica che nella Chiesa ci sia almeno ancora qualche cosa da riformare. I gruppi della "Riforma radicale" (un'etichetta utilizzata nei loro confronti dalle comunità protestanti storiche, mentre dal canto loro questi gruppi rifiutavano la stessa parola "Riforma") ritenevano che la Chiesa fosse così corrotta che non ci fosse più nulla da riformare; non parlavano più di *reformatio* ma di una *nova instauratio* senza più relazioni di continuità con quanto era esistito precedentemente. Secondo processi complessi, che meriterebbero di essere più lungamente descritti a uno a uno, dalle varie linee della "Riforma radicale" nascono le principali sette e nuovi movimenti religiosi di origine cristiana ancora oggi attivi e presenti. La rottura di questi gruppi nei confronti della Chiesa Cattolica è sempre, ultimamente, di carattere ecclesiologico ("Chiesa no"). La rottura ecclesiologica - la contestazione della nozione stessa di Chiesa - può presentarsi da sola, mentre la teologia rimane sostanzialmente quella protestante: è il caso di molte comunità evangeliche e pentecostali (mentre il "fondamentalismo" è piuttosto una categoria trasversale, che coinvolge gruppi all'interno di numerose denominazioni e comunità), che la relazione del cardinale Francis Arinze al Concistoro chiama "nuovi movimenti religiosi di origine protestante". Può accadere, invece, che alla rottura ecclesiologica si accompagni anche una rottura teologica, con l'introduzione di elementi che fuoriescono da qualunque possibile minimo comune denominatore (per quanto questo concetto sia problematico) delle teologie cristiane. Siamo allora di fronte - per seguire sempre la terminologia del cardinale Francis Arinze - alle "sette con retroterra cristiano" come i Testimoni di Geova e i Mormoni. In questi casi non ci si limita a proclamare una discontinuità ecclesiologica, ma si introducono anche nuove dottrine che fuoriescono dalla matrice cristiana tradizionale. Così i Testimoni di Geova negano la Trinità, l'immortalità dell'anima così come viene comunemente intesa, la divinità di Gesù Cristo; i Mormoni credono in una pluralità di dèi e ritengono che Dio Padre sia stato un tempo un uomo come noi e sia divenuto Dio percorrendo un cammino di esaltazione su cui ciascun uomo, seguendo certe condizioni, potrebbe camminare fino alla divinizzazione. Per questa seconda categoria di gruppi del primo sotto-tipo la denominazione "sette" appare quindi particolarmente appropriata.

b) Una *seconda* ondata di nuovi movimenti religiosi non accetta più neppure il ruolo unico di Gesù Cristo, unico Signore e Salvatore ("Dio sì, Cristo no"). Quel vero e proprio disagio nei confronti di Gesù Cristo che si manifesta dall'epoca della Rivoluzione francese in poi ha portato colorite minoranze a riscoprire le religioni dei Greci, dei Romani, degli Egizi (una certa egittologia ottocentesca è diventata facilmente egittomania, specie in ambienti massonici), dei Druidi. Molti di più sono stati coloro che sono andati verso l'Oriente, incontrando nel

secolo scorso anche un movimento che procedeva in direzione contraria con le "contro-missioni" promosse da alcuni gruppi orientali, che reagivano alla missionarietà delle Chiese cristiane in India e in Giappone cercando a loro volta di convertire gli Occidentali alle loro religioni. Venendo in Occidente - talora lentamente e quasi insensibilmente - i movimenti religiosi orientali modificavano la loro presentazione e spesso anche il loro messaggio, così che è legittimo parlare di "nuovi movimenti religiosi di origine orientale" con riferimento ai gruppi di origine indiana, tibetana, cinese, giapponese, coreana che da centri siti a Bari, a Napoli e a Roma cominciano a percorrere anche le strade della nostra Arcidiocesi. Se questa presenza nelle nostre terre è per ora modesta, il successo mondiale di certi gruppi - specie di origine giapponese - induce a vigilare per il futuro. Questi movimenti pongono un particolare problema alla Chiesa perché sono *sincretisti*: spesso rifiutano il ruolo unico di Gesù Cristo, ma lo accettano come uno fra numerosi maestri o iniziati che hanno percorso la storia dell'umanità. Con rare eccezioni, incoraggiano pure la "doppia appartenenza", cioè sostengono che si potrebbe avere simultaneamente un rapporto di appartenenza con le loro realtà (chiamate "movimenti spirituali" piuttosto che "religioni") e con la Chiesa Cattolica, che non sarebbe quindi necessario lasciare al momento dell'adesione al movimento.

c) Una *terza* ondata di nuovi movimenti religiosi rifiuta anche Dio, o almeno Dio come persona e come creatore distinto dal mondo ("religione sì, Dio no"). Questi movimenti non sono atei, e rifuggono da proclamazioni esplicite di ateismo. Sono piuttosto panteisti (identificano Dio con il mondo), oppure pongono Dio sullo sfondo - o tra parentesi - concentrandosi piuttosto sull'uomo e sul suo "potenziale umano". Alcuni di questi gruppi, come la Scientologia (il più noto e attivo anche nelle nostre zone), tengono a presentarsi come religioni, anche se si occupano molto poco di Dio (le definizioni di religione proposte dagli specialisti sono del resto talmente numerose e diverse da lasciare ampio spazio al dibattito). Altri preferiscono presentarsi come psicoterapie, scuole di benessere, insegnamenti per il miglioramento delle proprie capacità mentali: ma non mancano elementi di una visione del mondo religiosa, o suscettibile di entrare in conflitto con la religione tradizionale e con la dottrina cattolica.

d) Infine una *quarta* ondata di nuovi movimenti religiosi rifiuta - paradossalmente - lo stesso accostamento tradizionale (almeno in Occidente) alla religione, preferendo altre vie di rapporto con il sacro ("sacro sì, religione no"). Con molti specialisti, chiamiamo questi gruppi ancora "religiosi" per l'abitudine occidentale a pensare secondo questa terminologia il rapporto con il sacro, ma forse dovrebbero essere adottati termini diversi. Penso qui a numerose aggregazioni che nascono all'interno del New Age, il quale - a sua volta - non è un movimento al quale si "aderisca" o ci si "iscriva". Il New Age è piuttosto un *network*, una costellazione informale - che non ha capi, ma soltanto portavoce - di gruppi diversi, uniti da alcune idee comuni e divisi da altre particolarità. Una delle idee comuni che tiene insieme i molteplici e diversi gruppi del New Age è appunto il rifiuto della religione - intesa come sistema legato a dottrine e a dogmi - sostituita da una vaga "spiritualità", che lascia larga parte alle preferenze individuali e che quasi sempre si traduce in un vago sentimento panteistico dell'unità del mondo. Molto spesso il New Age attira persone interessate ai problemi ecologici, proponendo la cosiddetta "ecologia profonda", un'ideologia filosofico-religiosa dove si rifiuta come "dualismo" la distinzione fra Creatore e creatura, fra Dio e mondo, fra uomo creato a immagine e somiglianza di Dio e altre creature, diffondendo anche un "animalismo" che

non è semplice (e legittimo) rispetto per gli animali ma pretesa di cancellare, in nome del panteismo e del naturalismo, le differenze qualitative e ontologiche che esistono fra gli animali e l'uomo.

1.2. Il "ritorno della magia"

Nel 1992 il CESNUR ha pubblicato un volume intitolato *Il ritorno della magia* (Effedieffe, Milano 1992), che riprendeva gli interventi di un seminario tenuto a Foggia il 15 dicembre 1990. La formula - che ha avuto rapida fortuna - identifica anch'essa una pluralità di fenomeni, a loro volta non riconducibili al modello della setta o del nuovo movimento religioso.

Da un punto di vista *verticale* il ritorno della magia è un movimento di risveglio, dovuto a particolari circostanze sociali, di fenomeni presenti da secoli nella storia dell'Occidente che si collocano su piani diversi:

a) alla base troviamo tutto il formicolio della magia popolare, di quella che gli studiosi anglo-americani chiamano *folk magic*: il mondo dei guaritori, dei maghi a pagamento, degli indovini, delle cartomanti. Non solo questo mondo è straordinariamente vivace, ma nell'epoca della società industriale avanzata la sua presenza manifesta più un aumento che una regressione. Possiamo distinguere, a questo proposito, due tipi di fenomeni. Da una parte la "vecchia" magia popolare delle campagne, che ha origini e radici antichissime, è ancora molto diffusa nelle nostre zone, e non sembra intaccata dagli sforzi di una evangelizzazione che mira al superamento delle superstizioni. Maghi, indovini e guaritrici continuano a prosperare. Le analisi di Ernesto De Martino su questi fenomeni come espressione di una "non storia" del Meridione d'Italia devono essere tuttavia rilette criticamente, perché sia la conoscenza antropologica e sociologica di questi fenomeni - che si è largamente liberata da pregiudizi di carattere positivisticco - sia i fenomeni stessi sono cambiati negli ultimi decenni. Un secondo tipo di magia popolare, "nuova", si è infatti affermata, costituita da maghi e indovini che battono le città più che le campagne (da noi si concentrano soprattutto nel capoluogo), praticano prezzi più elevati, si rivolgono ai benestanti più che ai poveri, manifestano spesso - al di là di una inquietante ignoranza di tutto quanto attiene alla fede e alla religione - una cultura generale meno elementare di quanto avveniva fino a qualche anno fa. A differenza della "vecchia", la "nuova" magia popolare è un fatto tipicamente moderno, espressione delle contraddizioni stesse della modernità: non si tratta di un residuo antico ma di un fenomeno che si è sviluppato negli ultimi decenni e che anche nelle aree industriali più avanzate (le grandi metropoli del Nord dell'Italia, come Torino e Milano, ma anche Francoforte, Zurigo, la California, il Giappone) appare in crescita. I maghi popolari più tradizionali, a loro volta, anche nelle nostre zone si lasciano influenzare da questi loro colleghi più moderni e scaltriti, da cui traggono ispirazioni e atteggiamenti. Il perdurante successo della magia popolare in un'epoca di sviluppo industriale e scientifico non deve stupire e, a ben vedere, non rappresenta una contraddizione. Oggi sappiamo che lo sviluppo scientifico e tecnologico si accompagna spesso a una sconcertante disinformazione dal punto di vista religioso, e a vere e proprie forme di analfabetismo biblico. Disinformazione sulla religione e caduta nella superstizione sono le due facce di una stessa cultura più attenta alla scienza che alla sapienza. Le indagini sociologiche mostrano, fra l'altro, che la clientela dei maghi urbani non è composta solo né soprattutto da operai o disoccupati, ma comprende spesso dirigenti, persone di discreta cultura, esponenti delle professioni liberali. Secondo un'indagine condotta in Inghilterra dall'antropologa Tanya Luhrmann gli operatori dell'informatica e i medici sono i principali frequentatori di gruppi magici e stregonici e i principali fruitori

di incantesimi e guarigioni nelle Isole Britanniche. Studi condotti da vari sociologi dimostrano che da noi la situazione non è diversa, almeno con riferimento alla seconda categoria di maghi.

b) Con la magia popolare non va confuso l'*esoterismo*, uno stile di pensiero che accompagna tutta la cultura occidentale almeno dagli Scritti Ermetici e fino ai giorni nostri. Le sue influenze sulla filosofia, sulla politica, sulla letteratura e sull'arte sono ormai ben note, e non è possibile ridurre questa corrente alle volgarità della magia popolare, né liquidarla come irrilevante. Benché l'incontro fra esoterismo e cristianesimo sia stato più spesso uno scontro, un'analisi della storia culturale dell'Occidente non può prescindere da questa corrente, che attraverso l'editoria e la stessa università continua a esercitare il suo fascino su molti giovani e meno giovani, specie di formazione "laica". La stessa tradizione massonica - a Foggia presente con istituzioni significative anche culturali ed editoriali - è stata, in *alcune* sue correnti, veicolo per la diffusione di cultura e mentalità esoterica.

c) A metà strada fra la magia popolare e la cultura esoterica troviamo quelli che, nella terminologia del CESNUR, vengono chiamati "*nuovi movimenti magici*". Si tratta qui di gruppi organizzati e strutturati che si presentano con caratteristiche analoghe ai nuovi movimenti religiosi, salvo che l'esperienza proposta non è religiosa ma magica. La possibilità di distinguere fra religione e magia è stata revocata in dubbio da certe correnti culturali recenti, ma fa parte della tradizione del pensiero cattolico, che pure non ignora l'esistenza di casi intermedi difficili da classificare. La categoria dei "nuovi movimenti magici" - a cui fa cenno anche la relazione del cardinale Francis Arinze al Concistoro del 1991 - non va confusa né con la magia popolare (che quasi mai si struttura con le caratteristiche sociologiche del movimento), né con la tradizione dello stile di pensiero esoterico (che presenta un'elaborazione culturale e dottrinale molto più sofisticata). I nuovi movimenti magici, tuttavia, costituiscono a partire almeno dal secolo scorso una presenza consistente, che di tanto in tanto si affaccia anche nella nostra Arcidiocesi.

Dal punto di vista *orizzontale e storico* il ritorno della magia si esprime - come il mondo delle sette e dei nuovi movimenti religiosi, ma con caratteristiche diverse - sotto forma di "risvegli" o ondate successive, che possiamo seguire utilizzando uno schema proposto da Massimo Introvigne al citato convegno di Foggia del dicembre 1990. Questo schema assume, come differenza principale fra i nuovi movimenti religiosi e i nuovi movimenti magici, il *volontarismo*, che caratterizza i secondi e che fa della magia soprattutto un'esperienza di manipolazione del sacro e una manifestazione della volontà di potenza dell'uomo che, grazie alla manipolazione magica del reale, vuole conseguire effetti che vadano al di là delle cause:

a) Se alla prima ondata di nuovi movimenti religiosi corrisponde la formula "Cristo sì, Chiesa no", la prima ondata di nuovi movimenti magici cerca invece - volontaristicamente - di impadronirsi dei "poteri" della Chiesa. Acquista qui rilievo l'idea - o il mito - di una catena di iniziazione che si trasmette nei secoli e che vorrebbe paragonarsi alla successione apostolica della Chiesa Cattolica. Alcuni esponenti di movimenti magici vanno alla ricerca della stessa successione apostolica cercando di procurarsi consacrazioni episcopali e ordinazioni sacerdotali che sperano valide - e che in ogni caso sono illecite - nel mondo delle "piccole Chiese" alle cui origini si trovano personaggi (spesso ottocenteschi) che erano riusciti a procurarsi una consacrazione episcopale asseritamente valida presso Chiese orientali o altre comunità separate da Roma. Mentre l'illiceità in questi casi è certa, la validità della consacrazione episcopale è dubbia: non può essere *a priori* esclusa, ma suppone una rigorosa indagine storica sulle

circostanze della consacrazione. insieme a una indagine dottrinale sul desiderio del consacrante e del consacrato di fare quello che fa la Chiesa. Ho voluto evocare questo problema complesso perché personaggi pittoreschi - ma non innocui - che si definiscono "preti" e "vescovi" - e che talora possono venire scambiati per preti e vescovi della Chiesa Cattolica - percorrono talora anche le nostre terre. A prescindere da ogni indagine sulla validità che accompagnerebbe l'illiceità di queste consacrazioni e ordinazioni, è evidente che si tratta di personaggi che si situano al di fuori della Chiesa di Roma, e che non è lecita la partecipazione di fedeli cattolici a liturgie e altre cerimonie officiate da questi cosiddetti "vaganti". D'altro canto, il "volere essere la Chiesa" assume, nella prima ondata di nuovi movimenti magici, anche altri profili. Una pletera di movimenti afferma - peraltro senza prove storiche - di ricollegarsi a catene iniziatiche che iniziano con Mosè, con Salomone, in Egitto o presso i Druidi, con un'antichità che sarebbe superiore a quella della stessa Chiesa. A queste pretese fantasiose si accompagna una dottrina più che dubbia, che traduce l'esigenza psicologica di sentirsi in qualche modo "piccola Chiesa" senza dovere accettare gli oneri e i vincoli che l'appartenenza alla Chiesa reale presuppone. Un modo simile di concepire la tradizione iniziatica si ritrova anche nelle massonerie cosiddette "di frangia" - per esempio nei cosiddetti "riti egiziani", che sono stati presenti anche a Foggia - che si situano alla periferia della tradizione massonica (con il centro della quale non vanno confuse, ma con cui di tanto in tanto hanno diversi tipi di relazioni).

b) Una seconda ondata di nuovi movimenti magici - parallela alla seconda ondata di nuovi movimenti religiosi ("Dio sì, Cristo no") - pretende di acquisire e manifestare i poteri stessi di Gesù Cristo, ed è particolarmente affascinata dal potere di evocare gli spiriti. Si situa qui tutta la vasta tradizione dello spiritismo, che già nel secolo scorso era presente a Foggia. Oggi lo spiritismo non va tanto cercato nelle società spiritiche organizzate - che sono praticamente scomparse - ma nei piccoli gruppi di giovani che, in modo quasi casereccio, si riuniscono per improvvisare sedute. L'indagine che il CESNUR ha svolto presso gli allievi delle scuole superiori di Foggia mostra che questi episodi sono molto frequenti. Una parte dei giovani li considera una sorta di gioco, ma altri ritengono davvero di poter entrare in contatto con gli spiriti dei defunti e a poco a poco assorbono un'ideologia spiritistica, che viene del resto propagandata da molti libri. Come ci ricorda anche il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*, queste esperienze non sono innocue e rischiano di alterare l'equilibrio sia psicologico che spirituale dei giovani; anche i "giochi", in questo settore, sono pericolosi e debbono essere assolutamente evitati. Con lo spiritismo - come molti studiosi hanno notato - hanno qualche parentela le cosiddette "religioni dei dischi volanti", perché i loro fondatori (dopo una prima esperienza in cui sarebbero entrati in contatto *fisico* con gli extraterrestri) dichiarano di mantenere con gli abitatori di altri pianeti un contatto medianico; pretendono di "viaggiare" mentalmente nello spazio così come i medium dello spiritismo "viaggerebbero" nel tempo. Le indagini sociologiche mostrano che la credenza nei dischi volanti e nei messaggi trasmessi da extraterrestri - che molti continuano a liquidare come una curiosità degna al massimo di un sorriso - è largamente diffusa, specialmente fra i giovani. Occorre qui distinguere le speculazioni sull'esistenza della vita su altri mondi (che dal punto di vista della dottrina cattolica sono semplicemente neutre e non presentano pericoli diretti per la fede) dalla credenza nei messaggi di intonazione filosofica o religiosa che sarebbero trasmessi ai cosiddetti "contattisti" dagli extraterrestri che si manifestano a bordo dei dischi volanti. Il contenuto di questi messaggi li rivela, senza eccezioni, come incompatibili con la fede: si parla di reincarnazione, di canali di rivelazione extra-biblici ed extra-ecclesiali e molto spesso si sfocia in dottrine sull'uomo e sul mondo lontanissime dal cristianesimo. Mentre condanna queste autentiche aberrazioni, la Chiesa non prende posizione a

proposito del dibattito sull'esistenza o meno della vita su altri pianeti, che è di ordine scientifico e fattuale e non direttamente dottrinale o teologico.

