Il Margine, n.9/1993

LA NEW AGE COME NUOVA RELIGIONE

*Eugen Galasso**

Chi scrive precisa di aver considerato, per quanto possibile, la new age solo dal punto di vista religioso; al tempo stesso è impossibile dimenticare che proprio nella new age c'è un incredibile e continua correlazione-interazione di diversi piani anche decisamente extra-religiosi: questo per dire in partenza dei limiti del lavoro.

La cospirazione dell'Acquario

Tutti gli studiosi della "new age" sono concordi nel ritenere che non esista un "testo sacro", una "bibbia" della nuova forma di religiosità; questo perché si tratta di una tradizione che non è, in parte, ancora tale, che è sempre ancora *in fieri*. Per questo la new age, tra l'altro, si distingue nettamente dalle "Religioni sostitutive" (*Ersatzreligionen*) - si rileggano, a contro prova, gli scritti di Mao o di Enver Hoxha, pieni di presunte ricette salvifiche, comunque, di "consolazioni".

Ora, se proprio vogliamo cercare qualcosa che sia non Bibbia ma testo-guida, referente fondamentale, c'è *The Acquarian Conspiracy* della FERGUSON. Una grande confusione di teorie e di teorici, guazzabuglio di epoche e di citazioni. Leibniz fa compagnia a Teilhard, Eckhart a Keith Floyd, Emerson a Bergson, Koestler a Huxley. Con notevole eclettismo la Ferguson ci parla di questa ricerca in termini di progressivo superamento del puro materialismo e consumismo; poi, citando Brzezinski (già consigliere per la sicurezza con la presi-

* *Rielaborazione redazionale di un contributo del prof. Eugen Galasso.*

denza Carter), di ricerca di una religione personale, di un legame diretto con lo "spirituale", nonché, in senso negativo, di "non compensazione da parte della religione tradizionale". Questo è il tratto "gnostico" della new age, che invece si situa all'opposto dello gnosticismo vero e proprio, se non altro per il proprio immanentismo panteistico, mentre lo spirito gnostico è proprio nella radicalità della Trascendenza[1]. Prima "Dio negli altri", poi "in noi": questa la concezione che la Ferguson sostiene, richiamandosi anche direttamente a testi di cui non è citato l'autore, quasi a dare un carattere trans-personale al pensiero della "dolce congiura".

Le radici di questo pensiero (e l'autrice tiene a precisare non trattarsi propriamente di "religione", il che del resto è evidente, per l'assenza della componente rituale-cultuale) sarebbero specificatamente *made in Usa* e legate soprattutto al trascendentalismo di un Thoreau, Emerson, Whitman ecc. ed anche, senza soluzione di continuità, alla "beat generation". Più oltre, l'interiorizzazione del religioso diventa una vera e propria "sfida" e un "pericolo" per le religioni esistenti: la Ferguson insomma insiste su questo aspetto polemologico verso le religioni storico-positive[2].

Citando sempre assieme "mistica orientale da una parte e nuova coscienza dall'altra", l'autrice passa ad analizzare le radici del misticismo, iniziando dall'etimo, francamente non molto attendibile, per cui "il concetto di mistico ha la sua radice nella parola greca 'mystotes' (conservare il silenzio)". E' quantomeno da osservare una certa volontà aprioristica di far funzionare l'etimologia che si accompagna al pressapochismo *made in Usa* in materia di filologia classica[3]. Ciò che però ci interessa soprattutto è l'idea "fusionale" che sta dietro a questo misticismo, legato alle religioni rivelate, che contempla un "fondersi" solo relativo (ed in certo senso metaforico) con Dio, ferma restando la fondamentale distinzione ontologica uomo-Dio.