c) Se la terza ondata di nuovi movimenti religiosi pone fra parentesi Dio ("religione sì, Dio no"), la terza ondata di nuovi movimenti magici cerca invece di impadronirsi dei poteri stessi di Dio. Attraverso l'evocazione degli spiriti (la teurgia) e il lavoro sulla realtà fisica e sul proprio corpo (alchimia "di laboratorio" e "interna"), si cerca di costruire un "corpo di luce" che sarebbe in grado di sopravvivere alla morte del corpo fisico, assicurandosi nella prossima esistenza una buona reincarnazione o anche sfuggendo al ciclo delle reincarnazioni. Queste dottrine - sulle quali un personaggio del Meridione d'Italia, Cagliostro, ha esercitato un'influenza nascosta ma fondamentale - presuppongono la tesi - radicalmente anticattolica - secondo cui non tutti sono dotati di un'anima immortale e non è Dio che dona la vita eterna. Solo il mago è in grado di creare per sé la vita eterna, costruendosi con tecniche particolari il "corpo di luce". E' questa la dottrina rivelata nei gradi più elevati (in genere tenuti segreti) da molti movimenti di magia cerimoniale e di occultismo inventariati nel volume di Massimo Introvigne *Il cappello del mago* (SugarCo, Milano 1990). Il fatto che le tecniche suggerite per la creazione del "corpo di luce" presuppongano spesso (anche se non sempre né in tutti i movimenti) un uso deviato della sessualità, incompatibile con la morale cattolica, accentua la pericolosità di questi gruppi, poco conosciuti anche perché protetti dal segreto ma non poco presenti e diffusi.

d) Non si può escludere dal nostro quadro, infine, la presenza di una quarta fase nell'itinerario dei nuovi movimenti magici, in cui la delusione per non aver potuto "essere come Dio" si rovescia in odio contro Dio e adorazione dell'Avversario, il Diavolo. Nasce così il satanismo, un fenomeno la cui consistenza nel mondo - e anche in Italia - viene spesso sopravvalutata. Gli allarmismi ingiustificati nascono sovente da vere e proprie "leggende urbane" e devono essere evitati. Di tanto in tanto, tuttavia, mi vengono riferiti episodi di satanismo che si verificherebbero anche nella nostra Arcidiocesi. La tentazione di evocare o invocare il Demonio per perseguire vantaggi materiali è forte presso chi ha intrapreso la strada della magia. Sono convinto che i fenomeni di satanismo nelle nostre zone sono ancora fortunatamente molto rari. L'esperienza di altre regioni mostra tuttavia che dove la magia - come avviene da noi - è diffusa, presto o tardi si radicano anche gruppi satanisti. La loro consistenza - spesso esagerata dalla stampa - deve essere accertata con indagini serie e pacate, ma si tratta di gruppi che presentano un pericolo certamente per l'integrità spirituale e qualche volta anche per quella psichica, e perfino fisica, di chi vi partecipa. D'altro canto, occorre pure distinguere fra una nozione sociologica e una teologica di satanismo. I sociologi - giustamente, quanto al loro ambito di indagine proprio - definiscono "satanisti" soltanto i gruppi e i movimenti dove viene venerato o adorato un personaggio che corrisponde al Satana della Scrittura cristiana. I teologi possono e devono andare oltre, chiedendosi se un'azione di Satana più sottile, pericolosa e influente non sia all'opera anche in certe forme di occultismo e di magismo (specialmente quelle che esaltano la perversione sessuale o la violenza) che pure sfuggono alla definizione sociologica di satanismo. In altre parole, da un punto di vista teologico si può essere "satanisti" senza proclamarlo e qualche volta perfino senza saperlo.

Con il satanismo - in senso sociologico e teologico - non va confusa la possessione diabolica, che è un fenomeno diverso. E' possibile che la pratica incauta della magia o dell'occultismo apra la strada alla possessione diabolica, ma questa colpisce anche persone che si tengono ben lontane dall'occulto e che non "desiderano" affatto incontrare il preternaturale. La Chiesa insegna l'esistenza personale del Demonio, la possibilità della possessione

diabolica e l'utilità della funzione degli esorcisti, che svolgono oggi un lavoro poco conosciuto ma benemerito e prezioso, che merita la riconoscenza di tutta la comunità cristiana. D'altro canto, gli esorcisti esperti sanno bene che la vera possessione diabolica è un fenomeno molto raro, e che prima di attribuire certi fenomeni al Diavolo occorre esplorare la possibilità di spiegazioni naturali e psicologiche. Anche in questo settore occorre fare attenzione alle prospettive - che penetrano anche in certi ambienti cattolici da un mondo protestante soprattutto americano - che attribuiscono troppo frettolosamente all'azione diretta del Demonio o a forme di possessione e di infestazione fenomeni che hanno invece cause del tutto naturali, psicologiche o psico-patologiche. Ugualmente pericolose sono, naturalmente, le prospettive scettiche che finiscono per ignorare la realtà fondamentale dell'azione del Demonio nel mondo. Questa azione si esercita tuttavia più spesso nelle forme sottili della tentazione che in quelle clamorose della possessione.

1.3. La nuova religiosità

Come mi è capitato di osservare in altre occasioni, dall'adesione a nuovi movimenti religiosi o magici va distinta la nuova religiosità. Si tratta di un fenomeno che contagia anche molte persone che frequentano la Chiesa Cattolica e che magari, soggettivamente, si considerano buoni cristiani. La loro mentalità e il loro universo di riferimento religioso sono tuttavia cambiati - talora senza che ne siano ben consapevoli - su punti che non sono affatto secondari. Voglio segnalare, in particolare, tre aspetti che toccano in particolare la nostra Arcidiocesi.

a) Il fenomeno che mi sembra in assoluto più preoccupante è quello della *credenza nella reincarnazione*. Come ho già avuto occasione di accennare, circa un terzo dei giovani che frequentano le nostre scuole superiori condivide questa credenza, e - se le indagini nazionali che sono state svolte da varie istituzioni sociologiche dovessero trovare un riscontro locale - queste idee influenzano anche almeno un quinto degli adulti. Come vedremo meglio nella terza parte, una persona che adotta la credenza nella reincarnazione può non rendersene conto, ma ha introdotto nella sua mentalità e nella sua vita spirituale un elemento suscettibile di eliminare a poco a poco tutti i capisaldi del cristianesimo. Come CESNUR abbiamo organizzato a Foggia nel dicembre 1991 un convegno internazionale sulla reincarnazione; personalmente ritengo che l'attenzione della Chiesa debba essere richiamata, a tutti i livelli, sulla preoccupante diffusione di questa teoria che rischia di erodere i fondamenti stessi della vita cristiana.

b) Un'altra preoccupante tendenza - che emerge pure dal questionario diffuso tra i giovani delle nostre scuole superiori nel 1991 - è quella che spinge a tenere conto per la propria vita, anche su aspetti molto importanti (la salute, il matrimonio, la scelta del lavoro, le amicizie) delle opinioni di *maghi* e di *guaritori*, e di presunti messaggi trasmessi nelle *sedute spiritiche*. Si tratta di un fenomeno che non è diffuso soltanto da noi, e che è denunciato dal nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica* come forma di idolatria e di superstizione. Anche in questo caso non si tratta di fenomeni su cui si può semplicemente sorridere o che possono essere trattati come mere curiosità. Occorre convincersi che la vita cristiana costituisce un tutto organico, e che un cedimento su questi punti porta con sé, presto o tardi, un cedimento generale. Il CESNUR iniziò la sua attività a Foggia il 29 ottobre 1988 proprio con una giornata di studio sullo spiritismo, a cui parteciparono studiosi di cinque nazioni e i cui atti raccolti in volume (*Lo spiritismo*, Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1989) hanno avuto una buona diffusione anche internazionale.

c) Una terza area problematica - che Massimo Introvigne ha proposto di chiamare "*cattolicesimo di frangia*" - è costituita dalla pleora di fenomeni ambigui che si moltiplicano ai margini delle nostre comunità cristiane sotto forma di apparizioni, rivelazioni private, attività di diversi veggenti e guaritori. La Chiesa Cattolica ammette certamente la possibilità di apparizioni della Vergine Maria e di rivelazioni private, e mi rallegro della diffusione nella nostra Arcidiocesi di un genuino e lodevole movimento di devozione mariana, che vede folle di pellegrini recarsi ai santuari diocesani (la Cattedrale, l'Incoronata, Valleverde) o a quelli di Lourdes, di Loreto e di Fatima. Nulla permette di escludere che in futuro altri fenomeni potranno essere studiati e riconosciuti dalla Chiesa; l'atteggiamento di chi rifiuta per principio le apparizioni e le rivelazioni private denuncia un pregiudizio positivistico e deve essere rifiutato. Deve essere tuttavia ugualmente respinto l'atteggiamento ingenuo di chi accetta senza discernimento tutto quanto si presenta come rivelazione. Il CESNUR ha cercato di offrire criteri di giudizio nel suo seminario internazionale nel 1989, tenuto a Foggia sul tema delle nuove rivelazioni. Il criterio principale, che ogni fedele deve tenere presente, è se il gruppo che segue la rivelazione privata è disposto a lasciarsi giudicare dalla Chiesa e dai suoi pastori, o se pensa invece di poter trarre dalla rivelazione criteri per giudicare i pastori ed eventualmente anche opporsi alle loro indicazioni. E' la Chiesa che giudica la rivelazione privata, o è la rivelazione privata che pretende di giudicare la Chiesa? Nel secondo caso non solo si uscirà dalla comunione ecclesiale, ma ci si tufferà in un mondo ambiguo dove facilmente emergeranno elementi di nuova religiosità. Non mancano, infatti, dubbie rivelazioni private in cui emergono tesi e dottrine non cristiane di tipo spiritistico e anche reincarnazionista.

1.4. Il ritorno dello gnosticismo

Lo gnosticismo è un'eresia dei primi secoli cristiani - con radici precristiane - secondo cui il mondo non è stato creato da Dio, ma da una divinità inferiore, il Demiurgo, che ha formato un mondo largamente imperfetto e corrotto. Come risultato il mondo materiale e il corpo sono cattivi e fungono da prigione per una scintilla interiore, di origine divina, che anima gli uomini e che almeno alcuni iniziati gnostici possono riscoprire, ricongiungendosi così attraverso vari esercizi e tecniche all'Uno monistico originario. Il dualismo gnostico - che oppone radicalmente spirito e materia - si risolve così ultimamente in un monismo con tinte panteistiche, perché il mondo è una realtà metafisicamente precaria, imperfetta e destinata alla rovina, mentre in senso "forte" esiste soltanto l'Uno, di cui le scintille interiori degli uomini sono frazioni o parcelle.

Negli ultimi anni si sono moltiplicati volumi di studiosi cattolici e non cattolici che denunciano o annunciano un "ritorno dello gnosticismo", che si ripresenterebbe sotto varie forme. Non mancano neppure, nel mondo della nuova religiosità, associazioni, movimenti o "Chiese" che si definiscono esplicitamente "gnostiche" o "neo-gnostiche". Si tratta di una problematica che richiederebbe un'analisi più approfondita e una buona conoscenza dello gnosticismo antico. L'uso di etichette come "gnostico" o "neo-gnostico" per designare fenomeni molto diversi fra loro può rischiare di rendere il termine perfino inflazionato e poco significativo. Non vi è dubbio, tuttavia, che un problema esista. Nella *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana* del 1989 la Congregazione per la dottrina della fede ha richiamato l'attenzione, fra i "modi erronei di pregare", sul riemergere di una "pseudo-gnosi" che elimina nella preghiera la distanza fra Creatore e creatura come "qualcosa che non dovrebbe esserci". Il rapporto fra Creatore e creatura non viene elargito da Dio come puro dono, ma "conquistato" dalla creatura attraverso la conoscenza ("gnosi", appunto) e attraverso una serie di tecniche. Si tratta,

come si può ben vedere, di un rovesciamento dell'autentico atteggiamento cristiano a proposito della preghiera. Un simile stravolgimento neo-agnostico dei rapporti fra Creatore e creatura riemerge - anche al di fuori del settore specifico della preghiera - in tendenze della filosofia, della teologia e perfino della politica (il politologo Eric Voegelin non aveva forse parlato dei "movimenti gnostici di massa" come tipici del nostro tempo?). Come ricorda il documento citato della Congregazione per la dottrina della fede, anche metodi orientali di meditazione sono spesso importati in Occidente in una versione e con una interpretazione gnosticheggianti.

La nostra Arcidiocesi si è impegnata in uno studio attento della *Lettera* del 1989 sulla meditazione, in collaborazione con il CESNUR e con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose. E' importante che i frutti di questo studio penetrino nella vita spirituale dei sacerdoti, dei religiosi, delle religiose e dei fedeli, in un momento caratterizzato da non poche confusioni. Senza negare gli elementi positivi che si possono riscontrare nelle tradizioni religiose orientali storiche, è necessario vigilare perché i metodi di meditazione orientale, di cui molti cattolici avvertono il fascino, così come temi importati dalla tradizione esoterica (penso allo schema dell'"enneagramma", che risale - senza che chi lo usa ne sia sempre consapevole - all'esoterista russo George Ivanovitch Gurdjieff, e che ha un grande successo in certi ambienti cattolici) vengano accostati con le necessarie riserve e con la più grande cautela. Occorre evitare che attraverso accostamenti impropri alla meditazione e alla preghiera si insinuino una mentalità gnostica o neo-agnostica, che elimina l'idea della libertà di Dio - a cui solo spetta l'iniziativa nel dono di Sè alla creatura - e ultimamente induce nozioni deviate anche quanto alla libertà dell'uomo.

2. Cause e significato del fenomeno: analisi socio-culturale

2.1. Analisi parziali e insufficienti

La nuova religiosità, nelle sue varie forme, ha spesso determinato reazioni anche violente da parte di vari ambienti. Non tutte queste reazioni sono integralmente condivisibili da chi vuole valutare i fenomeni e le situazioni alla luce della fede cattolica. Non tutti coloro che parlano male delle "sette" o dei nuovi movimenti religiosi dicono sempre, e necessariamente, qualche cosa che può essere condiviso. Gli specialisti hanno distinto, in particolare, fra un atteggiamento "anti-sette" e un atteggiamento "contro le sette". L'atteggiamento "anti-sette", tipico del cosiddetto *anti-cult movement* di origine laicista - diffuso soprattutto negli Stati Uniti, ma con propaggini ora anche in Italia - attacca le nuove religioni in modo violento, dichiarando tuttavia di voler prescindere da criteri di verità e di valore, di voler giudicare soltanto comportamenti e mai dottrine, di voler reprimere - se necessario con l'intervento di leggi speciali dello Stato - le esperienze "fanatiche", che superano per *quantità* quello che la società moderna è disposta a tollerare, senza che si esamini la loro *qualità*. Il "movimento anti-sette", inoltre, è semplicemente interessato a fare sì che chi ha aderito a una "setta" (parola sotto cui assume tutti i fenomeni organizzati di nuova religiosità) la abbandoni, e non si chiede dove andrà o quale identità religiosa assumerà nella fase successiva della sua vita. Il "movimento anti-sette", in via generale, nega l'esistenza di verità o di valori oggettivi che possano fungere da criteri di giudizio in un mondo di proposte religiose tanto diverse. L'atteggiamento "anti-sette" finisce quindi per rifiutare tutto quanto non rientra in un limite qualitativo in base al quale definisce l'esperienza religiosa "accettabile" e non "troppo" intensa. Come è evidente, questo atteggiamento riposa su un pregiudizio ideologico di tipo positivistico - per la verità piuttosto vecchio - secondo cui sarebbe possibile separare radicalmente credenze e comportamenti, e

giudicare i comportamenti prescindendo totalmente dalle credenze. In realtà questo accostamento filosofico comportamentistico è giudicato ormai largamente superato dalle scienze sociali come dalla filosofia: sono le credenze a generare e a sostenere i comportamenti, e solo risalendo alla credenza che li ha generati è possibile valutare comportamenti apparentemente analoghi ma in realtà sostanzialmente diversi. Le leggi che i "movimenti anti-sette" propongono - proprio perché rifiutano di esaminare le credenze, e valutano i comportamenti con criteri puramente quantitativi - sono poi pericolose, perché esiste il rischio non teorico che gli Stati moderni, largamente secolarizzati, giudichino "troppo" intense anche esperienze religiose che si situano all'interno delle "vecchie" religioni piuttosto che delle "nuove". Gli attacchi veementi che i "movimenti anti-sette" più noti negli Stati Uniti hanno portato contro l'Opus Dei e altre benemerite istituzioni cattoliche riconosciute dalla Chiesa, accusate di essere "settarie" e di proporre ai loro membri esperienze "troppo" intense, dimostrano fin da ora che il pericolo non è puramente teorico.

Per contro i movimenti "*contro le sette*" - nati soprattutto negli Stati Uniti in ambiente protestante - partono da criteri di verità e di valore, giudicano le dottrine prima dei comportamenti (e i comportamenti in quanto prodotto delle dottrine), adottano criteri di giudizio qualitativi e non soltanto quantitativi, si preoccupano di convertire chi fa parte di una "setta" a una prospettiva religiosa ortodossa e non semplicemente di indurlo a lasciare la "setta" abbandonandolo quindi al suo destino. Queste posizioni appaiono certamente più condivisibili dal punto di vista cattolico di quanto non avvenga per quelle dei movimenti "*anti-sette*" di origine laicista. Tuttavia la maggior parte dei movimenti "*contro le sette*" sono nati in ambiente protestante, e anch'essi debbono essere esaminati criticamente. Molti infatti danno largo spazio alla demonologia, e non sempre si tratta di una demonologia accettabile dal punto di vista cattolico. Pur rifiutando spesso la nozione di *possessione* diabolica, questi movimenti parlano volentieri di *demonizzazione* (una inabitazione del Diavolo nella persona umana di cui non apparirebbero segni visibili particolari) e talora ritengono che la demonizzazione possa trasmettersi alla nascita per via ereditaria sulla base di colpe dei padri (che per esempio praticavano la stregoneria). Quest'ultima dottrina si inquadra evidentemente in un contesto predestinazionista che non è compatibile con la fede cattolica. E' frequente inoltre, in questi ambienti, la tesi secondo cui tutti gli errori delle "sette" deriverebbero da un'idea di salvezza attraverso le opere e non per sola fede, di cui - secondo una vecchia polemica - viene accusata anche la Chiesa Cattolica. Soprattutto a proposito di sette di origine cristiana come i Testimoni di Geova o i Mormoni non è infrequente l'osservazione (storicamente e teologicamente infondata) secondo cui si tratterebbe di regressioni dal protestantesimo in direzione del cattolicesimo. Anche alcuni gruppi cattolici - che hanno frequenti contatti con ambienti protestanti degli Stati Uniti - diffondono in Italia letteratura del movimento "contro le sette" e ne adottano gli atteggiamenti quando si tratta di impostare una risposta pastorale alle sette e ai nuovi movimenti religiosi e magici. Benché molte osservazioni del movimento "contro le sette" siano accettabili, altre tesi - come abbiamo visto - lo sono assai meno, e anche in questo caso sono necessari un discernimento e un esame critico.

Nei confronti soprattutto dei movimenti "anti-sette" di origine laicista, ma anche dei movimenti "contro le sette" di origine protestante, i cattolici - pur riconoscendo che alcune delle osservazioni formulate da questi gruppi sono vere - dovranno muoversi con grande cautela. Si dovrà cercare soprattutto di sviluppare un'autonoma critica dei gruppi della nuova religiosità, che parta specificamente dalla fede cattolica.

Tenendo presenti queste premesse possiamo mettere in luce *cinque* forme di analisi parziale e insufficiente dei fenomeni della nuova religiosità, a cui vale la pena di dedicare qualche cenno:

a) Vi è anzitutto una critica *razionalista*, che vede nella nuova religiosità in genere (e nel ritorno della magia in particolare) una forma di irrazionalismo e di rivolta contro la ragione. Si tratta di un luogo comune, che - come spesso avviene - contiene anche una parte di verità ma che non va dato per scontato, tenendo conto di un gran numero di diverse definizioni che le filosofie e anche le teologie contemporanee ci propongono della parola "ragione". Questa critica assume poi un profilo inaccettabile quando tenta di dividere il mondo semplicemente in due aree culturali: una fondata sul sapere "razionale" e suscettibile di "prova" della scienza moderna e di certe dottrine filosofiche e politiche "scientifiche"; l'altra dominata dal pensiero non razionale e non suscettibile di "prova" della religione e della magia, che celebrerebbe il suo trionfo nella nuova religiosità. Come si vede, in questa prospettiva, magia, religione e nuova religiosità stanno da una parte - la stessa parte -, razionalità e modernità dall'altra. In realtà molti lavori di storici e di sociologi dimostrano che le cose non stanno proprio così: la nuova religiosità e la magia convivono negli stessi ambienti - talora nelle stesse persone - con il più perfetto razionalismo scientifico e politico e ne costituiscono spesso una sorta di gemello siamese. La ricostruzione razionalista della genesi della nuova religiosità appare quindi completamente inaccettabile. Sarebbe più esatto dire che da una parte sta la visione del mondo equilibrata, proposta dal cristianesimo, che si sviluppa armoniosamente dai preamboli razionali della fede a una fede che supera la ragione ma non è irragionevole; dall'altra sta il rifiuto di questa visione del mondo che si esprime insieme nel razionalismo scettico e nell'irrazionalismo neo-religioso e magico, due fenomeni - come accennato - che molto spesso coesistono nelle stesse correnti e anche nella mentalità delle stesse persone. La proliferazione di scienziati spiritisti, letterati insieme razionalisti e appassionati di magia e di profezie, uomini politici radicali membri insieme di ordini occulti, che la ricerca storica contemporanea sui nuovi movimenti religiosi e magici ci presenta, conferma largamente questa prospettiva, e deve renderci sospettosi di fronte a chi cerca di impostare la sfida culturale moderna o post-moderna nei semplici termini di una contrapposizione fra razionalismo e irrazionalismo.

b) Una seconda critica insufficiente della nuova religiosità viene dalla *psicoanalisi freudiana* e da alcune altre correnti della psicologia e della psichiatria moderna che accusano la nuova religiosità di essere una sorta di malattia, "medicalizzando" in un certo senso il problema. Questo tipo di critica allarma perché - a partire da Sigmund Freud - molto spesso non si sono fatte particolari distinzioni fra religioni "vecchie" e "nuove", e neppure fra religione e magia, ma sono state accomunate in un'unica denuncia, come forme di malattia, tutte le esperienze in qualche modo spirituali o almeno tutte le esperienze spirituali più intense del consueto. Gli psichiatri non hanno torto quando fanno osservare che le esperienze proposte da alcuni nuovi movimenti religiosi e (particolarmente) magici possono essere estremamente dannose per l'equilibrio psichico; ma d'altra parte non si può accettare una riduzione a problema medico o a malattia di una questione culturale molto più complessa. Alcuni di questi pulpiti, peraltro, non sono neppure i più autorevoli per un certo tipo di prediche, se è vero che tra i padri della psicoanalisi sia Sigmund Freud che Carl Gustav Jung hanno tratto dal pensiero magico ispirazioni e suggestioni, e forse anche qualche cosa di più.

c) Un terzo tipo di critica insufficiente è quella *criminologica*, che applica ai nuovi movimenti religiosi e magici lo schema dell'associazione a delinquere o della banda criminale, invocando leggi più severe e una maggiore sorveglianza da parte delle autorità di polizia, talora traendo argomento dagli abusi di alcuni gruppi, soprattutto

satanisti, per chiedere che leggi e sorveglianza si estendano alle "sette" o ai "culti" in genere. Anche in questa prospettiva non tutto è falso, ed esistono effettivamente - specie in certi movimenti che operano a palesi fini di lucro e nell'area del satanismo giovanile, dove si mescolano magia e droga - comportamenti di tipo criminoso. Ma gli studi degli specialisti mostrano che la galassia dei nuovi movimenti religiosi e magici è estremamente frastagliata e complicata, e sarebbe del tutto sbagliato fare di ogni erba un fascio e attribuire comportamenti analoghi a gruppi che sono invece diversissimi. Ho già avuto occasione di indicare, inoltre, i pericoli - anche per esperienze religiose genuine - di una eccessiva dilatazione dei poteri di sorveglianza e di intervento dello Stato moderno nel delicato settore dei gruppi spirituali e religiosi. Questo non significa - come vedremo meglio nella quarta parte di questo documento - che gli abusi reali non debbano essere colpiti.

d) Un *quarto* tipo di critica insufficiente è caratteristico dei gruppi "*contro* le sette" (mentre le prime tre si ritrovano piuttosto nei movimenti "*anti*-sette"). Si tratta della critica *demonologica*, che vede nelle "sette" e nella rinascita della magia uno degli aspetti più evidenti dell'azione di Satana nel mondo. E' la prospettiva per esempio - nei confronti, naturalmente, degli *altri* gruppi - degli stessi Testimoni di Geova, che nelle loro pubblicazioni vedono spesso nel fiorire di tante nuove religioni e dell'occultismo una conferma delle loro profezie apocalittiche. E' anche la prospettiva di molti gruppi protestanti fondamentalisti o legati alle idee sulla "demonizzazione". Come ho accennato, la problematica teologica che si apre a questo riguardo è estremamente delicata, e proprio per questo si deve rifuggire da interpretazioni troppo rozze e schematiche. L'esistenza e l'azione del Diavolo sono chiaramente affermate dalla dottrina cattolica. Vi è certo oggi il rischio di non vedere il Diavolo dove c'è; ma vi è anche un rischio di vederlo dove non c'è. Il quadro che certe correnti fondamentaliste dipingono - dove, dietro ogni nuovo movimento religioso o magico, c'è sempre e comunque l'intervento diretto del Demonio - sembra, da questo punto di vista, veramente eccessivo. I fedeli cattolici faranno bene a tenersi lontani da queste prospettive estreme, che non apportano ultimamente chiarezza, e che talora penetrano anche nei nostri ambienti.

e) Infine, mi sembra di poter rilevare - per quanto la cosa possa sembrare paradossale - la presenza di una sorta di *critica "interna"* della nuova religiosità, promossa da esponenti di alcuni fra gli stessi nuovi movimenti religiosi e magici che preparano opere di denuncia - quando non liste di proscrizione - distinguendo fra spiritualità "equilibrata" (la loro) e "distruttiva" (quella di tutti gli altri), "magia bianca" e "magia nera", "iniziazione", di cui sarebbero detentori, e "contro-iniziazione", a cui ascrivono facilmente le organizzazioni concorrenti. Vi è oggi un fiorire di questo genere di letteratura, che talora fornisce informazioni interessanti, ma la cui prospettiva di fondo presuppone che ci si metta già dal punto di vista di un nuovo movimento religioso o magico, o di una particolare corrente esoterica, per poi criticare tutti gli altri.

Voglio ribadire, perché non sorgano equivoci, che non tutto è falso in questi vari tipi di critica. I *fatti* e gli episodi che si riferiscono sono talora veri; è l'*interpretazione* di fondo del fenomeno che appare carente e che non può essere acriticamente ripresa dai cattolici, i quali di fronte a queste sfide sono piuttosto chiamati a prendere posizione sulla base della loro visione del mondo e della loro dottrina.

2.2. La molteplicità delle sfide

La categoria della "sfida" occupa un ruolo preminente nel magistero della Santa Sede in tema di nuova religiosità. Ritorna nel titolo sia del documento dei quattro dicasteri vaticani del 1986, sia della relazione generale

del cardinale Francis Arinze al Concistoro straordinario del 1991. La parola "sfida" sembra infatti la più adatta per situarci di fronte a questi complessi fenomeni. Ma la *sfida* si articola in *sfide* - al plurale - che interpellano a diverso titolo la Chiesa: possiamo distinguere una *sfida sociale* (che comporta anche dimensioni economiche e politiche), una *sfida culturale* e una *sfida pastorale*.

a) Vi è anzitutto una *sfida sociale* di fronte ai numerosi problemi che *alcuni* fenomeni di nuova religiosità, *alcuni* nuovi movimenti religiosi o magici - ponendo sempre attenzione a evitare ogni generalizzazione - provocano nel tessuto sociale da più di un punto di vista. L'invito a non generalizzare - e il rilievo che troppe affermazioni sulle "sette" in genere sono formulate in termini generali a partire da due o tre casi particolarmente clamorosi - non toglie che alcuni movimenti si rendano talora effettivamente colpevoli di attività che cadono giustamente sotto i colpi della legge penale. Nell'area del satanismo, per esempio, sono state deturpate chiese e profanati cimiteri; in casi che secondo gli studi che sembrano più attendibili si contano sulle dita di una mano - ma che non sono meno allarmanti - si è arrivati fino alla violenza carnale e all'omicidio detto "rituale". Anche se si tratta di casi molto rari la loro esistenza deve indurre alla vigilanza. E' vero che di questi crimini sembra siano responsabili - nello stesso settore del satanismo - in genere gruppi o bande di tipo giovanile piuttosto che organizzazioni più note, strutturate e organizzate: ma ci si potrebbe chiedere - in questo come in altri settori - se alcuni teorici del satanismo e autori di volumi diffusi - a cui pure personalmente non è imputato alcun reato - non abbiano giocato il classico ruolo dei "cattivi maestri". Questo problema, naturalmente, si pone anche in altri settori, e l'esame della problematica dei "cattivi maestri" rischierebbe di portarci lontano.

La vita in *alcuni* dei nuovi gruppi religiosi e magici - di suo molto coinvolgente, e qualche volta sconvolgente - può comportare, secondo vari psichiatri, effettivi rischi per l'equilibrio psichico, specialmente nei giovani. Questi rischi - anche qui senza allarmismi intempestivi e generalizzazioni - devono essere ulteriormente studiati: soprattutto ai giovani deve essere ricordato che la spiritualità non è un gioco, e che i rapporti con l'occulto possono portare ad autentiche catastrofi di tipo spirituale ma anche psicologico. Sarà necessaria un'azione pedagogica, che richiederà l'intervento di persone competenti e dotate di una vera conoscenza in questo delicato settore.

La sfida sociale della nuova religiosità ha anche una dimensione *economica* e una *politica*. Dal punto di vista economico dobbiamo rilevare soprattutto due aspetti. Il Papa stesso, nel già citato discorso del 12 ottobre 1992 a Santo Domingo, ha fatto cenno all'enorme struttura economica, di origine straniera, che sostiene il proselitismo di certe sette di origine cristiana e di certi nuovi movimenti religiosi di origine protestante in regioni tradizionalmente cattoliche come l'America Latina. Benché in Italia il rapporto con gli Stati Uniti abbia connotazioni parzialmente diverse rispetto all'area latino-americana, non c'è dubbio che anche da noi molti gruppi non potrebbero svolgere l'ampia attività proselitistica che ci è nota senza un cospicuo sostegno finanziario straniero. E' doloroso constatare che gruppi che pure tengono a dirsi cristiani destinano una parte rilevante delle loro risorse alla lotta contro la Chiesa Cattolica e al tentativo di strappare i cattolici alla loro fede. Questa strana economia, che mescola circolazione internazionale del denaro e proselitismo, rischia già di per sé di falsare i meccanismi della conversione e di favorire influenze indebite. Peraltro, non sempre è necessario supporre meccanismi occulti e influenze di forze misteriose: qualche volta sono gli stessi fedeli di certe sette di origine cristiana ad alimentare con i loro sacrifici l'attività missionaria, senza bisogno di ricorrere a fonti estranee al gruppo e mosse da interessi diversi. Soprattutto, il Papa

stesso - nel discorso che ho appena citato - ha invitato a non considerare le risorse economiche l'*unica* causa del successo dei nuovi movimenti di origine protestante e delle sette a retroterra cristiano. Ridurre il fenomeno a una pura questione di denaro significherebbe infatti precludersi una riflessione su una pluralità molto più complessa di cause, e anche crearsi un alibi di fronte ai problemi pastorali e alle cause *interne* alla Chiesa Cattolica del successo dei nuovi movimenti religiosi.

Un secondo problema specifico di natura economica riguarda particolarmente i movimenti che il sociologo inglese Paul Heelas ha chiamato "auto-religioni" e che promettono il benessere psico-fisico e lo sviluppo del potenziale umano. In genere i loro servizi sono offerti a pagamento sotto forma di corrispettivo per sedute, corsi e simili. Non di rado i prezzi sono esorbitanti; per poter pagare, l'adepto intraprende spesso a sua volta una carriera di istruttore o di reclutatore per il gruppo, perpetuando la catena. Con modalità diverse anche nel New Age sono nate grandi strutture, specie nel settore della formazione, in cui la componente economico-commerciale appare molto importante. Il problema, anche in questo caso, è più complesso di quanto non possa sembrare a prima vista, e lo stesso Paul Heelas ha fatto notare come le "auto-religioni" non siano *soltanto* imprese economiche di carattere capitalistico. E' evidente, tuttavia, che organizzazioni da una parte inserite nel gioco economico della vendita di servizi, dall'altra ammantate di un'aura "religiosa" si prestano facilmente ad abusi. Come sempre avviene nella nostra società, sono spesso i consumatori più deboli e meno informati a essere manipolati e sfruttati.

La sfida sociale della nuova religiosità ha anche una dimensione *politica*. Si tratta di un terreno minato, dove anche i ricercatori si avventurano con cautela, ma che forse ci riesce più facilmente comprensibile in Italia dove un sottobosco di contro-poteri, più o meno segreti od occulti, ha inquinato da secoli - e fino ai giorni nostri - la normale vita delle istituzioni politiche. Si parla spesso di gruppi di natura iniziatica che hanno intrapreso trame di carattere politico, e non mancano nuovi movimenti religiosi che hanno manifestato un forte interesse per la politica e per le attività dei partiti. Al di là di ogni fantasia e ipotesi romanzesca, sembra certo che *alcuni* nuovi movimenti religiosi e *alcuni* movimenti e ordini iniziatici - certo non tutti - si sono proposti in talune fasi, anche recenti, della loro storia, di acquistare spesso con mezzi obliqui e sotterranei un'influenza nelle cose dello Stato e della società. Noi non sappiamo se e quali di questi progetti abbiano conseguito i risultati che si proponevano; ma sappiamo che questi progetti sono stati seriamente concepiti e formulati. Sappiamo pure che una certa mentalità magica e gnostica fa sorgere spesso nell'adepto un malsano desiderio di potenza e un'ebbrezza quanto alle sue possibilità di ricostruire e di rifare il mondo. Può esistere - e di fatto esiste - una *magia politica*, anche se non sappiamo quanti dei suoi progetti abbiano potuto effettivamente trovare realizzazione. E alla magia politica fa da contrappunto una *politica magica*, una politica che non è più guidata da un'osservazione razionale del reale - e neppure, per la verità, da un'osservazione ideologica - ma da una pura volontà magico-gnostica di rifare il mondo. In questa prospettiva certe idee della nuova religiosità esercitano un'influenza che va al di là dell'ambito puramente religioso. La magia politica e la politica magica possono essere cause di accostamenti molto malsani alla vita politica e sociale, che la dottrina sociale della Chiesa, attraverso gli insegnamenti del Magistero, si è più volte - senza paura di chiamare le cose con il loro nome - preoccupata di denunciare.

b) Una seconda grande sfida che preoccupa la Chiesa è la *sfida culturale* della nuova religiosità. Da questo punto di vista il fenomeno non va sottovalutato: non si tratta affatto solo di movimenti o tendenze marginali, ma qualche volta di correnti che influenzano il cuore stesso dei poteri culturali contemporanei e che coinvolgono decine

di migliaia di persone. Se alcuni movimenti e gruppi manifestano un certo anti-intellettualismo, o perfino combattono la cultura, altri si sono dimostrati capaci di produrre una cultura con cui è necessario fare i conti. In particolare il ritorno della magia e le nuove forme di gnosticismo non riguardano soltanto piccole minoranze di gioventù deviata o marginale. Sono idee che contagiano sempre più spesso persone di mezza età, esponenti di ceti professionali e di classi urbane emergenti. Come ho già avuto occasione di rilevare in occasione del seminario sulla magia organizzato dal CESNUR a Foggia nel 1990, se la religione secondo Marx era "l'oppio del popolo", la magia sembra oggi piuttosto "l'oppio" di una certa borghesia. Questa borghesia manifesta certo in questo modo un disagio sociale: ma manifesta contemporaneamente un notevole grado di lontananza dalla Chiesa e di analfabetismo religioso. Né si tratta soltanto del modo di passare la domenica di qualche borghese in cerca di emozioni forti, giacché alcune idee (si pensi alla credenza nella reincarnazione) orientano tutta una cultura a vari livelli, per un periodo verosimilmente lungo di anni che si proietta verso il prossimo secolo. Dal punto di vista della posta in gioco all'arma particolarmente la rinnovata diffusione - talora in forme nuove - del relativismo e dell'idea secondo cui non esiste una verità che possa essere conosciuta oggettivamente a partire dal reale. Se alcuni nuovi movimenti religiosi sostituiscono la verità oggettiva con le rivelazioni sempre cangianti dei loro fondatori e dirigenti, nel New Age e in alcuni movimenti magici sembra emergere un'alternativa radicale al modo di entrare in relazione con il reale che l'Occidente sia greco che cristiano aveva sempre conosciuto. Alla logica che parte dal reale e dal mondo si sostituisce una nuova logica che si inventa reali e mondi infiniti secondo la volontà magica di ciascuno. E questo non è senza conseguenze sul piano della filosofia, della vita sociale e politica, dell'arte: per non parlare della religione, a cui viene tolto ogni possibile fondamento di ragionevolezza obiettiva. Da questo punto di vista i profeti del New Age hanno forse ragione: anche se è difficile determinare quale percentuale della popolazione del pianeta vi sia coinvolta, stiamo assistendo a un radicale mutamento di paradigmi e di modi di entrare in relazione con il mondo, che hanno accompagnato l'uomo occidentale per secoli se non per millenni. Questa sfida non si può ignorare e ha bisogno di risposte precise.

c) Affrontando il problema da Pastore mi sembra doveroso sottolineare anche la *sfida pastorale* della nuova religiosità. Se il relativismo travolge i fondamenti stessi della cultura in quanto nega l'esistenza o la conoscibilità della verità, le manifestazioni o le reazioni religiose al relativismo rischiano di travolgere i capisaldi della fede. Dal punto di vista oggettivo, tre aspetti mi sembrano particolarmente pericolosi:

- la perdita della *coscienza di verità* e dell'idea che, muovendo dalla ragione e dalla Rivelazione (senza bisogno di ricorrere a rivelazioni speciali di nuovi profeti), è possibile conoscere la verità anche religiosa su Dio, sul mondo e sull'uomo; questa coscienza di verità - fondamentale per la fede cattolica - è sostituita da uno spiritualismo vago che scivola verso il soggettivismo e verso il panteismo;

- la nozione della *salvezza nel nome di Gesù Cristo*, unico Salvatore, viene a sua volta messa in discussione: Gesù Cristo viene considerato solo come uno fra tanti profeti e maestri, e la Rivelazione è meno importante delle rivelazioni di questo o quel nuovo profeta o guru. Sulla persona stessa di Gesù Cristo vengono fatti circolare equivoci: il Gesù storico e concreto viene abusivamente (secondo uno schema gnostico) distinto dal "Cristo" come principio che potrebbe animare anche altri grandi personaggi storici e in ultimo essere "conquistato" da ciascuno di noi. Gesù di Nazareth, da questo punto di vista, più che "essere" il Cristo, avrebbe "portato" il Cristo. Questa perdita di consistenza della figura di Gesù Cristo travolge anche la verità sulla Chiesa, di cui si dice che proporrebbe

soltanto una - e neppure la più adeguata alle esigenze dell'uomo di oggi - tra tante vie, ugualmente valide, per accostarsi al Divino;

- in terzo luogo, quasi tutti i gruppi e fenomeni della nuova religiosità inducono gravi confusioni nel delicato settore dell'*escatologia*. Credenze incompatibili con la fede cattolica a proposito del destino dell'uomo dopo la morte e della fine del mondo si diffondono largamente; talora una "teologia del dettaglio" - che pretende di descrivere scenari apocalittici o millenaristici fin nei minimi particolari - vilifica e banalizza il senso dell'attesa escatologica. La confusione è particolarmente grave in un momento storico in cui - anche a causa dell'incauta divulgazione di ipotesi teologiche discutibili - l'ignoranza delle verità della fede cattolica in tema di escatologia è diffusa anche presso molti fedeli.