Se poi guardiamo però ulteriori radicamenti del misticismo nell'analisi della Ferguson, troviamo qualche sorpresa: "Huxley credeva che il rinnovamento religioso, da lungo tempo previsto negli

[1] Cfr su questo tema l'interessantissima autocritica e "correzione di tiro" in CATTABIANI A., *Non ci sono gli eretici?* in l'*Italia Settimanale*, n. 21 (anno II), 26 maggio 1993, pp. 50-51.

[2] La Chiesa cattolica è definita come "l'istituzione più autoritaria"; in generale però la Ferguson fa dell'ironia piuttosto pesante su varie realtà ecclesiali diverse.

[3] La radice è in *myster*, parola che si può rendere con "iniziato", ma in cui il sovraccarico semantico citato non si ritrova.

Usa, si sarebbe iniziato con le droghe e non con gli evangelisti". A parte un certo riduzionismo, vediamo emergere qui una semplificazione, peraltro voluta, che è quella "lisergica", tipica del passaggio dalla fine degli anni Sessanta all'inizio dei Settanta, che aveva indotto varie persone prive di difese culturali a fare proprie formulette tipo "fatti un viaggio (di LSD) e vedrai Dio". Concezione poi messa più volte in dubbio autocriticamente dallo stesso Timothy Leary che, oltretutto, formulette come quelle di cui sopra, non le aveva mai date o diffuse...

Insomma, saccheggiando un po' la psicologia transpersonale, un po' (senza mai citarlo) Leary e Co., la Ferguson ci fa passare lo *swinging* come condizione di apertura a Dio. Ora, chi scrive non ha mai demonizzato uno scrittore come Leary, ritenendo pure sciocchezze quelle scritte da qualche critico del "nuovo (allora) misticismo" quando dice per esempio "un leader del movimento Zen (?) contemporaneo non ha avuto difficoltà nel diventare un convinto nazista"[4]; un'analisi librantesi al di sopra della superficialità ci fa cogliere un autore che, per esempio, critica in modo implacabile il nazismo potenziale implicito nel comportamentismo skinneriano. Ma, d'altronde, i centoni malfatti del "*Flower Power*", delle teorizzazioni più o meno discutibili sul LSD etc., meritano di essere sottoposti ad un'analisi che sia anche critica, capace cioè di distinguere.

Più avanti, con il consueto eclettismo, citando William Blake, la Ferguson ci mostra come "tutto ciò che vive è sacro", quasi non ci fossero per sua stessa ammissione gradi diversi dell'essere, quindi diverse modalità di partecipazione al "sacro" stesso... Poi, altri concetti per chiarire la sua posizione: lo scorrere, la totalità, la "non distinzione" ecc. Anche qui poesia, panteismo o anzi panenteismo, misticismo orientale, per ricavare ancora una volta una concezione di Dio generica e tanto "comoda" quanto adatta ad un, ancora una volta generico, spirito del tempo: con ambizioni psicologicamente legittime (almeno da un punto di vista, ma sempre un po' raffazzonato, di "*dereglement de tous les sens*") di avvicinamento al "*misteryum tremendum et fascinans*", con alcune definizioni significative:

> Dio viene esperito come uno scorrere, come totalità, come un infinito caleidoscopio della vita e della morte, come causa ultima, come fondamento dell'essere... Dio è la coscienza, che si manifesta

[4] PASSMORE J., *La logica del nuovo misticismo*, Catania, Underground - La fiaccola (orig. 1970).

> come Lila, il gioco dell'universo, Dio è la matrice organizzante, che possiamo esperire, ma non descrivere; ciò che fa vivere la materia.