3. Analisi teologica

3.1. Il nuovo pluralismo religioso

La teologia cattolica si è sempre posta il problema di quale significato abbia la molteplicità delle religioni diffuse sulla terra, e quali relazioni esse abbiano con la figura di Gesù Cristo, unico Signore e Salvatore. La necessità di una teologia delle religioni è diventata pastoralmente più evidente in questi ultimi anni anche nelle nostre zone, con la presenza di immigrati portatori di esperienze religiose diverse dal cristianesimo. Ma la teologia delle religioni non può neppure disinteressarsi dei nuovi movimenti religiosi e della loro lussureggiante crescita. Si parla oggi di oltre *diecimila* denominazioni e movimenti religiosi nel mondo, in grande maggioranza fondati negli ultimi due secoli; questa cifra non tiene conto delle cosiddette "Chiese africane indipendenti" e dei movimenti religiosi piccoli e grandi nati nel continente africano (che cominciano a presentarsi anche da noi tramite gli immigrati). Secondo rilievi statistici condotti una decina di anni fa, già allora esistevano oltre seimila movimenti africani autoctoni. Occorre tenere presente che, mentre molti nuovi movimenti religiosi nascono, altri hanno vita effimera e muoiono; ma il numero totale sembra comunque in crescita. Che cosa può dire la teologia cattolica di fronte a questo moltiplicarsi di religioni, che rischia di sconcertare i fedeli che ne prendono conoscenza?

Innanzitutto occorre riaffermare con fermezza e semplicità la fede in Gesù Cristo unico Salvatore. «In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4, 12). Quando il cristiano afferma l'assolutezza della sua religione non procede in virtù di un qualsiasi esclusivismo come quello che potrebbe venire dall'orgoglio di essere depositario della verità a esclusione degli altri. Un esclusivismo di questo genere sarebbe la semplice applicazione particolare di un comportamento abbastanza diffuso e generale per cui un gruppo afferma la sua identità misconoscendo quella dei concorrenti. In realtà il cristiano lo fa spinto dalla natura stessa della sua fede, in modo tale che - semplicemente - non potrebbe esprimerla diversamente senza contraddirla *nel suo proprio contenuto fondamentale*. Tutti i tentativi di ricomporre il cristianesimo in una visione che lo superi, di natura più o meno sincretistica, cozzano contro il baluardo costituito dal suo dogma centrale, che è quello dell'Incarnazione e dell'unicità e pienezza che le sono proprie. Cristiano è chi crede in Gesù Cristo «unigenito» figlio di Dio (Gv 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Gv 4, 9) in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2, 9; cfr. Col 1, 19).

Un concetto proveniente dalla tradizione indù e che è abbastanza presente - in modo esplicito o implicito - nella nuova religiosità, ci può aiutare a mettere meglio a fuoco questo punto importantissimo: si tratta del concetto di *avatâra*. E' un termine sanscrito che significa letteralmente: *discesa*. Si applica alla Divinità e alla sua manifestazione condiscendente nella sfera del sensibile (non solo umano). Molti indologi e occultisti lo traducono semplicemente con «incarnazione». Ecco allora che il dogma centrale del cristianesimo si trova ricondotto a una categoria storico-religiosa più ampia. Frequenti sarebbero state le «discese» del dio Vishnu. L'ultima sua apparizione umana sarebbe stato Krishna. L'evento di Cristo diventa così solo il caso particolare di una categoria più generale. Un caso nuovamente ripetibile, come per esempio si pretende per il *guru* indiano Sathya Sai Baba. In realtà un esame più attento - un esame teologico, come richiede la materia - evidenzia subito che i concetti di *avatâra* e di *incarnazione* possono essere accomunati solo in forza di un grave equivoco. A parte la inconsistenza storica della figura di Krishna, la manifestazione umana del dio si risolve nell'assunzione di un corpo *apparente*. Chi applica questa concezione a Cristo ricalca - in modo più o meno cosciente - le orme di una antica eresia, il *docetismo* (dal greco *dokeô*: “apparire”) e certamente non esprime la fede cristiana. L'incarnazione cristiana, che implica la verità e la completezza della umanità di Gesù, emerge da questo confronto come evento unico e irripetibile, vero «segno di contraddizione» (Lc 2, 34) che non sopporta nessuna omologazione sincretistica o pseudognostica ma esige una presa di posizione chiara e decisiva.

La figura di Cristo poi non è disgiungibile da quella della Chiesa. La Chiesa è il Corpo di Cristo (Col 1, 18; Ef 1, 23; 1 Cor 12, 12), in modo tale che il Capo e il Corpo, Cristo e la sua Chiesa costituiscono «quasi un'unica persona mistica» (Pio XII, Lett. enc. *Mystici Corporis*, n. 67). L'assolutezza di Cristo diventa così assolutezza della Chiesa, dove Cristo continua a essere vivo e operante nella storia. Nel linguaggio dei Padri ricorre di frequente il detto «fuori della Chiesa non c'è salvezza», detto che - interpretato correttamente - conserva tutta la sua validità. Esso significa *positivamente* «che ogni salvezza viene da Cristo-capo per mezzo della Chiesa che è il suo Corpo» (Cat. della Ch. Catt., n. 846), *negativamente* che «non potrebbero salvarsi quegli uomini, i quali, non ignorando che la Chiesa Cattolica è stata da Dio per mezzo di Gesù Cristo fondata come necessaria, non avessero voluto entrare in essa o in essa perseverare» (Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 14) e quindi «non si riferisce a coloro che, senza loro colpa, ignorano Cristo e la Chiesa» (Cat. della Ch. Catt., n. 847). La teologia delle religioni ha variamente spiegato come sia possibile che, da una parte, si dia una volontà salvifica universale da parte di Dio: «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (1 Tim 2, 4) e, dall'altra, l'assolutezza di Cristo si concentri in una Chiesa storica che non è riuscita ancora a far conoscere il Vangelo a tutti gli uomini e a raccogliarli pienamente nel suo seno. Qualunque spiegazione deve però tenere saldamente in mano i due capi della catena per non dissolvere il mistero, per cui non si può giungere mai a rovesciare il rapporto che lega la Chiesa visibile con i mezzi di salvezza che operano fuori di essa e far diventare la Chiesa «via straordinaria» e le religioni «vie ordinarie» di salvezza (cfr. *Redemptoris missio*, n. 55). La Chiesa rimane sempre il luogo dove ordinariamente l'uomo incontra il Dio che salva, luogo non *escludente* ma *includente* i percorsi misteriosi con cui lo stesso Dio si fa incontro all'uomo fuori dai suoi confini visibili.

Proprio perché la rivendicazione cristiana di assolutezza, che è irrimediabilmente implicita nella fede in Gesù Cristo Figlio di Dio, non è frutto del peccato di esclusivismo, essa implica l'apertura verso tutto ciò che di vero è variamente sparso nella ricerca dell'uomo anche al di fuori di un esplicito riferimento a Cristo, in cui si riconoscono

- oltre ai segni devastanti del peccato e delle sue conseguenze - i molteplici splendori dei «semi del Verbo» (cfr., fra i documenti del Concilio Vaticano II, Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, n. 11; *Ibid*; n. 15; *Ibid.*, n. 3; Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 17; Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, n. 2). Il genere umano ha infatti in Dio creatore e nel Verbo, per mezzo del quale «tutto è stato fatto» (Gv 1, 3; cfr. Col 1, 15-20), un'unica origine e un'unica destinazione. A questo si richiama san Paolo nel famoso discorso nell'Areopago ad Atene: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17, 26-28; cfr. Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane *Nostra aetate*, n. 1). Il cristiano sa che il peccato ha ferito la natura umana, indebolendola anche nella sua ricerca della verità, ma è nello stesso tempo consapevole che essa non è per questo distrutta e che inoltre la grazia di Dio è operante anche fuori dai confini visibili della Chiesa di Cristo (*Denz. Schön.*, 2429). Questa consapevolezza, unita alla fede in Dio che «è amore» (1 Gv 4, 8.16), fonda in lui un atteggiamento di dialogo che non esclude la missione ma la caratterizza piuttosto nel suo spirito. A questo atteggiamento, che potremmo chiamare di «dialogo missionario», il cristiano non può rinunciare proprio come alla sua fede in Cristo, Figlio unigenito del Padre, che è «verità» (Gv 14, 6), ma verità missionaria. Verità che è *donum* e che, come tale, richiede di essere accolta e trasmessa.

Il fenomeno delle nuove religioni e della nuova religiosità non esce dalle linee di fondo di questa teologia delle religioni. Tuttavia vi si inserisce diversamente per tre ragioni principali:

a) Innanzitutto in virtù dell'origine, in quanto fenomeno religioso essenzialmente *nuovo*. Nuovo in senso sociologico e cronologico; con tutta la relatività di un simile punto di vista, perché molte “nuove” religioni ormai non sono più tanto “nuove”. Diversa è infatti la posizione di chi nasce in una data cultura religiosa, magari ben consolidata e ricca, che eredita e accoglie per tradizione, e quello di chi dà vita o aderisce a una nuova tradizione religiosa, soprattutto quando ciò comporta la separazione dalla Chiesa Cattolica o l'abbandono della fede nella divinità di Gesù Cristo (cfr. Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, n. 3). Questo è tanto più evidente quando ciò pretende di fondarsi su una “nuova rivelazione”. Qui il nuovo viene infatti a prendere un valore non più solo cronologico e sociologico, ma decisamente teologico e si contrappone ancora alla definitività dell'evento che si è realizzato in Cristo. La definitività della rivelazione cristiana infatti non è - come vedremo meglio in seguito - che un aspetto irrinunciabile della sua assolutezza. Non che ogni “novità” sia da respingere in quanto tale, ma certamente essa deve sempre essere confrontata con la fondamentale novità costituita da Cristo e dalla sua Chiesa: «Omnem novitatem attulit semetipsum afferens - donandoci se stesso Cristo ci ha portato la pienezza della novità» (Sant'Ireneo di Lione, *Adv. Haer.*, l. 4, cap. 34, n. 1: SC, 100, 2, p. 846). «Qualcuno - ha detto di recente Giovanni Paolo II (Discorso ai vescovi tedeschi del 4-12-1992) - teme che la Chiesa [...] potrebbe scendere ai livelli di setta insignificante se contrastasse troppo le tendenze della società [...]. Questo timore non tiene però conto del fatto che la Chiesa diventerebbe una setta solo qualora annunciasse solamente alcune parti del *depositum fidei* e rinunciasse alla pienezza della tradizione della fede per adattarsi allo spirito del tempo».

b) In secondo luogo, il fenomeno della nuova religiosità può presentare caratteri specifici in virtù della sua struttura, in quanto - e nella misura in cui - risponde a un atteggiamento religioso deviante, in cui prevale lo spirito dell'*homo faber* sullo spirito dell'*homo religiosus*. L'esperienza religiosa autentica si fonda sulla creaturalità

dell'uomo, sul legame (religio) che l'uomo intrattiene con una realtà che lo trascende e lo fonda, davanti alla quale si deve porre innanzitutto nell'ottica dell'accoglienza e del ringraziamento. Non vi è nulla che lo contraddica più profondamente della pretesa di dominare questo rapporto, di fabbricarlo e di sceglierlo. Abbiamo visto che qualcuno ha potuto parlare, a proposito di alcuni nuovi movimenti religiosi, di “auto-religioni”, o evocare l'immagine un po' dissacrante, ma suggestiva, del supermercato, della versione “religiosa” del “fai da te”. Ma una “auto-religione” si risolve, per sua natura e nonostante le apparenze, in una non-religione.

c) Infine, la nuova religiosità occupa nella teologia delle religioni un posto particolare in virtù dei contenuti, che manifestano in ampia misura e in varie combinazioni tutti gli elementi patologici, in se stessi niente affatto nuovi, del fatto religioso come ad esempio i temi collegati allo pseudo-gnosticismo e al magismo. Sono patologie che si diagnosticano a partire innanzitutto da un sano uso di ragione e quindi dai dati della fede. I primi cristiani, a contatto con la religiosità diffusa nel bacino del Mediterraneo - quella religiosità ellenistica impregnata di sincretismo e magismo che presenta tante analogie con la situazione religiosa del mondo post-moderno - , si sono appoggiati nel loro dialogo religioso sul Dio dei filosofi piuttosto che sugli dei della mitologia, cercando nel *logos* della filosofia, che sviluppa il senso comune di ogni uomo, la via per condurre al *Logos* fatto carne del Vangelo.

Questi sono i motivi principali per cui il cattolico guarda con diversa disposizione di animo alla religiosità “tradizionale” e alla religiosità “nuova”. In particolare vede con preoccupazione l'accentuarsi di un processo di frammentazione religiosa - che prende in qualche area ritmi vertiginosi - sia perché contraddice la natura profonda del fatto religioso e la missione della Chiesa che «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (Cost. dogm. sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 1), sia perché rappresenta l'ideale preparazione culturale all'inquietante prospettiva di «una impostura religiosa che offre agli uomini una soluzione apparente ai loro problemi, al prezzo dell'apostasia dalla verità», la cui massima espressione «è quella dell'Anti-Cristo, cioè di uno pseudo-messianismo in cui l'uomo glorifica se stesso al posto di Dio e del suo Messia venuto nella carne» (Cat. della Ch. Catt., n. 675). Non si può negare che i segni di progetti inquietanti, nei confronti dei quali il cristiano - senza pretese di datazione cronologica - deve sempre essere vigile, siano nell'aria. Infatti, davanti alla frammentazione esasperata dell'esperienza religiosa, con il relativismo che inevitabilmente veicola e induce, appare sempre meno *umanamente* percorribile la via autentica dell' “ecumenismo della verità” e guadagna invece terreno l'ingannevole prospettiva di un “ecumenismo quantitativo”, ideale *instrumentum regni* per chi volesse unificare il mondo prescindendo da Dio e dal suo Cristo.

Come ha ricordato il card. Francis Arinze nella già menzionata relazione generale al Concistoro: «Non dovremmo escludere, fra le spiegazioni del sorgere e della diffusione di sette o nuovi movimenti religiosi, l'azione del diavolo, anche se questa azione è sconosciuta alla gente coinvolta. Il maligno è il nemico che semina la zizzania fra il grano mentre la gente sta dormendo. “*Un nemico ha fatto questo*”, dice il padrone ai suoi servi nella parabola della zizzania (Mt 13, 28)». In effetti proprio l'accentuarsi della frammentazione religiosa può apparire come segno dell'azione del «Padre della menzogna» (Gv 8, 44), del «dia-bolos», cioè di «colui che si getta di traverso, che divide».

3.2. Ritorno della magia ed esoterismo

Come abbiamo visto la galassia del "ritorno della magia" è complessa e articolata. Dal punto di vista dell'analisi teologica dobbiamo distinguere due fenomeni diversi: la magia vera e propria (a cui si ispira la clientela dei maghi popolari, e che anima anche molti nuovi movimenti magici) e l'esoterismo come stile di pensiero e di cultura.

a) Per quanto riguarda la magia propriamente detta, la Sacra Scrittura ci offre una serie di parametri e di elementi per un giudizio che non può che essere negativo.

Nell'Antico Testamento le pratiche magiche sono condannate con severità e senza sfumature. I tre grandi codici mosaici (Lv 19; Dt 18; Es 23) prevedono la pena di morte per chi vi si abbandona, mentre in molti racconti le arti dei maghi sono confuse dalla potenza divina, come nel noto episodio di Mosé e dei maghi d'Egitto (Es 7.8.9). In ambiente cristiano poi qualsiasi considerazione sulla magia non può essere disgiunta da un riferimento ai demòni e al loro potere sulle realtà di questo mondo. Soprattutto nell'opera di san Luca - nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli - Cristo è presentato come colui che essendo «più forte» sconfigge il «forte» Satana e lo depreda del suo tirannico dominio sul mondo. A chi lo accusa di scacciare i demòni in nome di Beelzebùl, capo dei demòni, Gesù risponde di operare invece con la forza di Dio: «Quando un uomo forte, bene armato, fa la guardia al suo palazzo, tutti i suoi beni stanno al sicuro. Ma se arriva uno più forte di lui e lo vince, gli strappa via l'armatura nella quale confidava e ne distribuisce il bottino» (Lc 11, 21-22). Questa lotta vittoriosa di Cristo contro il potere delle tenebre è descritta in vari episodi (cfr. Lc 4, 1-13 [Apoc 13, 7-8]; 11, 18; 13, 16; 22, 3. 31) ed è continuata dai suoi discepoli (cfr. Lc 10, 18), quasi sempre accompagnata da una sconfitta della magia (cfr. At 8, 5-25; 13, 4-12; 16, 16-18; 19, 11-20).

Particolarmente significativo è l'episodio dei sette figli di Sceva. Paolo predica nella sinagoga di Efeso operando «prodigi non comuni»: guarisce malattie e scaccia gli spiriti cattivi. «Alcuni esorcisti ambulanti giudei si provarono a invocare anch'essi il nome del Signore Gesù sopra quanti avevano spiriti cattivi, dicendo: "Vi scongiuro per quel Gesù che Paolo predica". Facevano questo sette figli di un certo Sceva, un sommo sacerdote giudeo. Ma lo spirito cattivo rispose loro: "Conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?". E l'uomo che aveva lo spirito cattivo, slanciatosi su di loro, li afferrò e li trattò con tale violenza che essi fuggirono da quella casa nudi e coperti di ferite. Il fatto fu risaputo da tutti i Giudei e dai Greci che abitavano a Efeso e tutti furono presi da timore e si magnificava il nome del Signore Gesù. Molti di quelli che avevano abbracciato la fede venivano a confessare in pubblico le loro pratiche magiche e un numero considerevole di persone che avevano esercitato le arti magiche portavano i propri libri e li bruciavano alla vista di tutti. Ne fu calcolato il valore complessivo e trovarono che era di cinquantamila dramme d'argento. Così la parola del Signore cresceva e si rafforzava» (At 19, 13-20). Notiamo come il tentativo degli esorcisti ambulanti e dei figli di Sceva è quello di utilizzare, come Simon Mago, la pratica cristiana - in questo caso l'invocazione del nome di Gesù - al di fuori del suo contesto di fede e di grazia, il che è insieme una pratica magica e un tentativo di sincretismo. L'esito di questo tentativo si risolve in una manifestazione dell'impotenza di Satana davanti all'autorità che Cristo ha trasmesso ai suoi apostoli in virtù della fede in lui e in una sconfitta della magia, a cui corrisponde l'affermarsi della «parola del Signore». Non potrebbe risaltare in modo più evidente la contrapposizione tra fede in Cristo e pratica magica, nonché il rapporto di quest'ultima con il potere di Satana.

b) Il discorso non può essere identico per quanto riguarda l'esoterismo. L'esoterismo non coincide con la magia, benché non manchino talora elementi comuni. Il quesito sulla possibilità di un "esoterismo cristiano" ha

interessato, anche in epoca recente, teologi eminenti come Hans Urs von Balthasar. Sull'argomento corrono peraltro varie confusioni, delle quali non è l'ultima ragione il fatto che praticamente ogni specialista del problema propone una sua definizione diversa di "esoterismo". Cercando che cosa queste diverse definizioni possono avere in comune, possiamo distinguere fra elementi di contenuto ed elementi di forma. Molti degli elementi di contenuto che emergono dalla definizione dell'esoterismo sono certamente incompatibili con la fede cattolica. Così (ritornerò sul punto fra breve) la credenza nella reincarnazione; così l'idea di un magistero parallelo di "iniziati" che sarebbe superiore al magistero gerarchico; così la dottrina di una unità trascendentale delle religioni che, nella loro versione esoterica, finirebbero per coincidere ed eliminerebbero i contrasti che derivano dalla loro presentazione "essoterica" e superficiale. L'idea di una "Chiesa di Giovanni" che continuerebbe in segreto nei secoli, e i cui insegnamenti sarebbero superiori a quelli della "Chiesa di Pietro" ufficiale continua a sedurre molti nostri contemporanei, ma riposa su una leggenda completamente priva di basi storiche che pone chi la abbraccia fuori dalla comunione con l'unica Chiesa fondata da Gesù Cristo. Questi elementi, peraltro, non esauriscono l'esoterismo e non si ritrovano presso tutti i gruppi e gli autori chiamati "esoterici". Secondo altre definizioni l'elemento unificante sarebbe piuttosto uno stile, uno stato d'animo, uno spirito, che concentra la sua attenzione sul linguaggio dei simboli e dei miti, ritenuti capaci di parlare profondamente agli uomini al di là del discorso puramente razionale. Se si intende l'"esoterismo" in questo secondo senso, non si tratta di una posizione priva di elementi interessanti, né questi elementi sono tutti incompatibili con la fede cattolica. Come è stato notato il cattolicesimo riposa sull'equilibrio di *mythos* e di *logos*, e ha sempre considerato con una grande attenzione gli elementi simbolici. Certo, se il *mythos* assorbe il *logos* e si priva di ogni contatto con i preamboli razionali della fede si degenera in *contenuti* "esoterici" inaccettabili e si riduce il cristianesimo allo gnosticismo. Ma esiste anche il pericolo inverso: se il *logos* assorbe e nega totalmente il *mythos*, l'appello alla ragione diventa razionalismo, e l'eliminazione di tutti gli elementi simbolici porta a un'illuministica "religione nei limiti della sola ragione" che finisce per rivelarsi, oltre che poco cristiana, anche poco interessante. I nostri contemporanei sentono infatti in modo particolarmente vivace il fascino dei simboli e dei miti, e una religione presentata in toni razionalistici non sembra loro particolarmente attraente. Nell'epoca del post-moderno non si può più credere che una presentazione della fede prona ai miti della modernità sia ancora (se pure mai lo è stata) interessante ed efficace.

L'esoterismo cristiano poi - prescindendo dall'opportunità del termine - è innanzitutto un esoterismo *di fatto* e non *di diritto*. Non si ha a che fare in esso con dottrine *nascoste*, ma con una conoscenza ineffabile accessibile solo con l'esperienza spirituale, qualora a essa ci si disponga con la preghiera e la vita e a essa Dio chiami con la sua grazia. Non tanto conoscenza che non si *deve* dire, quanto piuttosto conoscenza che non si *può* propriamente dire, senza rinunciare ai concetti chiari del linguaggio discorsivo e ricorrere a simboli e metafore incerti e ultimamente insufficienti. La famosa "disciplina dell'arcano", praticata dall'antichità cristiana fino al secolo quinto, per cui si teneva nascosto ai profani e ai catecumeni il contenuto di certi riti sacramentali era di natura solo pedagogica e circostanziale, anche se la sua finalità era principalmente teologica: sottolineare che ciò che si sperimentava in essi non era tutto traducibile in linguaggio umano. Ma è chiaro che questo non era l'unico modo possibile di evidenziare la soprannaturalità dei riti, tant'è vero che la prassi è caduta con il mutare della situazione.

L'"esoterismo" in questa accezione viene così a coincidere con l'esperienza mistica, con l'approfondimento amante della fede sotto l'influsso dei doni dello Spirito Santo: in definitiva con la santità... Questa conoscenza più

profonda del mistero di Cristo (cfr. Ef 3, 14-19), che si accompagna ordinariamente a una vita più perfetta e sacrificata, rimane però sempre subordinata alla fede e quindi al magistero. In ciò sta la differenza essenziale fra l'autentica "gnosi" cristiana e ogni prospettiva pseudo-gnostica. Così, il criterio più sicuro con cui misurare ogni letteratura che si presenti come "esoterica" o tale da avanzare pretese di maggiore approfondimento del mistero cristiano è sempre quello della sua ortodossia. Punto di discriminazione molto frequente è anche qui la dottrina della reincarnazione. La sua presenza denuncia qualunque "esoterismo", anche in mezzo a dottrine peraltro profonde e suggestive, come ambiguo e da rifiutarsi.

Se dunque l'attenzione di molti nostri contemporanei agli aspetti simbolici del cristianesimo - che ha del resto una lunga tradizione nella storia della Chiesa a partire dalla patristica - merita di essere seriamente considerata, l'espressione "esoterismo cristiano" rimane piuttosto ambigua. Non solo, infatti, occorrerebbe ogni volta precisare se ci si riferisce ai contenuti o alle sensibilità, ma l'espressione "esoterismo" rischia pure di evocare un sapere riservato a piccoli gruppi e non accessibile alla generalità dei fedeli. La ricchezza dei simboli cristiani è invece offerta a tutti, e tutti sono invitati alla riflessione e all'approfondimento. Nel senso migliore - e anzi, l'unico eventualmente accettabile - del termine, l'"esoterismo cristiano" è semplicemente lo stesso cristianesimo, osservato dall'angolo visuale di una sensibilità attenta ai simboli e al loro linguaggio, oltre che dell'esperienza mistica che è - nella sua espressione ordinaria - alla portata di qualunque fedele che imbocchi la via stretta della preghiera perseverante e dell'amore pronto al sacrificio.

3.3. Alcuni temi della "nuova religiosità"

Come abbiamo visto nel primo capitolo la nuova religiosità vive anche al di fuori dei nuovi movimenti religiosi o magici. I tre temi più caratteristici, che abbiamo già brevemente descritto, meritano un'analisi e una critica dal punto di vista teologico: la credenza nella reincarnazione, il nuovo fascino dello spiritismo, la sete di rivelazioni private.

a) A proposito della *reincarnazione* corrono - purtroppo anche presso fedeli cattolici - tre tesi del tutto false, che è necessario esaminare in modo rigorosamente critico.

- La prima tesi ritiene la reincarnazione una spiegazione del destino dell'uomo - sia sulla terra, sia dopo la morte - più convincente e anche più "morale".

Quale spiegazione infatti più logica delle diversità fra gli uomini, sia fisiche che morali, di quella che le vede come giusta conseguenza dei comportamenti avuti in esistenze precedenti? In realtà essa rivela il suo carattere illusorio se solo si considera attentamente che non fa che spostare il problema a monte senza risolverlo. Se la mia situazione attuale può essere spiegata dal mio comportamento in una vita precedente, come spiegare questo comportamento senza ricorrere a un'altra vita e innescare così un processo all'infinito? Se si postula un iniziale stato di assoluta uguaglianza, come spiegare la diversità che ne è seguita? Se si invoca la libertà, allora si introduce un elemento che basta a salvare da solo la moralità anche in una sola esistenza. Ciò che fa infatti la bontà o la malizia dell'uomo non è la situazione di dolore o felicità in cui si trova, la disgrazia o la fortuna nella sua vita, ma il modo in cui affronta liberamente queste contingenze, posto che la grazia di Dio lo soccorre sempre e nessuno è mai tentato oltre le proprie forze (cfr. 1 Cor 10, 13). Nella logica delle beatitudini anzi i privilegiati sono proprio quelli che piangono!

- La seconda tesi in tema di reincarnazione afferma che questa dottrina non sarebbe incompatibile con il cristianesimo, e comunque di fatto non sarebbe mai stata condannata formalmente dalla Chiesa Cattolica.

Certamente è vero che per trovare una condanna esplicita della reincarnazione dobbiamo aspettare il Concilio ecumenico Vaticano II, dove, senza usare il termine reincarnazione o sinonimi, si parla - citando Eb 9, 27 - dell' «unico corso di questa vita terrestre»: «Siccome poi non conosciamo il giorno né l'ora, bisogna, come ci avvisa il Signore, che vegliamo assiduamente, affinché, finito l'unico corso della nostra vita terrena (cfr. Eb. 9, 27), meritiamo di entrare con Lui nel banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (cfr. Mt. 25, 31-46), né ci si comandi, come a servi cattivi e pigri (cfr. Mt. 25, 26), di andare al fuoco eterno (Mt. 25, 41), nelle tenebre esteriori dove “ci sarà il pianto e lo stridore dei denti” (Mt. 22, 13 e 25, 30)» (Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48). Dagli atti del Concilio ricaviamo che l'inciso fu aggiunto al testo conciliare e approvato con una precisa intenzione anti-reincarnazionista. E' anche noto però che il Vaticano II si è astenuto dal portare definizioni dogmatiche rivestite della nota dell'infallibilità. Se guardiamo tuttavia le cose con un po' più di attenzione, dobbiamo constatare che la reincarnazione è esclusa dal magistero costante della Chiesa, anche solenne e definitivo, in modo implicito, perché risultano condannati punti di dottrina che sono assolutamente solidali con la teoria della reincarnazione, sotto qualunque forma la si voglia concepire. La Chiesa infatti ha condannato la preesistenza delle anime, ha definito solennemente che alla morte segue *sempre* immediatamente il giudizio e le anime vanno *subito*, a seconda delle colpe e dei meriti, in purgatorio, all'inferno o in paradiso. Il magistero insiste poi, a proposito della risurrezione, sul fatto che si tratta del «proprio» corpo, anche se di un corpo “trasfigurato”. Recentemente Giovanni Paolo II ha sintetizzato così questo insegnamento costante della Chiesa: «La speranza cristiana ci assicura inoltre che l'“esilio dal corpo” non durerà e che la nostra felicità presso il Signore raggiungerà la sua pienezza con la risurrezione dei corpi alla fine del mondo. [...] E' una vera e propria risurrezione dei corpi, con la piena reintegrazione delle singole persone nella nuova vita del cielo, e non una reincarnazione intesa come ritorno alla vita sulla stessa terra, in altri corpi» (Udienza generale di mercoledì 27 maggio 1992: *L'Osservatore Romano*, 28 maggio 1992).

Per san Paolo c'è una differenza essenziale fra la resurrezione e la reincarnazione, perché la resurrezione è passaggio dal corruttibile all'incorruttibile e non rivestimento di un nuovo corpo corruttibile (cfr. 1 Cor 15, 42-44); al disfacimento del corpo, cioè alla morte, seguirà il rivestimento non di un nuovo corpo mortale, ma di un corpo celeste, non una nudità definitiva ma un definitivo rivestimento (cfr. 2 Cor 5, 1-4).

Il reincarnazionista «cristiano» è dunque un persona che non percepisce più lo stacco che c'è fra la credenza nella reincarnazione e la fede nella resurrezione. Perché si tratta - come abbiamo visto - di una differenza essenziale. Credere nella reincarnazione significa concepire il corpo come un elemento accidentale del proprio io, come un qualche cosa che tocca l'uomo solo dall'esterno, tant'è vero che lo si può cambiare, nel corso di esistenze successive, rimanendo sempre quello che si è. Tutt'al più si subiscono dei periodici azzeramenti di memoria (spiegare come mai non ci si ricordi nulla delle esistenze precedenti rimane infatti un grosso problema per i reincarnazionisti). Il reincarnazionista “cristiano” viene così ad avere non una concezione marginale rispetto al complesso della sua fede, ma un modo di vedere diverso su un punto centrale. Si troverà a concepire la *persona* in modo nuovo, come una realtà in cui il corpo svolge un ruolo accidentale, avventizio. L'uomo è quella persona che è, con il suo corpo o senza il suo corpo. Ma allora che significato verranno ad avere concetti come *risurrezione personale* o anche, in modo forse più nascosto ma non meno essenziale e decisivo, *incarnazione*?

- La terza tesi costituisce una sorta di versione subordinata della tesi precedente: ammette che la Chiesa Cattolica ha condannato la reincarnazione, ma sostiene che questa condanna è sopravvenuta tardivamente, per ragioni anche politiche, e che i primi cristiani in epoca apostolica al contrario credevano nella reincarnazione.

Secondo qualche autore, dopo un periodo di pacifico possesso della dottrina della reincarnazione da parte dei cristiani, sarebbe intervenuta una condanna nel II Concilio di Costantinopoli del 553, frutto della pressione dell'imperatore Giustiniano su papa Vigilio. Le condanne successive sarebbero state motivate solo dalla fedeltà a questa dubbia posizione della Chiesa.

Che la dottrina della reincarnazione fosse accettata dai primi cristiani è un'opinione purtroppo diffusa, ma completamente priva di fondamento. Si può affermare con certezza che tutti i Padri e gli scrittori ecclesiastici che ne parlano la condannano. Essa ha trovato credito solo in una cerchia di cristiani un po' particolari, gli «gnostici», che la Chiesa ha però respinto come eretici. Ma anche presso di loro era una dottrina del tutto marginale. Basti riportare qui la testimonianza del principale "imputato", cioè di Origene, che viene normalmente addotto come il testimone per eccellenza del reincarnazionismo cristiano. L'alessandrino la definisce una «dottrina falsa» (In Matthæum 10, 20: MG 13, 887), sostenuta da coloro che sono «completamente estranei alla dottrina della Chiesa» (*Ibid.* 11, 17: MG 13, 963), che l'uomo «ecclesiastico», cioè fedele all'insegnamento della Chiesa, respinge con decisione (In Ioannem 6: MG 14, 218).

Il sinodo di Costantinopoli non ha in realtà condannato nessuna "reincarnazione", ma solo la preesistenza delle anime, un punto che non era oggetto di controversia fra papa Vigilio e l'imperatore Giustiniano. Si trattava di una dottrina sostenuta da qualche monaco origenista palestinese, la cui incompatibilità con il dogma ecclesiastico era già acquisizione comune, come si può constatare facilmente leggendo per esempio sant'Agostino, san Gerolamo e san Gregorio di Nissa, tutti autori che hanno preceduto di quasi due secoli il Costantinopolitano II.

b) Un secondo elemento caratteristico della nuova religiosità è il rinnovato interesse per il contatto - tramite medium, scrittura automatica e altri metodi - con gli *spiriti* dei defunti o con altre "entità" preternaturali (extraterrestri compresi). Anche in questo caso è opportuno distinguere fra il *contenuto* dei messaggi e le *tecniche* con cui vengono "ricevuti". In un numero elevato di casi il contenuto dei messaggi è chiaramente incompatibile con la fede cattolica. Molto spesso (a partire dai messaggi ricevuti nel secolo scorso da Allan Kardec, uno dei padri dello spiritismo moderno) questi contenuti includono la dottrina della reincarnazione, e questo solo elemento - come abbiamo visto - è sufficiente per escludere una loro compatibilità con la fede cattolica. Altre volte viene negata l'esistenza dell'inferno, viene suggerito di seguire un magistero "esoterico" che dovrebbe prevalere sul magistero gerarchico della Chiesa, o ancora vengono diffuse nozioni di tipo panteistico su Dio e sull'uomo. Anche in questi casi il contenuto dei messaggi è sufficiente a escludere la possibilità che un cattolico a cui è cara la sua fede possa frequentare e seguire i gruppi che li propongono. Vengono tuttavia riferiti anche casi in cui i messaggi contengono informazioni che sembrerebbero di per sé neutre quanto alla fede e alla morale: per esempio particolari storici difficili da verificare sulla vita passata di qualcuno, o anche generici appelli alla bontà, all'amore o alla pace. In questi casi non mancano fedeli cattolici che dal carattere neutro o apparentemente "buono" del messaggio desumono la piena liceità di frequentare, senza pericoli - dicono - per la fede, personaggi o gruppi che praticano la medianità, la

scrittura automatica o altre tecniche tipiche dello spiritismo. La Chiesa, tuttavia, mette in guardia non solo contro i *contenuti*, ma anche contro le *tecniche*.

Al n. 49 della *Lumen gentium* si dice che: «L'unione [...] di coloro che sono in cammino coi fratelli morti nella pace di Cristo non è minimamente spezzata, anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali», ma, in nota, si mette in guardia contro una comunicazione che faccia ricorso a «qualunque forma di evocazione di spiriti», richiamando le prese di posizione precedenti del magistero «a partire da Alessandro IV [27 sett. 1258]», in particolare la lettera del Sant'Uffizio del 4 agosto 1856 e il responso del 24 aprile 1917. In questi documenti non si fa leva tanto sulla - pur possibile - presenza di un influsso demoniaco, quanto sul carattere «superstizioso» di queste pratiche. Esse, coltivando di fatto - a prescindere dalle intenzioni soggettive e dal quadro di «pietà» che le può esteriormente circondare - la pretesa di provocare per mezzo di tecniche una manifestazione dall'«al di là», contraddicono la natura profonda dell'esperienza di fede. L'accesso al divino - in cui rientra anche il mondo dei defunti - è reso possibile solo dalla fede, dai sacramenti della fede e dalla preghiera. Qualunque altra pratica è superstiziosa e questo non comporta giudizi sulla natura dei fatti paranormali che si possono dare in questi ambiti. Anche la scrittura automatica non si sottrae a questo giudizio negativo (cfr. Santo Uffizio, Responso sulla scrittura automatica, 10 marzo 1898, ASS 30 (1897/98) 701-702).

c) Un altro fenomeno caratteristico nella nuova religiosità a cui abbiamo fatto cenno è la fame e sete di nuove rivelazioni, che si incontra anche presso un buon numero di fedeli cattolici. Non è in questione qui l'atteggiamento corretto da assumere nei confronti delle rivelazioni private e delle apparizioni mariane che la Chiesa ha riconosciuto e raccomandato all'attenzione dei fedeli. Il problema riguarda invece i criteri di analisi e di comportamento nei casi dubbi delle rivelazioni private "selvagge" che sorgono a getto quasi continuo, a cui molte persone si interessano e che spesso presentano elementi di affinità (almeno di clima) rispetto alla nuova religiosità.