Come si vede tutto è molto generico: distante bilioni di anni luce da una concezione cristiana, in quanto manca l'autocomunicazione di Dio, il rapporto "personale" Dio-uomo, l'amore di Dio e quello dell'uomo inteso come immagine e somiglianza; c'è, al massimo, l'idea di una forza, di un'energia, ben lontana anche da una concezione bergsoniana, persino dalla forza morale. Invece una concezione di Dio che va bene per tutti, per un'intellighentsia vaga, indeterminata, priva di ogni connotazione precisa e caratterizzata in senso religioso e morale. Dio, infine, come la visione di luce ed il divenire di luce: anche qui metafore poetiche, suggestive, ma raramente molto significanti; direttamente, ancora una volta, "Dio in noi", con la volontà di immanentismo radicale che, del resto, caratterizza tutto il testo e non solo questa sezione. Un testo che è un po' una *summa*: presuppone certo testi come quelli di Leary e Alan Watts, ma forse, invero, più come suggestioni che come testi.

I due lati del cervello

WATTS si è confrontato a lungo con le tradizioni religiose orientali ed in ispecie con il buddhismo e il taoismo. Egli teorizza una visione teologica dove "Dio è la più profonda intimità di ogni cosa", polemizzando duramente con una visione in cui "Dio vien concepito secondo lo schema di questo sé superficiale, anche se noi lo dotiamo di facoltà superiori". In Watts si rivendica decisamente l'ottica del "panteismo" o anche del "panteismo mistico". In altri termini, ciò che nella Ferguson sta un po' dietro le quinte, qui viene "proclamato" a chiare lettere, senza paura di scandalizzare. La polemica di Watts contro la concezione personalistica di Dio, che sarebbe ampliamento del soggettivismo umano, la dice lunga sulle reali intenzioni del pensatore, ben aldilà di una certa *medietas* di toni talora usata. Qui non si parla mai di cospirazione (né dell'Acquario né d'altro) ma è evidente come la riproposizione del panteismo o dell'alternativa panteista miri a scardinare non solo rappresentazioni folkloristiche di Dio (il Dio "dalla barba bianca" tante volte citato dall'autore) ma anche la dimensione orizzontale connessa con quella verticale. Oltre ad una radicale messa in crisi della ritualità, vi sarà una messa in discussione integrale dei valori connessi al cristianesimo, sostituiti da altri ben più generici: se Dio non è "Padre" (e neppure Madre) per l'uomo, sarà messa in crisi la dimensione dell'amore anche infra-umano, sostituito tutt'al più dal valore tardo- (e neo-) illuministico del "rispetto" che, certamente, è ben altra cosa.

LEARY, demonizzato dal materialismo neo-positivista, si autodefinisce "sciamano" (lo sciamanesimo, come pone in evidenza Terrin, è componente essenziale o almeno coessenziale della new age). In *Neuropolitica*, parlando dell'eredità positiva degli anni '60, ci dà tracce più che significative:

> Il simbolo mitico-religioso non sarà l'uomo crocifisso bensì una coppia maschile-femminile, che sarà unificata in una comunione d'amore più elevata. Essa [la nuova filosofia] cercherà la rivelazione e un'intelligenza più elevata non in rituali formalistici rivolti ad una divinità antropomorfa, bensì con processi naturali, il sistema nervoso, il codice genetico e tentativi di iniziare la comunicazione extraplanetaria.

Una new age questa che, piuttosto che passare per le scappatoie, le vie impervie o comunque "ignote" dell'Oriente, recupera elementi di una spiritualità più adatta ai tempi, che nasce dalle riflessioni sulla scienza (il DNA, quasi un'ossessione di una certa fase di Leary), ma appunto si pone in qualche modo al suo vertice. Inutile perdersi ora in citazioni, che richiederebbero ogni volta ulteriori esplicazioni, in quanto lo stile è in genere rapsodico, liricheggiante: basti dire che l'autore, in uno schema evolutivo che parte sempre da Teilhard de Chardin, collegandosi però anche con le ricerche sui mass media che troviamo per esempio in Marshall McLuhan, ci parla di "cerchi di inserimento" cerebrali progressivi-successivi, che ci mettono in grado di passare a visioni sempre più perfezionate del reale, fino a giungere a quell'intuizione dell'Assoluto che abbiamo visto precisata in termini ben altri rispetto ad una concezione teista.

Rispetto all'Oriente, poi, Leary vorrebbe una sintesi tra la visione orientale, fondata sul lato destro del cervello (contemplativo), e quella occidentale, dove è l'emisfero sinistro (attivo, realizzatore, mirato alla prassi) ad avere la parte predominante. E se i due emisferi cerebrali sono anche metafore, ciò significa che in Leary troviamo quella componente della new age che, ben diversamente dal neo-panteismo radicale di Watts, vuole anche recuperare in forma nuova un misticismo della scienza, che, a partire dalla "religione dell'umanità" comtiana, passa poi nel pensiero di Whitehead, trovando poi i gangli di riflessione cui qui si accenna. Anche la dimen-

sione dell'amore, in questi pensatori che hanno riflettuto tra il dopoguerra ed oggi, è qui ben altro rispetto al neo-idillio *naïv* di tanti *hippies*: si innesta, invece, in una dimensione scientifica-tecnologica che peraltro non esclude mai una creatività che dalla scienza parte per veleggiare poi verso "dimensioni altre", quali la famosa "*space migration*", e non solo.

Figure di passaggio

Un altro pensatore della new age è Robert MULLER, figura di grande prestigio dell'Onu: richiamandosi sempre a U Thant e a Dag Hammarskjoeld, Muller è per sua diretta ammissione lettore continuo dell'*Imitazione di Cristo*. E' ovviamente spostato su dimensioni sociali ed ecologiche: si tratta, dice l'autore, di riscoprire sogni e fedi comuni, di "andare oltre il predominio della ragione" riscoprendo la forza e pregnanza del sentimento; per Muller "dobbiamo onorare l'uomo nella sua totalità come un essere vivente, che può condurre una vita realizzata, servendosi di tutte le potenzialità delle qualità che ci sono state date da Dio e dall'evoluzione", dove poi queste forze sono "amore, compassione, verità, ottimismo e fede nella destinazione umana". Tutti valori, come si vede, assolutamente da sottoscrivere da un punto di vista cristiano: curiosa è, se mai, l'affermazione per la quale il dono di esse deriverebbe "da Dio e dall'evoluzione": una formula, voglio dire, che si potrebbe anche dire mutuata da Teilhard (ma Teilhard non si sarebbe certo azzardato a mettere Dio e l'evoluzione sullo stesso piano). Più avanti, poi, l'autore ci parla di "marcia evolutiva dell'uomo verso una totale consapevolezza" dove termini ulteriori sono "inizio di un'era del tutto nuova", "vero punto di svolta nell'evoluzione", termini cioè dove è impossibile non risentire tracce di influenze da pensatori chiaramente new age come Capra.

Senza voler vedere "congiure" dappertutto, è evidente che la rispiritualizzazione auspicata da Muller, la "globale *renaissance* morale e spirituale" nasce da un certo sincretismo con la tradizione orientale, per Muller mediata dalla figura di U Thant. Non a caso egli enumera, oltre alla "noosfera" di teilhardiana memoria, la "Karma-sfera o sfera delle buone azioni, la Mettasfera o sfera dell'amore donato". Si tratta certo della volontà di conciliare ma, ben più che di metafore, si tratta di assunzioni di concetti religiosi di altre tradizioni: forse più, crediamo, di quanto non proponga il dialogo interreligioso di

Panikkar. Tuttavia, altrove, Muller si dice "cattolico" e precisamente a proposito della problematica cristologica: qui certo Cristo non è solo "grande illuminato" o un "atavar", quindi possiamo anche dire che Muller non è solo un "cattolico culturale" ma è un credente che ha interiorizzato concetti e forme di pensiero della new age fin quasi al limite estremo. Teilhardiano che talvolta va oltre Teilhard. Figura di passaggio, potremmo dire: un "cattolico - new age", si direbbe, se si amassero le contaminazioni; comunque un'ulteriore dimostrazione del carattere "pluralistico" del movimento "religioso".