Come abbiamo già accennato la definitività della rivelazione cristiana è una conseguenza necessaria dell'evento dell'incarnazione. Scrive san Giovanni della Croce, commentando Eb 1, 1-2: «Dal momento in cui ci ha donato il Figlio suo, che è la sua unica e definitiva Parola, ci ha detto tutto in una sola volta con questa Parola» (*Salita del monte Carmelo*, libro 2, cap. 22). A monte quindi e a fondamento di ogni criterio di discernimento deve stare la salda consapevolezza che qualunque rivelazione, dopo la chiusura della rivelazione pubblica, non può che essere al suo servizio per meglio manifestarla e viverla, senza avanzare nessuna pretesa di completarla. Cristo poi vive nella Chiesa e solo il suo magistero è quindi in grado di interpretare autenticamente questa rivelazione e anche di discernere ciò che è o non è conforme a essa. Il suo eventuale giudizio di approvazione non porta direttamente sulla soprannaturalità del fatto, perché la Chiesa è garante della sola rivelazione pubblica, ma sulla possibilità di prestarvi fede e sui frutti positivi che ne possono scaturire per la vita cristiana. Il primo criterio di discernimento è dunque quello della conformità con la natura (definitiva) e i contenuti della rivelazione cristiana, a cui è strettamente connesso quello dell'accettazione del giudizio del magistero che ne discende conseguentemente. Porre il messaggio al di sopra del magistero significa misconoscere la natura definitiva della Nuova Alleanza e dell'economia che ha instaurato.

3.4. Alcuni problemi suscitati dal "ritorno dello gnosticismo"

La critica teologica dello gnosticismo è già stata svolta molti secoli fa dai Padri della Chiesa: ha bisogno di essere studiata, non di essere ripetuta. Sia il dualismo gnostico - con il suo disprezzo del corpo e del mondo - sia il monismo in cui tale dualismo si risolve (con il rischio del panteismo) sono stati abbondantemente messi in luce dai Padri e sono incompatibili con la fede cattolica. Due aspetti specifici del "ritorno dello gnosticismo" sembrano tuttavia particolarmente caratteristici della nuova religiosità e meritano invece qualche specifica osservazione.

a) Il primo tema riguarda la manipolazione gnostica del problema ecologico. La preoccupazione per l'ambiente e per l'ecologia è certamente legittima, e Giovanni Paolo II ha ripetutamente raccomandato un impegno intelligente e generoso dei cattolici in questo settore. "Ecologia", tuttavia, è una parola neutra, che designa un problema - certamente esistente - per cui vengono offerte numerose soluzioni diverse, ispirate alle più varie premesse filosofiche, ideologiche e religiose. Non manca - soprattutto negli ambienti del New Age - un accostamento al problema ecologico che muove da premesse filosofiche di tipo panteistico e gnostico. Secondo idee diffuse originariamente dal filosofo norvegese Arne Naëss in questi ambienti si distingue, come abbiamo accennato, fra "ecologia di superficie" e "ecologia profonda". Mentre l'"ecologia di superficie" mira alla soluzione concreta, caso per caso, dei singoli problemi ecologici, l'"ecologia profonda" mira a un cambiamento di mentalità e di filosofia che superi quello che viene sprezzantemente chiamato "antropocentrismo". L'uomo, secondo l'"ecologia profonda", non dovrebbe più considerarsi il centro del creato, e non dovrebbe pretendere di essere qualitativamente diverso dagli altri esseri e in particolare dagli animali. Nasce così anche un "animalismo" - che come abbiamo visto è cosa diversa del semplice rispetto e amore per gli animali - che considera gli animali uguali all'uomo da un punto di vista qualitativo e anche metafisico. Come si vede l'"ecologia profonda" - come molti studiosi hanno notato - riprende lo gnosticismo nel suo aspetto monistico e favorisce uno scivolamento verso il panteismo e verso una visione del mondo e dell'uomo incompatibile con quella biblica. La Bibbia, del resto, viene spesso esplicitamente condannata dai corifei dell'"ecologia profonda" in quanto colpevole di "antropocentrismo". Queste osservazioni non hanno affatto lo scopo di allontanare i fedeli cattolici dallo studio e dall'impegno concreto nel settore dei problemi ecologici. Vogliono però invitarli a riflettere sul fatto che non tutto quanto va sotto l'etichetta "ecologia" ha la stessa natura e lo stesso valore, e che l'"ecologia profonda" e l'"animalismo" nascondono molto spesso prospettive panteistiche e gnostiche.

b) Un secondo problema caratteristico del contemporaneo "ritorno dello gnosticismo" riguarda il rapporto con il maestro spirituale. Secondo lo gnosticismo, antico e moderno, in ognuno di noi è nascosta una scintilla divina (che sarebbe della stessa natura di Dio) con cui si tratta di ristabilire un contatto che, per una serie di ragioni, è andato perduto. Molte correnti gnostiche e neo-gnostiche ritengono indispensabile, perché questo contatto venga ristabilito, l'assistenza di un maestro o di un guru. Queste dottrine inducono facilmente confusione presso i fedeli cattolici, giacché anche nella nostra tradizione si parla di direzione spirituale e di rapporti con un maestro spirituale. La differenza fra l'autentico direttore spirituale e il guru della nuova religiosità merita pertanto di essere chiarita.

La situazione odierna della direzione spirituale è, per tanti versi, paradossale. Da una parte assistiamo all'insofferenza - residuo tipico della modernità - nei confronti di qualsiasi esercizio di autorità. Insofferenza tanto più sentita quanto più è in causa il nucleo profondo dell'uomo, il suo spirito. Si è parlato a lungo negli ambienti ecclesiali di "crisi" della direzione spirituale, dovuta certamente, oltre al motivo menzionato, a un modo improprio di concepirla ed esercitarla.

Ma d'altra parte si assiste anche a una ricerca di guide tale da sfociare anche in forme di dipendenza radicale e poco rispettose della dignità e libertà della persona. Una tendenza che è caratteristica del mondo della nuova religiosità è lo spasmodico bisogno di esperienza. Col desiderio di vedere e toccare il divino a tutti i costi, si finisce a volte per attribuire alla figura carismatica non solo le caratteristiche della guida, ma anche quella del modello incarnato a cui affidarsi in modo totale e senza troppo discernimento. Certamente l'esperienza è una dimensione importante della fede cristiana, ma la sua ricerca passa inevitabilmente attraverso l'oscurità della fede, con le rinunce che non di rado comporta anche in termini di gusto e sentimento, e con la responsabilità del discernimento.

A questa tendenza viene spesso incontro una immagine di guida spirituale che è quella veicolata dall'India - il *guru* - che presenta certamente forti analogie con la figura cristiana del *padre spirituale*. Secondo certe correnti però del complesso mondo religioso indiano, la differenza fra il divino e la guida che deve condurvi si assottigliano fino a dissolversi e ciò contrasta con il modello di guida spirituale quale emerge dalla più autentica tradizione spirituale cristiana. Sant'Ignazio di Loyola, a cui, assieme a san Francesco di Sales, si deve il diffondersi nella Chiesa della direzione spirituale come pratica generale e sistematica, mette in guardia il direttore perché, nella forte esperienza spirituale degli Esercizi, non eserciti nessuna pressione sull'esercitante, ma rispetti scrupolosamente e asseondi quello che lo Spirito opera in lui (cfr. Es. sp., n. 15). L'ideale del direttore umano è quello di condurre lentamente ma sicuramente il diretto verso una sempre più accentuata *teonomia*, facendo sì che diventi un *theodidaktos* - un «ammaestrato da Dio» (cfr. 1 Ts 4, 9). La causalità esercitata dalla direzione spirituale non è di tipo fisico o sacramentale ma solo *dispositivo*, non è neppure principale ma meramente *strumentale*. Più il cammino spirituale procede, più il contatto con Dio cresce, si fa intimo e, parallelamente, diminuisce l'influsso *umano* del direttore e cresce la libertà del diretto.

D'altra parte l'autentico cammino spirituale, se conduce verso l'interiorità, non deve però fermarsi lì, ma progredire verso l'incontro con Dio, che è sempre incomparabilmente superiore alla nostra interiorità di creature. La creaturellità dell'uomo che tutte le prospettive "non-dualiste" e pseudognostiche tendono vanamente a oscurare o a rifiutare, lungi dall'essere un triste limite, si rivela un necessario presupposto della comunione divina: «l'uomo è essenzialmente creatura e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia. Si deve però riconoscere che la persona umana è creata "a immagine e somiglianza" di Dio, e l'archetipo di questa immagine è il Figlio di Dio, nel quale e per il quale siamo stati creati (cf. Col 1,16). Ora questo archetipo ci svela il più grande e il più bel mistero cristiano: il Figlio è dall'eternità "altro" rispetto al Padre e tuttavia, nello Spirito Santo, è "della stessa sostanza"; di conseguenza, il fatto che ci sia un'alterità non è un male, ma piuttosto il massimo dei beni. C'è alterità in Dio stesso, che è una sola natura in tre persone, e c'è alterità tra Dio e la creatura, che sono per natura differenti» (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana* del 15 ottobre 1989, n. 14). Così il maestro spirituale non si può ridurre a essere un esperto delle profondità umane, ma colui che porta a Cristo, davanti al quale deve saper scomparire, a Cristo unico mediatore, per cui e in cui soltanto è possibile l'incontro con Dio. Credo che all'azione del direttore si possano applicare, naturalmente solo analogicamente, le parole che il Concilio Vaticano II riserva alla mediazione di Maria: «non impedisce minimamente l'unione immediata dei credenti con Cristo, anzi la favorisce [fovet]» (Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 60). L'autentica

direzione spirituale è una scuola di libertà, che non toglie mai il peso della responsabilità personale, ma presta un prezioso e indispensabile aiuto perché esso sia sentito come «dolce» e «leggero» (cfr. Mt 11, 30).

4. Indicazioni pastorali

4.1. Di fronte alla sfida sociale

Si dice spesso - e non a torto - che i fenomeni della nuova religiosità costituiscono una sfida per lo Stato e per le famiglie. In questo settore si pongono dei problemi delicati, che i laici cattolici sono chiamati a studiare e ad affrontare nell'ambito della loro specifica vocazione; in questa sede vorrei limitarmi ad alcune indicazioni di carattere generale.

a) Lo Stato moderno si presenta come neutrale nei confronti delle religioni e delle dottrine religiose. La dottrina sociale della Chiesa si è sempre mossa in questo ambito con grande libertà e si è riservata il diritto di giudicare le forme di Stato, senza condividere necessariamente l'idea secondo cui nella presente epoca storica si vive sempre e comunque nel migliore degli Stati possibili. Lo Stato moderno, con il suo atteggiamento verso la religione, è tuttavia un fatto di cui nei nostri Paesi non si può non tenere conto. La dottrina sociale della Chiesa mentre indica come forma più alta di libertà la *libertà per* (la libertà *per* il bene, *per* la verità), rivendica per la religione nello Stato moderno anche la più modesta *libertà da* (libertà *dalla* coazione e *dalla* indebita interferenza dello Stato) a cui principalmente si riferisce la dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. La *libertà da*, per sua natura, non è assoluta. Non è sufficiente - e insieme non è adeguato - affermare che il suo limite è costituito dalle leggi generali dello Stato. Questa è la posizione del positivismo giuridico, mentre la dottrina sociale della Chiesa si riserva il diritto di esaminare le leggi dello Stato e di valutarle alla luce del diritto naturale e della legge di Dio. E' quindi più corretto dire che anche nello Stato moderno la *libertà da* delle aggregazioni religiose trova il suo limite nel rispetto del diritto naturale, a cui nessuno può sottrarsi. Così nessuno potrebbe invocare la libertà religiosa per giustificare l'uso della droga, la violenza sui minori o al limite (giacché i casi paradossali qualche volta aiutano a comprendere i ragionamenti) il sacrificio umano. Comportamenti di questo genere sono comunque repressi dalle leggi esistenti - a cui non ci si potrebbe sottrarre sotto il pretesto di difendere la libertà religiosa - senza che vi sia necessità di "leggi speciali", che qualcuno invoca di fronte al cosiddetto "pericolo delle sette". Come ho accennato la Chiesa Cattolica - non solo in Italia - è perplessa di fronte a queste proposte, proprio perché lo Stato moderno è e si dichiara per principio non competente a valutare la legittimità delle esperienze religiose, e l'idea secondo cui sarebbe possibile valutare *comportamenti* religiosi a prescindere dalle *dottrine* riposa, come abbiamo visto, su una nozione positivista del rapporto fra dottrine e comportamenti. Il rischio di una dilatazione impropria dei poteri di giurisdizione e di sorveglianza dello Stato moderno nei confronti delle religioni non deve essere sottovalutato.

Un discorso particolare meritano quei gruppi della nuova religiosità che offrono servizi - qualificati come religiosi, magici o di sviluppo del potenziale umano - dietro un corrispettivo in denaro. Non possiamo vedere con simpatia questa mercificazione della spiritualità e dei rapporti con il sacro. Tuttavia - se questi gruppi rivendicano i *diritti* che spettano nella società contemporanea a chiunque si presenti a vendere servizi, non importa di quale natura - non potranno sottrarsi ai correlativi *doveri*. I consumatori - anche i consumatori dei servizi peculiari che questi

gruppi offrono - hanno il diritto di essere informati preventivamente dei costi (compresi i costi aggiuntivi per libri, sussidi e simili), di sapere se dopo il primo corso o seduta per conseguire i risultati promessi ne saranno necessari altri, e quanto costeranno; di conoscere eventuali contro-indicazioni e "effetti collaterali" dei trattamenti che vengono offerti. Nella cultura industriale contemporanea sono queste esigenze che chiunque venda beni o servizi deve soddisfare, e i gruppi che offrono servizi "religiosi" o para-religiosi non dovrebbero sentirsi discriminati se queste richieste vengono estese anche alle loro attività. A nessuno, infine, dovrebbe essere consentito svolgere il proprio proselitismo violando la libertà delle persone o diffamando altre Chiese e comunità: anche in questo caso le leggi e i principi generali in tema di diffamazione dovranno essere applicati con il rigore necessario.

b) Le *famiglie* soffrono particolarmente per le attività dei nuovi gruppi religiosi o magici. La mia simpatia va a tutti quei genitori che vedono i figli abbandonare la fede in cui sono stati educati, la casa e la carriera per avventure di dubbia qualità spirituale e di dubbio esito in sette o movimenti della nuova religiosità. Non è facile tuttavia per le famiglie trovare, di fronte a dolorosi episodi di questo genere, una linea di condotta saggia e precisa. Da una parte vi è chi consiglia il semplice *laissez faire*, sostenendo che i figli - almeno quando sono maggiorenni - hanno il diritto di "fare le loro esperienze" e i genitori non devono interferire. Altri - particolarmente nei movimenti "anti-sette" di origine laicista - consigliano al contrario reazioni di tipo violento. Anche in Italia abbiamo avuto qualche tentativo di "deprogrammazione". Si tratta di una tecnica, nata negli Stati Uniti, che consiste nel rapire il membro del nuovo movimento religioso dal luogo in cui si trova e tenerlo segregato contro la sua volontà, bombardandolo con pressioni di tipo psicologico (e talora fisico) che dovrebbero indurlo ad abbandonare il gruppo religioso di cui fa parte. I "deprogrammatori" nella quasi totalità dei casi non sono medici o psichiatri, ma ex-adepti degli stessi nuovi movimenti religiosi o persone che hanno trovato nella "deprogrammazione" una professione piuttosto lucrosa. La premessa ideologica della "deprogrammazione" è l'idea di "programmazione", secondo cui gli adepti dei nuovi movimenti religiosi - come automi o robot - sarebbero stati "programmati" dai loro movimenti e avrebbero quindi bisogno di una "programmazione" al contrario. La tesi della "programmazione" è stata oggetto di severe critiche negli stessi ambienti scientifici e psichiatrici; inoltre i "deprogrammatori" - per quanto siano pronti a citare letteratura psichiatrica - non sono psichiatri e, dal punto di vista della psicologia e della psichiatria, sono dei semplici dilettanti. La "deprogrammazione" è stata condannata da molte Chiese e comunità cristiane nei termini più recisi, e rappresenta una indubbia violazione della libertà e della dignità delle persone. Anche se l'etichetta "deprogrammazione" copre talora realtà diverse, nella sua definizione più corrente (che implica la coercizione fisica) non è mai accettabile ed è contraria alla morale cattolica. Qualunque sia la verità delle premesse su cui riposa, in ogni caso non è mai lecito rispondere al male con il male.

Il semplice "lasciar fare" e la "deprogrammazione" non costituiscono, peraltro, le uniche alternative per le famiglie. La sociologa inglese Eileen Barker - in un volume scritto per il governo inglese da un punto di vista laico, che contiene tuttavia numerosi utili consigli pratici - parla di un accostamento "intermedio" che, anche in base all'esperienza pastorale concreta, sembra avere dato i migliori risultati. E' importante che le famiglie mantengano aperta una linea di collegamento con chi ha aderito a un nuovo movimento religioso o magico, sappiano che spesso la permanenza in questi gruppi (che l'adepto si dichiara convinto di mantenere "per sempre") dura in realtà soltanto qualche anno, e creino le condizioni perché - quando la persona interessata deciderà finalmente di tornare a casa - trovi una porta aperta. Le famiglie, tuttavia, devono soprattutto riflettere sulla necessità di un'azione *preventiva* per

evitare che i loro figli siano sedotti dalla nuova religiosità. Le famiglie stupite dall'improvvisa "fuga" dei loro figli verso le sette devono chiedersi se - mentre hanno assicurato il loro benessere materiale e la loro cultura generale - si siano ugualmente preoccupate della loro formazione religiosa. L'ignoranza religiosa, talora nella forma radicalmente grave dell'analfabetismo religioso, è la causa principale delle scelte non meditate che i giovani compiono in questo campo. La prima azione che le famiglie cattoliche sono chiamate a svolgere è preventiva, e consiste in una buona formazione religiosa dei loro figli.