Fra le figure di passaggio, impossibile non accennare a quella di Fritjof CAPRA. Di recente, riproducendo conversazioni avute, nel corso degli anni, con David Steindl-Rast, benedettino e studioso del misticismo cristiano ed orientale, nonché con Thomas Matus, camaldolese, storico della teologia, ha "scritto" un volume in cui il fulcro essenziale è per l'appunto il problema di Dio in relazione alla new age. Nella prefazione troviamo un'affermazione che nella sua apparente banalità è condivisibile nella sostanza: "il nuovo pensiero non è necessariamente superiore, in quanto `nuovo', ma non è necessariamente peggiore del vecchio". La prefazione, come tutto il testo, è ovviamente frutto di un "compromesso", dove però il termine non dovrebbe essere necessariamente preso in un'accezione negativa; certo che molte cose vanno prese *cum grano salis* proprio per i motivi anzidetti.

Quando, nell'esposizione schematica a firma dei due teologi, si dice che "il nuovo paradigma si può chiamare olistico, ecumenico o trascendentale-tomistico", anche se poi si precisa che "nessuno di questi aggettivi lo caratterizza in pieno", il richiamo al tomismo è un po' sconcertante: non per san Tommaso, la cui riscoperta certo riserva molte sorprese, quanto invece per la scolastica, il tomismo, che non è precisamente stato un faro del "nuovo" nel corso dei secoli.

Il seguito dello stesso testo è però differente. Così è detto: "Nel nuovo paradigma il processo dinamico della storia della salvezza come tale è la grande verità dell'automanifestazione di Dio. La stessa rivelazione è nel senso più proprio dinamica". Un po' di teilhardismo, come si vede, magari un po' `spinto'. Più interessante è l'affermazione per cui "le riflessioni su vie non concettuali del conoscere - intuitive, emozionali, mistiche - devono essere incluse espressamente in considerazioni teologiche": ovvero una teologia che vada oltre schematismi meramente concettuali-razionali, recuperando la mistica anche nelle sue componenti emotive, la dimensione pre- ma anche

meta-logica del misticismo. Altrove, Steindl-Rast e Matus ci parlano della metafora, fondamentale per loro anche in teologia, della "rete" (metafora tipica della new age), richiamando subito dopo la "maggiore accentuazione del mistero da parte del nuovo paradigma" e il fatto che "la teologia non può comunicare mai una comprensione piena e definitiva dei misteri divini".

Il resto della discussione susseguente non ci porta a grandi novità, fatta salva la rivalutazione della mistica rispetto alla teologia, o ancora l'affermazione di Steindl-Rast per cui "poiché è il proprio nostro sé, la verità viene rivelata sempre attraverso il nostro sé più profondo". Non è solo new age, è chiaro, visto che l'identificazione di Dio con la nostra interiorità è già di Agostino e di Eckhart, ma c'è una nuova attenzione a come un certo *deposito fidei* si è "cristallizzato" e talora anche fossilizzato, dando luogo magari a vere e proprie forclusioni, come quella della soggettività del credente. Non è qui in discussione nessuna "pericolosa" neoformulazione, nessuna ri-conduzione in binari altri e diversi; non c'è neppure alcuna assurda contaminazione per principio, nessun sincretismo per partito preso. Forse proprio il testo citato, complessivamente molto "ponderato", può essere il punto di partenza del punto successivo.

Cristianesimo e new age

Naturalmente, come si è detto, ci si confronta con un movimento, anzi con una costellazione di movimenti o almeno di posizioni diverse, per cui non è possibile ridurre tutto ad un minimo comune denominatore: si è di fronte, se non ad un ginepraio, almeno a posizioni diverse che hanno in comune alcuni elementi. Tra questi: l'educazione cattolica di vari membri, ovvero cristiana, ovvero di altra confessione religiosa; un "panteismo ecologico"; uno "spiritualismo" umanistico, di tradizione "esoterica".