4.2. Di fronte alla sfida culturale

Come abbiamo visto, la causa principale del successo della nuova religiosità consiste nella mancanza di idee chiare e definite sulla verità: nella mancanza di una coscienza di verità e nella diffusione del relativismo. La verità sui mali del nostro tempo è che essi in gran parte derivano da un dubbio radicale sull'esistenza della verità. La nuova evangelizzazione non può riproporre le verità della fede se gli uomini non sono prima convinti che la verità esiste, e che dunque quanto la Chiesa propone *può* essere vero. Senza coscienza di verità lo stesso annuncio di fede della nuova evangelizzazione è destinato a cadere nel vuoto. L'educazione cattolica - in famiglia, nella scuola, in parrocchia, in tutti i centri che producono cultura - non può più dare per scontati i preamboli della fede, ma deve pazientemente ricostruirli. E' quindi necessario che, in tutti questi ambiti, ci si ponga il problema di recuperare una coscienza di verità, non si trascuri nessuno sforzo per riproporre il problema della verità e svolgere una critica adeguata del relativismo. In un secondo tempo dall'idea di verità si potrà passare alla ricostruzione delle singole verità: le verità morali (i valori) e le verità religiose sull'uomo, su Dio, su Gesù Cristo e sulla Chiesa. Ma, anzitutto, occorrerà convincere soprattutto i giovani che la verità non è qualche cosa di cui si può fare a meno, che le scelte in campo religioso non possono essere compiute in modo casuale, che l'uomo non può vivere senza la verità. Le istituzioni cattoliche di studi superiori - a partire dal nostro Istituto Superiore di Scienze Religiose - dovranno, in questa prospettiva, porsi come punto di riferimento nella crisi culturale della nostra società, per irradiare una coscienza di verità - anche al di là dell'ambito dei propri allievi - con opportune iniziative.

4.3. Di fronte alla sfida pastorale

Come Vescovo mi sento chiamato - pur non trascurando gli altri ambiti - a prendere in considerazione soprattutto la sfida pastorale dal punto di vista degli *atteggiamenti*, delle *persone* che debbono essere oggetto della nostra sollecitudine e dei *soggetti* di una pastorale specifica in questo campo.

a) Per quanto riguarda gli *atteggiamenti* vorrei sottolineare tre aspetti:

- anzitutto, nei confronti della nuova religiosità l'atteggiamento del cattolico deve essere di *vigilanza*. Al tema della vigilanza l'Arcivescovo di Milano ha dedicato recentemente la lettera pastorale *Sto alla porta*. Questa lunga lettera mostra la ricchezza della parola "vigilanza", e insieme la difficoltà di un atteggiamento di vigilanza nel mondo moderno. Vigilare significa infatti dedicare a ogni problema il tempo necessario, mentre la risposta-tipo dell'uomo contemporaneo a qualunque sollecitazione è: "Non ho tempo". Queste osservazioni sono particolarmente calzanti in relazione al nostro problema. Non esercita la vigilanza nei confronti della nuova religiosità chi reagisce in modo scomposto con critiche violente senza prima avere studiato il problema in tutta la sua complessità. Non esercita la vigilanza chi non si prende il tempo necessario per lo studio e la riflessione e per la lettura della letteratura

scientifico in questo campo, ormai sufficientemente disponibile anche in lingua italiana. Non esercita la vigilanza chi propone terapie magari drastiche senza essersi preso il tempo per una diagnosi accurata. Non esercita la vigilanza chi ritiene possibile adottare un atteggiamento identico nei confronti di fenomeni, movimenti e gruppi che sono largamente diversi fra loro. Non esercita la vigilanza neppure chi pensa che "tutto vada bene" e che i problemi possano essere risolti con un atteggiamento irenistico che non considera i reali pericoli posti dal punto di vista sociale, culturale e religioso dalla nuova religiosità. Un'autentica vigilanza implica invece sempre un tempo di studio e di riflessione, e uno sguardo ispirato dalla fede cattolica che soffre per il rifiuto della Chiesa, della verità su Dio Creatore, di Gesù Cristo come unico Signore e Salvatore e dell'autentica nozione dell'uomo, con la sua libertà e il suo destino personale eterno, che in misura diversa caratterizzano i movimenti e i gruppi della nuova religiosità. Senza insistere su polemiche occasionali o personali desunte acriticamente dai movimenti "anti-sette" e "contro le sette" i cattolici devono soprattutto mostrare, per ciascun movimento, i pericoli e i danni spirituali gravi che derivano dall'offesa recata alla verità su Dio, sull'uomo e sul mondo, convinti che questa offesa non è priva di conseguenze sul piano morale, culturale e sociale.

- Come gli orientamenti su questo tema degli organismi della Santa Sede ci ricordano, la vigilanza non deve essere disgiunta da una disponibilità al *dialogo*. La Chiesa Cattolica ha una vocazione al dialogo e non rifiuta il dialogo a nessuno. Nei confronti dei movimenti e gruppi della nuova religiosità sorgono però problemi di tipo particolare. Alcuni movimenti sembrano rifiutare del tutto il dialogo; altri, al contrario, lo accettano o lo propongono sin troppo rapidamente e se ne servono in seguito per dubbie manipolazioni al servizio delle loro relazioni pubbliche o del loro proselitismo. Occorre quindi - come i documenti del Concistoro straordinario del 1991 sottolineano - procedere con grande cautela, e lasciare il dialogo alle persone preparate, giacché gli esiti - per persone non bene informate quanto ai movimenti con cui si tratta di dialogare (e qualche volta neppure quanto alla propria fede cattolica) - potrebbero essere più negativi che positivi. Anche i fedeli che non sono specialisti di nuova religiosità possono tuttavia dare un loro contributo al dialogo. Essi sono chiamati infatti a seguire con simpatia gli organismi della Chiesa Cattolica e gli specialisti che si impegnano nel dialogo, senza emettere giudizi affrettati sulle loro difficili attività, e sono anche chiamati a non danneggiare i tentativi di dialogo che si svolgono in Italia e in altri Paesi con atteggiamenti poco rispettosi delle persone che fanno parte dei movimenti della nuova religiosità. Come ricorda la relazione generale del cardinale Francis Arinze al Concistoro del 1991 mentre "con l'errore in sé non vi è possibilità di compromessi", nei confronti delle persone che fanno parte di nuovi movimenti religiosi l'atteggiamento "non dovrebbe essere negativo" e dovrebbe sempre manifestare "apertura e prontezza al dialogo". Chiunque venga in contatto con persone che si sono lasciate coinvolgere dal mondo della nuova religiosità dovrebbe ricordare che la mancanza di rispetto - e peggio il ridicolo - verso le persone non sono mai costruttivi, e non favoriscono il ritorno alla casa del Padre di quanti la hanno sfortunatamente abbandonata.

- Il dialogo incontra un ostacolo particolare quando ci si trova di fronte a movimenti e gruppi che, pure connotati da dottrine religiose o filosofiche precise e diverse dalla fede cattolica, chiedono la "*doppia appartenenza*": sostengono, cioè, che sarebbe perfettamente possibile aderire al loro movimento e rimanere nella Chiesa Cattolica. Questa posizione è ambigua, fonte di confusioni e ultimamente nociva al dialogo. Molti movimenti religiosi orientali - e alcuni occidentali - propongono la "doppia appartenenza" ma insegnano dottrine, come quella della reincarnazione, assolutamente incompatibili con la fede cattolica, oppure propongono personaggi diversi da

Gesù Cristo come incarnazioni divine o messaggeri della salvezza. In tutti questi casi la "doppia appartenenza" è esclusa, e i sacerdoti devono spiegare con pazienza a chi ha aderito a questi movimenti che non può più considerarsi un fedele cattolico né accostarsi ai sacramenti. Grande cura deve anche essere posta nell'evitare ogni confusione fra "doppia appartenenza" e dialogo. La Chiesa Cattolica, per esempio, dialoga con l'Islam; ma a nessuno verrebbe in mente di considerarsi *insieme e nello stesso tempo* musulmano e cattolico. Così il fatto che la Chiesa dialoghi con esponenti di movimenti religiosi e filosofici non significa affatto che le posizioni negative della Chiesa siano cambiate in ordine alla "doppia appartenenza". La chiarezza è necessaria perché spesso gli episodi e i momenti di dialogo sono strumentalizzati dai movimenti in questione, che se ne servono per concludere impropriamente che la "doppia appartenenza" sarebbe ora ammessa. "Doppia appartenenza" e dialogo sono invece realtà assolutamente diverse: si dialoga, appunto, con chi ha un'appartenenza religiosa (o filosofica) *diversa* dalla nostra. In casi particolarmente gravi di confusione si potrà giungere alla dolorosa decisione di sospendere temporaneamente il dialogo con certi gruppi o movimenti perché nei fedeli non insorgano equivoci quanto alla possibilità della "doppia appartenenza".

Il problema della "doppia appartenenza" mi spinge a ricordare la posizione della Chiesa nei confronti della *massoneria*. Se le "massonerie di frangia", a cui ho fatto cenno, possono essere considerate veri e propri movimenti magici, il *centro* della scena massonica - che non va confuso con i fenomeni *periferici* di tipo magico - è occupato da diverse obbedienze, tanto che si dovrebbe parlare piuttosto di "massonerie" al plurale. Le obbedienze massoniche principali, in Italia e all'estero, tengono a sottolineare che la massoneria non è una religione; alcuni problemi che le massonerie pongono alla Chiesa presentano però momenti di analogia rispetto al mondo della nuova religiosità. Alcune massonerie hanno svolto nella storia una attività ostile nei confronti della Chiesa e hanno promosso dottrine di tipo filosofico e morale chiaramente incompatibili con il cristianesimo. In altri casi, obbedienze massoniche dichiarano di non volere allontanare i cristiani dalla loro fede o anche si professano "cristiane". A prescindere dai *contenuti* dell'insegnamento massonico - che possono variare di epoca in epoca, di obbedienza in obbedienza, di loggia in loggia - quello che identifica la massoneria è un *metodo* di ricerca filosofico-morale, appoggiato su una impegnativa struttura simbolica, che prescinde dall'esistenza di un'unica verità religiosa valida per tutti gli uomini, espressa in dogmi e di cui è custode una Chiesa divinamente fondata, e che anzi - esplicitamente o implicitamente - nega che tale forma di verità esista. Anche se i *contenuti* che in qualche epoca o in qualche luogo vengono proposti non dovessero essere ostili alla Chiesa e al suo insegnamento, il *metodo* massonico di per sé mette in pericolo la fede del fedele cattolico e spiega perché la Chiesa vieti ai suoi fedeli l'appartenenza a qualunque tipo o forma di massoneria. Si sente ripetere spesso l'affermazione secondo cui, giacché nel nuovo Codice di diritto canonico la scomunica per gli appartenenti alla massoneria non viene più esplicitamente menzionata, oggi i cattolici potrebbero tranquillamente diventare o rimanere massoni e accostarsi ugualmente ai sacramenti. Questa affermazione è assolutamente falsa, e dimentica (maliziosamente o per ignoranza) che, all'atto dell'entrata in vigore del nuovo Codice di diritto canonico, la Congregazione per la dottrina della fede in data 26 novembre 1983 ha emanato una dichiarazione in cui afferma che la mancata menzione esplicita della massoneria nel nuovo Codice è semplicemente "dovuta a un criterio redazionale seguito anche per altre associazioni ugualmente non menzionate in quanto ricomprese in categorie più ampie". Nel merito, la Dichiarazione del 1983 ribadisce che "rimane (...) immutato il giudizio negativo della Chiesa nei riguardi delle associazioni massoniche, poiché i loro principi sono sempre stati

considerati inconciliabili con la dottrina della Chiesa e perciò l'iscrizione a esse rimane proibita. I fedeli che appartengono alle associazioni massoniche sono in stato di peccato grave e non possono accedere alla Santa Comunione. Non compete alle autorità ecclesiastiche locali di pronunciarsi sulla natura delle associazioni massoniche con un giudizio che implichi deroga a quanto sopra stabilito". In un'importante nota apparsa su *L'Osservatore Romano* il 23.2.1985 a commento del documento del 1983 - che il clero della nostra Arcidiocesi è invitato a far conoscere ai fedeli, sottolineandone il carattere vincolante per tutti, affinché sia dissipato ogni equivoco - si è precisato che l'incompatibilità con la fede cattolica riguarda appunto il *metodo* massonico, anche a prescindere e a monte dei contenuti. In qualunque forma di massoneria, si è osservato, "anche quando (...) non vi fosse un'obbligazione esplicita di professare il relativismo come dottrina, tuttavia la forza relativizzante di una tale fraternità, per la sua stessa logica intrinseca, ha in sé la capacità di trasformare la struttura dell'atto di fede in modo così radicale da non essere accettabile da parte di un cristiano" e da giustificare la grave misura dell'esclusione dai sacramenti. Lo stesso testo precisava che "malgrado la diversità che può sussistere fra le obbedienze massoniche, in particolare nel loro atteggiamento dichiarato verso la Chiesa, la Sede Apostolica vi riscontra alcuni principi comuni che richiedono una medesima valutazione da parte di tutte le autorità ecclesiastiche". Infine, il testo metteva ancora una volta in guardia contro la confusione fra "doppia appartenenza" e dialogo. Il fatto che si siano tentati alcuni esperimenti di dialogo con obbedienze massoniche - "con la debita autorizzazione" delle autorità ecclesiastiche competenti - non modifica affatto il divieto della "doppia appartenenza". Non è senza cattiva fede che qualche fonte giornalistica presenta ogni nuova iniziativa, o anche semplice proposta, di dialogo fra esponenti della Chiesa e della massoneria come modifica o annuncio di modifica della disciplina ribadita nel 1983, che esclude la "doppia appartenenza" nel modo più rigoroso e totale.

A proposito della massoneria, merita un cenno anche il rischio - sottolineato nel testo del 1985 che ho appena citato - che il suo "clima di segretezza comporti, oltre tutto, per gli iscritti il rischio di divenire strumento di strategie a essi ignote". Soprattutto nell'Italia Meridionale si è parlato spesso, e ancora in questi ultimi tempi, di intrecci occulti e pericolosi tra gruppi massonici, politica e criminalità organizzata. Come ho accennato sono presenti in Italia numerose obbedienze massoniche diverse e attribuire a tutti i gruppi massonici i comportamenti di alcuni è certamente ingiusto. Meritano però attenta riflessione gli studi degli storici che mettono in luce connessioni già antiche, nate nel Meridione d'Italia già all'indomani dell'Unità, fra potentati economici alla ricerca di posizioni di privilegio, logge massoniche, e forze politiche che trovavano in certe forme della massoneria insieme una cassa di risonanza per la loro ideologia anticlericale e una copertura per contatti non sempre limpidi anche con organizzazioni criminose. La cronaca di questi ultimi anni ci fa temere che problemi di questo genere non siano completamente scomparsi. I Pastori della Chiesa hanno comunque il dovere di richiamare la distinzione fra critica di fatto e di principio alle attività e al metodo della massoneria, ricordando sempre che quando pure le accuse relative a fatti discutibili si rivelassero infondate o i comportamenti si modificassero, l'incompatibilità fra appartenenza a qualunque forma di massoneria e alla Chiesa Cattolica continuerebbe a derivare dal metodo.

b) Quanto alle *persone* oggetto della sollecitudine pastorale della Chiesa in relazione al problema della nuova religiosità, occorre tenere conto delle necessità di una pastorale specifica per diverse categorie:

- anzitutto, è necessaria una pastorale sulla nuova religiosità per i *cattolici* che non hanno aderito ad alcun nuovo movimento religioso o magico, ma sono tentati da idee della nuova religiosità o sono fatti oggetto della

propaganda di specifici gruppi. E' questa ormai, anche nella nostra Arcidiocesi, la condizione di tutti i fedeli cattolici. E' necessaria, dunque, un'azione preventiva che non può essere affidata soltanto alle famiglie (di cui abbiamo già parlato) ma che le parrocchie e gli altri centri di pastorale cattolica devono assumere in proprio. Questa formazione dovrà soprattutto insistere - sulla base della coscienza di verità - sui temi più direttamente messi in questione dalla nuova religiosità: la salvezza soltanto nel nome di Cristo unico Signore e Salvatore, l'escatologia e i Novissimi, una retta nozione della preghiera e della meditazione. Si dovrà anche tenere presente che tra le cause del successo delle sette e dei nuovi movimenti religiosi vi è la mancanza di calore e di relazioni personali di cui molti accusano la Chiesa Cattolica: si dovrà porre speciale attenzione alla creazione di ambienti accoglienti e cordiali e all'assistenza alle persone che, per varie ragioni, si trovano in momenti di intima difficoltà.

- Nei confronti degli *adepti* dei nuovi movimenti religiosi o magici i problemi che si pongono sono particolarmente delicati. Normalmente non dovrà essere loro permesso - nonostante gli equivoci, a cui ho fatto cenno, sulla "doppia appartenenza" - accostarsi ai sacramenti; nei casi dubbi, si richieda il parere del Vescovo. Benchè si debba adottare un atteggiamento di legittima difesa nei confronti delle loro attività di proselitismo ed eventualmente di denigrazione della Chiesa, i parroci e i sacerdoti dovrebbero cercare di mantenere aperta qualche linea di collegamento dal punto di vista dei rapporti umani, tale da favorire un eventuale ripensamento e un più facile reinserimento quando dovessero insorgere dubbi sulla scelta fatta. Come ho accennato, le statistiche dei sociologi mostrano che molti nuovi movimenti religiosi e magici hanno un rapido *turn-over*, e le persone (nonostante gli iniziali proclami di un impegno "per tutta la vita") vi rimangono in realtà soltanto per pochi anni. La mia esperienza dimostra che quanto avviene *dopo* il periodo transitorio di militanza nel nuovo movimento religioso è in diretta relazione con l'atteggiamento a cui ci si è trovati di fronte *prima*. Se i ponti sono stati tagliati e si è fatta l'esperienza del disprezzo e del ridicolo, è facile che - delusi dalla setta o dal nuovo movimento religioso - non si ritorni alla Chiesa ma si scivoli in un generale scetticismo. Nelle nostre zone è comprensibile che chi vive un'esperienza religiosa poco familiare, che non fa parte della nostra tradizione, venga considerato "strano" o "diverso". E' anche logico - e perfino doveroso - che da questa "diversità" ci si difenda quando diventa proselitismo e minaccia per la fede di chi è cattolico. Ci si dovrebbe sforzare tuttavia di non trasformare la "diversità" in rottura di tutti i legami sociali, di lasciare aperti dei ponti che potranno in un futuro più o meno lontano essere percorsi per tornare alla Chiesa. I parroci hanno qui un compito particolarmente difficile e devono tener presenti le duplici esigenze di vigilanza e di dialogo che ho già richiamato.