Come spiega in modo convincente SUDBRACK,

> tutte le esperienze mistiche e tutte le religioni vengono subordinate alla visuale unitaria del proprio progetto, come si basassero in fondo sulla stessa esperienza mistica e fossero diverse solo alla superficie confessionale.

Questa considerazione, tuttavia, non nega l'altra, per cui invece c'è un approccio serio, per esempio, sul piano psicologico, al problema

religioso, da parte di studiosi come Grof e Wilber (anche se poi anche qui si opererebbe una sorta di riduzionismo, per cui il legittimo approccio psicologico porta invece al riduzionismo-psicologismo). In ogni caso, per Sudbrack,

> il cristianesimo di ieri e di oggi deve confrontarsi con questa ricerca e col fine che la 'nuova religiosità' vorrebbe porre: alla lunga viene misurato in base alla sua capacità di corrispondere a questa ricerca. E può trovare solo nel dialogo con questa ricerca la forma sua propria in cui diviene comprensibile all'uomo d'oggi.

Il che, in un testo non tenero con *la* e con *le* nuove religiosità, non è poco: il dialogo sarà certo intra-religioso, se prendiamo per buona l'idea di "nuova religione" togliendo però le virgolette; sarà altro ma pur sempre dialogo se le virgolette (come crediamo si debba invece fare) le lasciamo, ritenendo la new age un ramo nato, in modo anomalo, dal cristianesimo, "fecondato" però da altre tradizioni religiose.

Altre posizioni, come quella di SCHIWY, sembrano ispirate da un apprezzabile quanto aprioristico irenismo concordistico. Da un lato Schiwy ha ragione a svolgere un *pamphlet* contro posizioni neo-integriste (non solo cattoliche) che bollano *sic et simpliciter* la "new age" di eresia, ed esigono esclusioni e scomuniche; l'autore ha il merito di mostrare come per esempio "l'esperienza di Dio in noi non sia un'eresia neanche per la chiesa ufficiale, bensì essenza della fede cristiana". Non si vede però perché poi debba accettare tutto della new age, compreso appunto il già citato libro della Ferguson, quasi fosse veramente un "nuovo manifesto", un proclama ideale e non invece, più semplicemente, un testo che si propone di riassumere, con molti limiti, idee comunque già diffuse in certi ambiti culturali, cercando magari di conferire ad esse una certa organicità. In ogni caso Schiwy, il cui testo è comunque importante, trascura la valenza di certe metafore (ad iniziare da quella della "congiura" e dei "congiurati").

E' indispensabile allora fare come hanno fatto e fanno tuttora alcuni fondamentalisti, che ritrovano qui congiure massoniche, neo-pagane, neo-gnostiche? Evidentemente no, anzi: se però la rivelazione si esprime attraverso contenuti e modalità, ciò implica chiaramente anche la necessità di individuare quando venga proposto qualcosa che con questi contenuti e con queste modalità non ha più

molto in comune, per non dire nulla in comune (questa seconda possibilità non è, mi sembra, quella più adeguata): non per "reprimere" o magari "mettere all'indice", ma semplicemente per onestà intellettuale e anche di fede.

Autori come VERNETTE sembrano insistere troppo sul tema "new age uguale eresia", in diverse forme e con diverse argomentazioni: eccessiva sembra l'insistenza sul tema della nuova gnosi, ma è d'altronde giustificata l'esigenza della distinzione ove essa sia presente nei testi, nelle fonti e in altre testimonianze. Così il fatto che talora Vernette dia l'impressione di sopravvalutare certe componenti (peso della magia, dell'occultismo), non toglie che una componente di esoterismo sia presente: è però ugualmente indubbio al tempo stesso che la Bibbia nel suo complesso rifiuti e smascheri queste micro (o macro?) ideologie. Quello che se mai è preoccupante in Vernette è il modo del suo rapportarsi e del suo replicare alla new age, per esempio, quando scrive: "Con il new age domani Satana potrà realizzare agevolmente le promesse paradisiache di ieri": un tono khomeinista da nuova *harmaghedon*, indubbiamente: non sembra questo però il modo di affrontare il problema.