- Un discorso particolare merita la situazione degli *ex-adepti* che stanno per lasciare o hanno lasciato i nuovi movimenti religiosi o magici. Questa situazione è più frequente di quanto non si creda, e si presenta anche nelle nostre zone. E' necessaria una pastorale specifica degli "ex", che eviti alcuni errori frequenti. Si deve lasciare all'"ex" un congruo periodo di riflessione e di reinserimento nella comunità cristiana. Si deve evitare di trasformarlo immediatamente in un conferenziere e propagandista *contro* il movimento che ha lasciato, utilizzandolo come "arma impropria", spesso con scarso rispetto per il suo itinerario di maturazione e la sua sensibilità. Si deve anche evitare di considerarlo un informatore assolutamente privilegiato: se è vero che gli "ex" conoscono spesso molte cose del movimento che hanno abbandonato, si deve anche verificare quale ruolo vi hanno effettivamente svolto, tenere conto di eventuali ragioni di malanimo anche personale, e non disprezzare le osservazioni dei sociologi e degli antropologi che invitano a considerare le informazioni che provengono dagli "ex" con una certa cautela. In ogni caso prima di

utilizzare l'"ex" come formatore e conferenziere di pubblici cattolici nel settore della nuova religiosità si deve svolgere un'indagine accurata su quali siano le sue *attuali* convinzioni. Purtroppo non tutti gli "ex" diventano cattolici; alcuni lasciano una setta o nuovo movimento religioso per diventare semplicemente scettici o agnostici, o per coltivare idee religiose diverse dalle precedenti ma ugualmente inaccettabili dal punto di vista della dottrina cattolica. Queste scelte discutibili non sono, a loro volta, definitive, e l'"ex" - prima che come militante in campagne propagandistiche "contro le sette" - deve essere preso in considerazione come persona, che ha diritto di essere assistita con particolare affetto e cura nel suo itinerario di riconquista della verità cattolica.

c) La sfida infinita della nuova religiosità non è un problema secondario per la Chiesa. E' una delle grandi priorità pastorali, in cui tutti devono sentirsi impegnati, ciascuno al suo livello, senza immaginare di delegare l'attività in questo campo a pochi specialisti. Vorrei brevemente menzionare alcuni *soggetti* particolari della pastorale di fronte alla nuova religiosità:

- le *istituzioni di studio e di ricerca* non hanno direttamente un fine pastorale, ma i loro lavori costituiscono una premessa indispensabile alle attività pastorali: non è infatti possibile intervenire su un ambito che non si conosce. La stessa relazione generale del cardinale Francis Arinze al Concistoro del 1991 ha menzionato, in questo campo, il progetto "nuovi movimenti religiosi" della FIUC (Federazione Internazionale delle Università Cattoliche) e il CESNUR di cui, come ho ricordato, sono presidente e che ha sede nella nostra Arcidiocesi. Come sede del CESNUR Foggia rende dunque un servizio speciale alla Chiesa universale così come alla comunità scientifica internazionale. Il CESNUR è nato con lo scopo di costituire un luogo di incontro per gli specialisti di tutto il mondo che, a livello scientifico o accademico, studiano il fenomeno della nuova religiosità. Nelle attività del CESNUR si incontrano studiosi di formazione diversa (dalla sociologia alla psicologia, dalla storia alla teologia), di nazioni diverse e anche di diverse convinzioni religiose. Se il presidente e il direttore del CESNUR sono - statutariamente - cattolici, il comitato scientifico comprende personalità anglicane, protestanti, ortodosse e non è chiuso ad apporti di professionalità che possano provenire da altri ambiti ed esperienze. Il CESNUR non è una istituzione tecnicamente "ecumenica", nel senso che il suo scopo non consiste direttamente nell'occuparsi dei problemi dell'unità o della collaborazione fra le Chiese e comunità cristiane; i membri del comitato scientifico sono cooptati in base alla loro competenza professionale specifica e non in base alla loro appartenenza ecclesiale. Il CESNUR ha lo scopo di raccogliere, organizzare e diffondere *informazioni* ed elementi *di fatto* sulla nuova religiosità e non direttamente quello di offrire giudizi e valutazioni globali. La sua attività si articola principalmente in due incontri annuali. Il primo - di cui il CESNUR è di volta in volta co-organizzatore con altri enti o università - si svolge normalmente a porte chiuse, è riservato agli studiosi e accoglie relazioni e comunicazioni di specialisti di qualunque convinzione dottrinale e religiosa che presentano - agli altri specialisti presenti - il frutto delle loro ricerche su un argomento specifico. Sempre a porte chiuse, in questi incontri gli specialisti incontrano talora anche esponenti di nuovi movimenti religiosi così come di movimenti "anti-sette" e "contro le sette". Naturalmente in queste sedi le ricerche dei vari studiosi vengono presentate negli stili e nelle forme più diverse, e nessuno deve stupirsi se - benché ai partecipanti venga raccomandato di trasmettere soprattutto informazioni sulle loro ricerche ed elementi di fatto - vengono talora espresse anche opinioni che non coincidono con quelle di chi dirige il CESNUR o della Chiesa Cattolica. Questi incontri hanno infatti lo scopo di acquisire i risultati del maggior numero possibile di ricerche svolte nel mondo sulla nuova religiosità in ambito accademico e universitario, chiunque ne sia l'autore. Non vi è il

rischio che "il pubblico" o "i fedeli" vengano a contatto con presentazioni non adeguate dei fenomeni, perché a questi incontri il "pubblico" o i "fedeli" non partecipano, dal momento che, come ho accennato, si svolgono ordinariamente a porte chiuse. I risultati sono comunque preziosi - anche per gli operatori pastorali - perché nel corso degli anni sono state raccolte diverse *centinaia* di relazioni, di cui presso gli archivi del CESNUR è disponibile il testo scritto, quasi tutte inedite e in gran parte dedicate ad argomenti o gruppi su cui non esiste, in genere, altro materiale. La funzione del CESNUR deve dunque essere ben compresa, tenendo presente che non è un'organizzazione con scopi direttamente pastorali, ma può fornire a chi è impegnato nella pastorale cattolica tutta una serie di documenti e di informazioni preziose e non disponibili altrove. Il CESNUR svolge peraltro anche una prima fase di elaborazione di queste informazioni specificamente destinata a chi è impegnato su questo fronte nella Chiesa Cattolica e in particolare nella nostra Arcidiocesi. Accanto al seminario annuale internazionale, che si svolge in lingua inglese e che il CESNUR co-organizza con terzi ogni anno in una sede diversa, il CESNUR promuove infatti annualmente un seminario a Foggia, tenuto in lingua italiana e aperto al pubblico, dove vengono riassunte le informazioni principali su uno specifico argomento della nuova religiosità, insieme con una valutazione teologico-pastorale dal punto di vista cattolico. Da ciascuno di questi seminari di Foggia viene poi ricavato un volume in forma di corso, che si conclude con indicazioni dottrinali e pastorali. Per questo secondo tipo di seminari viene occasionalmente fatto appello alla competenza su settori specifici di specialisti non cattolici, ma normalmente i relatori sono cattolici, e cattolico è in ogni caso chi trae le conclusioni. Questi seminari hanno certamente rappresentato un contributo importante alla crescita culturale della nostra Arcidiocesi e hanno offerto alla Chiesa italiana sussidi in forma di corsi sullo spiritismo, le nuove rivelazioni, il "ritorno della magia" e la reincarnazione che sono stati utilizzati e apprezzati in molte diocesi. Sulla stessa linea si colloca il corso del CESNUR *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti* (Elle Di Ci, Leumann [Torino] 1990), particolarmente rivolto agli Istituti Superiori di Scienze Religiose, che ha pure trovato positiva accoglienza.

- I *movimenti* e le *associazioni cattoliche*, da qualche anno, hanno preso coscienza del problema della nuova religiosità e lo hanno inserito nel loro itinerario di formazione. Alcune associazioni - come Alleanza Cattolica, che ha svolto da questo punto di vista un ruolo di precursore - danno a questo tema un posto privilegiato nel loro apostolato. Altre associazioni e movimenti se ne occupano di tanto in tanto, o hanno preso a occuparsene negli ultimi anni. E' importante che, seguendo le indicazioni del magistero, tutte le associazioni e i movimenti riflettano sulla sfida della nuova religiosità come priorità pastorale - come l'ha definita il Concistoro - di questo decennio, e che nessuno si senta estraneo o affermi che il tema "non interessa". La sfida è troppo seria e grave perché qualcuno possa chiamarsi fuori adducendo semplici ragioni di gusto o di preferenza.

- Per coordinare le attività di ricerca e pastorali del mondo cattolico è nato il *G.R.I.S.* (Gruppo di ricerca e di informazione sulle Sette), alle cui origini si trovano le riflessioni di sacerdoti particolarmente benemeriti per le loro attività soprattutto in tema di Testimoni di Geova, come monsignor Giovanni Marinelli di Ferrara e don Ernesto Zucchini di Massa. Il *G.R.I.S.* - che è stato riconosciuto dalla Conferenza Episcopale Italiana, e che ha svolto alcune attività anche nella nostra Arcidiocesi - può avere un ruolo di impulso e di coordinamento molto importante per tutta la Chiesa italiana. Raccomando che nell'Arcidiocesi di Foggia il *G.R.I.S.* si sforzi sempre di trovare un coordinamento con le altre realtà - centri di ricerca, movimenti e associazioni cattoliche, parrocchie - che operano in

questo campo, nel rispetto delle reciproche competenze e vocazioni e senza perdere di vista l'obiettivo comune, che deve prevalere sull'attaccamento, pure legittimo, alla propria sigla o aggregazione.

- Infine, non si deve dimenticare che il soggetto della pastorale preoccupata dalla nuova religiosità è la Chiesa nel suo insieme. Per questo motivo, nella nuova struttura della curia diocesana, è stato previsto un "Segretariato per le altre religioni e i non credenti"; esso opererà in sintonia con l'Ufficio catechistico e il Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo. Ma, più in generale, tutta la comunità diocesana dovrà sentirsi coinvolta, a partire dalla *parrocchia* e dall'*insegnamento della religione* nelle scuole. Troppo a lungo, in molti ambiti, si è operato trascurando completamente i problemi sollevati dalla nuova religiosità. Solo qualche parrocchia ha organizzato incontri di informazione e formazione, limitati ai Testimoni di Geova. Raccomando che le attività parrocchiali - a partire da quelle rivolte ai giovani - e anche l'insegnamento della religione nella scuola siano occasione per un'azione preventiva che ribadisca le verità opportune minacciate dagli errori più diffusi. Un ausilio prezioso viene ora offerto dal nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*, che non manca di indicazioni puntuali su tutti gli aspetti che ho evocato. Non è necessario, naturalmente, che tutti i gruppi parrocchiali e tutte le catechesi si trasformino in momenti di studio della nuova religiosità, con un esame particolareggiato delle singole sette e nuovi movimenti religiosi. Questa formazione è certamente necessaria presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose - dove corsi e seminari specifici sono già stati attivati - mentre in altri ambiti la presentazione di realtà che non sono ancora presenti sul nostro territorio rischierebbe perfino di risvegliare improprie curiosità. Vi sono tuttavia - nel vasto ambito della nuova religiosità - due temi con cui probabilmente tutti i fedeli sono venuti a contatto, e che quindi possono essere oggetto, con le necessarie cautele, di una catechesi specifica anche a livello parrocchiale e scolastico. Mi riferisco alle proposte proselitistiche dei Testimoni di Geova - che hanno ormai visitato quasi tutte le case della nostra Arcidiocesi - e alla preoccupante diffusione, specie presso i giovani, della credenza nella reincarnazione. Raccomando pertanto che, in ogni luogo dove questo sia possibile e opportuno, si organizzino incontri dedicati al problema dei Testimoni di Geova, mettendo in luce in modo pacato ma fermo gli elementi della storia e della dottrina di questo movimento religioso che ne evidenziano il grave allontanamento dai principi fondamentali della fede cattolica, che a tutti devono essere cari. I sussidi menzionati nella bibliografia potranno fornire un aiuto; ed è opportuno che chiunque operi nella nostra pastorale diocesana abbia almeno le informazioni essenziali su un gruppo così capillarmente attivo e presente come è quello dei Testimoni di Geova. Ugualmente, il numero sorprendente di giovani (e probabilmente anche di meno giovani) che credono nella reincarnazione rende necessaria - particolarmente nelle scuole, ma anche nelle parrocchie - una discussione specifica su questo punto, che metta in luce l'impossibilità radicale di credere nella reincarnazione continuando nello stesso tempo a dirsi cattolici. Confido che la lettura stessa di questa lettera pastorale - adeguatamente presentata - possa aiutare i gruppi parrocchiali, i giovani e tutta la comunità diocesana. Più in generale, la riflessione sulla sfida della nuova religiosità dovrà aiutarci a meditare sul *difetto di vita comunitaria e di catechesi nelle parrocchie*, spesso causa segreta del successo delle nuove religioni, e a impegnarci seriamente in una rivitalizzazione della parrocchia come punto di riferimento dottrinale e insieme casa comune e accogliente della comunità dei fedeli, da cui nessuno deve sentirsi escluso. Dovremo meditare con attenzione anche sui *valori della religiosità popolare*, che deve essere certamente guidata ed "evangelizzata", ma il cui disprezzo ingiustificato - come il Papa ha ricordato nel citato discorso di Santo Domingo del 12 ottobre 1992 - favorisce l'esodo dei fedeli verso le sette e i nuovi movimenti religiosi.

Infine, raccomando di far pregare e di pregare per chi è impegnato nella difficile pastorale che affronta direttamente il tema della nuova religiosità e, in genere, per la Chiesa tutta, italiana e universale, che si trova di fronte a questa infinita sfida. La devozione mariana, così tipica della nostra Arcidiocesi, dovrà costituire un punto di riferimento costante. Come il cardinale Francis Arinze ha concluso nella sua relazione generale al Concistoro straordinario del 1991, nonostante tante nuove minacce "la Chiesa non deve aver paura. La Beatissima Vergine Maria è l'aiuto dei Cristiani. Quando la Chiesa nella storia è stata minacciata da eresie, persecuzioni e scismi, Ella ha mostrato se stessa come madre. La Chiesa dovrebbe ardentemente pregarLa per un adeguato approccio pastorale al fenomeno dei nuovi movimenti religiosi".

Foggia-Bovino, 6 marzo 1993

+ Giuseppe Casale

BIBLIOGRAFIA

1. Documenti del Magistero Pontificio ed Episcopale

Catechismo della Chiesa Cattolica

GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di apertura dei lavori della IV Conferenza Generale dell'Episcopato Latinoamericano*, Santo Domingo, 12 ottobre 1992, *L'Osservatore Romano*, 14.10.1992.

GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, enciclica del 7.12.1990.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, del 15.10.1989.

Sette o Nuovi Movimenti Religiosi: Sfida Pastorale, documento di quattro dicasteri vaticani, 3 maggio 1986.

(Card.) ARINZE, FRANCIS, *La sfida delle sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, relazione generale al Concistoro straordinario del 4-7 aprile 1991, 5.4.1991 (testo integrale pubblicato in appendice a:

INTROVIGNE, MASSIMO, *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993; *L'Osservatore Romano*, 6.4.1991 ha pubblicato una sintesi).

ARCIDIOCESI DI BOLOGNA, *Istruzione pastorale "Sette e Nuovi Movimenti Religiosi"*, 1991.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, pubblicato in *La Civiltà Cattolica*, 143 (3401, 1992), pp. 458-494.

(Card.) DANNEELS, GODFRIED (Arcivescovo di Malines-Bruxelles), *Cristo o l'Acquario*, lettera pastorale del Natale 1990, tr. it.: Centro Grafico Stampa, Bergamo 1992.

(Mons.) MARTENSEN, HANS L. (Vescovo di Copenhagen), *Chiesa o reincarnazione?*, tr. it., Cristianità, Piacenza 1993.

2. Testi informativi

Ho selezionato in questa sezione della bibliografia alcuni testi disponibili in italiano che descrivono da un punto di vista fenomenologico, sociologico o psicologico alcuni fenomeni della nuova religiosità, ma che non contengono principalmente o direttamente elementi di giudizio dottrinale o suggerimenti pastorali. Per chiarezza ho segnalato con un asterisco iniziale i testi di autori non cattolici:

*BARKER, EILEEN, *I nuovi movimenti religiosi. Un'introduzione pratica*, ed. it., Mondadori, Milano 1992.

*GALANTER, MARC, *Culti*, tr.it., SugarCo, Milano 1993.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Le nuove Religioni*, SugarCo, Milano 1989.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Le sette cristiane. Dai Testimoni di Geova al reverendo Moon*, Mondadori, Milano 1989.

INTROVIGNE, MASSIMO, *I nuovi culti. Dagli Hare Krishna alla Scientology*, Mondadori, Milano 1990.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.

INTROVIGNE, MASSIMO, *I Mormoni*, tr.it., Interlogos, Padova e Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993.

*MAYER, JEAN-FRANÇOIS, *Le nuove sette*, tr. it., Marietti, Genova 1987.

*MAYER, JEAN-FRANÇOIS, *Le sette*, ed.it., Effe Di Effe, Milano 1990.

3. Testi di formazione

Ho selezionato alcuni fra i testi disponibili in italiano che, insieme ad elementi informativi, propongono anche valutazioni dottrinali da un punto di vista cattolico.

AA.VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

CESNUR, *Il ritorno della magia*, Effedieffe, Milano 1992.

CESNUR, *La sfida della reincarnazione*, Effedieffe, Milano 1993.

CESNUR, *Le nuove rivelazioni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

CESNUR, *Lo spiritismo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1989.

CONTRI, ANTONIO, *Fedeli alla parola. Confronto biblico-teologico con i Testimoni di Geova*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

CROCETTI, GIUSEPPE, *I Testimoni di Geova a confronto con la vera Bibbia*, Ancora, Milano 1985.

CROCETTI, GIUSEPPE, *I Testimoni di Geova. Un dialogo e un confronto partendo dalla Bibbia*, 3^a ed., Edizioni Dehoniane, Bologna 1984.

GIRAULT, RENÉ - VERNETTE, JEAN, *Credere in dialogo. Il cristiano di fronte alle religioni, le chiese, le sette*, tr. it., Edizioni Dehoniane, Bologna 1980.

G.R.I.S., *Cristo nostro Dio e nostra speranza: i cristiani di fronte ai Testimoni di Geova*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1986.

G.R.I.S., *Il destino dell'uomo secondo i cattolici e secondo le sette*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

G.R.I.S., *I nuovi movimenti religiosi non cattolici in Italia. L'Ecclesiologia della Chiesa e delle Sette*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.

G.R.I.S., *Maria Madre di Dio e Madre della Chiesa. I Cattolici e i Testimoni di Geova*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1989.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Il ritorno dello gnosticismo*, ed. it., SugarCo, Milano 1993.

INTROVIGNE, MASSIMO, *I Testimoni di Geova*, ed. it., Mondadori, Milano 1991.

INTROVIGNE, MASSIMO, *La questione della nuova religiosità*, Cristianità, Piacenza 1993.

INTROVIGNE, MASSIMO, *Storia del New Age, 1962-1992*, Cristianità, Piacenza 1993.

INTROVIGNE, MASSIMO - MAYER, JEAN-FRANÇOIS - ZUCCHINI, ERNESTO, *I nuovi movimenti religiosi. Sette cristiane e nuovi culti*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990.

MARINELLI, GIOVANNI, *I Testimoni di Geova*, 3^a ed., presso l'Autore, Ferrara 1988.

MINUTI, LORENZO, *"I testimoni di Geova non hanno la Bibbia"*, Edizioni Immacolata, Foggia 1991; 2a ed.: Coletti, Roma 1992.

PETER, ELISABETH, *Un fenomeno dei nostri tempi. Le 'sette'. Nuovi movimenti religiosi*, Edizioni O.R., Milano 1992.

VERNETTE, JEAN, *Che cos'è il New Age*, tr.it., SugarCo, Milano 1993.

VERNETTE, JEAN, *Il New Age. All'alba dell'Era dell'Acquario*, tr. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992.

VERNETTE, JEAN, *La stregoneria oggi*, tr. it., SugarCo, Milano 1992.

VERNETTE, JEAN, *Occultismo, magia, sortilegio*, tr. it., Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1991.

VERNETTE, JEAN, *Si può predire il futuro?*, tr. it., Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991.

ZUCCHINI, ERNESTO, *Sintesi dell'ideologia della setta dei testimoni di Geova*, Krinon, Caltanissetta 1986.