Raccogliendo le indicazioni di Sudbrack, non è certo con "proclami" come quelli citati di Vernette che si potrà operare; altrove, l'autore francese coglie invece reali punti di differenza, come quando fa notare che "all'uomo del new age non serve più la Grazia, egli non deve far niente altro che mettere a frutto le energie della sua coscienza ancora insufficientemente utilizzata". Un tema importante, questo: un certo prometeismo neo-esoterico percorre la new age, che elimina sostanzialmente (salvo che in Muller) la grazia e l'intervento di Dio.

Una trattazione molto equilibrata ed in quanto tale anche condivisibile, almeno da parte di chi scrive, è quella recentissima di TERRIN, che problematizza, non sopravvaluta né demonizza. Alcune "conclusioni provvisorie" (la definizione è mia ma mi sembra agevolmente deducibile dal contesto):

> la teologia ha bisogno di ripensare a Dio in termini più significativi per l'uomo e il credente d'oggi: un'istanza di attenzione al moderno e al postmoderno in tutti i suoi limiti e le sue aspirazioni è un fattore importante per riportare la teologia ad un servizio reso all'uomo di oggi. La new age è espressione soprattutto di un bisogno; non può essere considerata una risposta esauriente, teologicamente elaborata al problema di Dio, ma una risposta antropologica e istintiva ad un desiderio di umanità e di maternità di Dio.

Ciò senza rinunciare a dire che "la new age è sintomo di una crisi totale della società d'oggi".

Può avere un certo significato riaffermare il carattere "pluralistico", talora ai limiti del frammentario, della new age: esistono autori che non scommetterebbero nulla, ad esempio, sul *channelling*, altri invece che "cavalcano questa tigre" in modo quasi prioritario, ed altro ancora. Sarebbe interessante chiarire (Terrin comincia a farlo, indubbiamente) il peso della componente esoterica.

La new age costituisce un problema e una sfida per ripensare le verità di fede, o almeno certe loro formulazioni, senza andare a caccia di inutili (e magari inverificabili) concordismi. Saper cogliere i segni dei tempi vuol dire chiaramente anche mettersi in sintonia con esigenze profonde del presente e probabilmente di un futuro che è già *in fieri*. Se in questa chiave di lettura, la sociologia, la psicologia, e l'antropologia religiosa abbiano da dire di più della teologia delle religioni, è problema apertissimo: ma anche una risposta eventualmente positiva a questa domanda non implica di per sé una rinuncia, un'abdicazione, perché un campo non limita né esclude l'altro.

■

Riferimenti bibliografici

FERGUSON, *The Acquarian Conspiracy*, 1980.

WATTS A., *Im Einklag mit der Natur*, München, Goldmann, 1986 (orig. 1958).

LEARY T., *Neuropolitik*, Basel, Sphinx, 1981 (ed orig. 1977).

MULLER R., *Die Neuschaffung der Welt*, München, Goldmann, 1985 (orig. *New Genesis - Shaping a global Spirituality*, 1982).

CAPRA F. - STEINDL-RAST D., *Wendepunkt im Christentum*, Bern München Wien - Scherz, 1991, (orig. *Belonging to the Universe*)

SUDBRACK J., *Neue Religiosität*, Mainz, Matthias Grünewald (Topos Taschenbücher), 1987.

SCHIWY, *Lo spirito dell'età nuova (New age e cristianesimo)*, Brescia, Queriniana, 1991 (orig. tedesco 1987).

VERNETTE J., *Il New Age*, Torino, Paoline, 1992 (orig. 1990).

TERRIN A.N., *New Age*, Bologna, Dehoniane, 1992.