

GIOVANNI FILORAMO

MILLENARISMO E NEW AGE

APOCALISSE E RELIGIOSITÀ ALTERNATIVA

edizioni Dedalo



Giovanni Filoramo
MILLENARISMO E NEW AGE

Apocalisse e religiosità alternativa

Edizioni Dedalo, Bari 1999

Di fronte ai "non-luoghi" della tarda modernità, oggi il campo della religiosità alternativa si presenta come un "luogo" di riflessione privilegiato. Dai nuovi movimenti religiosi alla New Age, infatti, i vari segmenti che compongono la galassia della religiosità alternativa si configurano come possibili luoghi di identità, "resti" di un passato che pareva definitivamente sepolto dalla secolarizzazione o prospettive e previsioni sul futuro del nuovo millennio. Il saggio si propone di riflettere su di un luogo obbligato ma, forse, non sufficientemente approfondito nelle sue premesse, nella sua complessità, nelle sue articolazioni, nelle sue conseguenze: l'incombere, favorito dalla fine del millennio, di concezioni apocalittiche, millenaristiche, catastrofiche. Dopo aver ricordato lo sfondo storico-religioso dell'apocalittica contemporanea, analizza poi il "sacro intimo" come esempio del viaggio apocalittico individuale nei "cieli" della propria interiorità, con particolare attenzione alla dimensione apocalittica e millenaristica di attesa imminente caratteristica della New Age; conclude con alcune riflessioni sulla "fine del tempo" e la cattura della fine in alcune apocalissi culturali tipiche della religiosità alternativa.

Giovanni Filoramo (Monopoli-Bari, 1945) insegna Storia del Cristianesimo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino. Tra le sue numerose pubblicazioni: "Religione e ragione tra Ottocento e Novecento" (Laterza 1985); "L'attesa della fine. Storia della gnosi" (Laterza 1993); "Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio" (Laterza 1990); "Figure del sacro. Saggi di storia religiosa" (Morcelliana 1993); "Le vie del sacro" (Einaudi 1994). Ha curato per i tipi della Laterza una "Storia delle religioni" in più volumi e con Daniele Menozzi una "Storia del Cristianesimo".

INDICE

Introduzione

Parte prima

NEW AGE E RELIGIOSITA' CONTEMPORANEA

Capitolo primo. Religioni e mutamento contemporaneo: il caso europeo.

1. Il destino dell'Occidente.
2. L'Europa post-cristiana tra pluralismo e fondamentalismo.
3. Aspetti del pluralismo religioso europeo.
4. Credere o appartenere?
5. Conclusioni.

Capitolo secondo. Religione e modernità: il caso del fondamentalismo.

1. Tra modernità e postmodernità.
2. Fondamentalismo e modernità.
3. E' possibile definire il fondamentalismo?
4. Processi di risacralizzazione.
5. Conclusioni.

Capitolo terzo. L'arte della guarigione nella nuova religiosità. Riflessioni in margine alle forme di ricomposizione del sacro.

1. Il neopragmatismo religioso e le sue credenze.
2. Il neosciamanesimo: un processo decostruttivo o ricostruttivo?
3. Il sacro terapeutico e il suo sistema di credenze.
4. Tra salute e salvezza.
5. Sapere e credere.

Capitolo quarto. Nuovi paradigmi religiosi nella svolta del terzo millennio.

1. Considerazioni introduttive.
2. Lo sfondo storico.

3. La religiosità alternativa della New Age.
4. New Age come movimento esoterico secolarizzato.
5. New Age come forma di neo-gnosi.

Capitolo quinto. Individualismo e gnosi. Appunti sulla nuova religiosità.

1. Osservazioni introduttive.
2. La religione del Sé.
3. Gnosi e New Age.
4. Conclusioni.

Parte seconda

IL TEMPO DELLA FINE

Capitolo sesto. Apocalissi religiose e apocalissi politiche nel mondo tardo-antico.

1. Tratti distintivi dell'apocalittica giudaica.
2. Il problema comparativo.
3. Apocalissi politiche e apocalissi religiose.

Capitolo settimo. Metamorfosi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti.

1. Introduzione.
2. Lazzaretti e la sua lotta con Dio.
3. La via gnostico-teosofica.
4. La via della memoria.
5. Le difficoltà di elaborare il lutto.
6. Conclusioni.

Capitolo ottavo. Tempo della fine e fine del tempo.

1. New Age tra millenarismo e apocalittica.
2. Idee che uccidono.
3. A mo' di epilogo.

Note.

INTRODUZIONE

Il 26 marzo 1997, nei sobborghi di San Diego (California), in una villa miliardaria sull'Oceano Pacifico con relativa piscina e campo da tennis, tra buganvillea e palme, furono trovati 39 cadaveri, 22 donne e 17 uomini, la maggior parte giovani tra i 22 e i 30 anni, tutti in pantaloni neri e scarpe nere da tennis, il viso e il petto coperti da un lenzuolo triangolare color porpora, sdraiati con le mani accanto al corpo, senza segni di arma da fuoco o di gas, pronti per il grande viaggio.

Ricostruendo i retroscena, emerse ben presto uno scenario familiare. Un leader carismatico, Marshall Herff Applewhite, ormai avanti negli anni, figlio di un ministro presbiteriano, aveva da qualche anno radunato intorno a sé un gruppo di seguaci, quasi tutti programmatori di computer di una ditta dal nome significativo ("Higher Source", la sorgente più alta), che si guadagnavano (bene) da vivere, disegnando e programmando siti web su internet e assicurandone la protezione con i servizi collaterali. Prima di trasferirsi nella villa californiana, il gruppo aveva vissuto a Manzano, nel New Mexico, in un'area, cioè, dove, nel raggio di poche miglia, era possibile trovare un "ashram hindu", un centro di misticismo russo, una fondazione sufi, vari accampamenti di New Age, un gruppo paramilitare che voleva la secessione dagli USA, fino alla "chiesa delle voci profetiche nella desolazione", uno tra gli innumerevoli gruppi a sfondo apocalittico-profetico che calcano lo scenario religioso americano in questa fine millennio: un esempio, tra tanti, del supermarket delle credenze e delle fedi frequentato dalla religiosità alternativa, in specie statunitense. Li animava un credo tipico della religione del "fai-da-te" a sfondo apocalittico e millenaristico, in cui si mescolavano nozioni della New Age, attese palingenetiche, fede ufologica, concezioni gnostico-teosofiche. Era l'anno della cometa Hale Bopp, che in quel periodo splendeva vivida anche nei cieli californiani. Il gruppo si era convinto che essa stesse

per dischiudere i "cancelli del cielo": protetta dalla sua sagoma luminescente, dietro di lei viaggiava un'astronave in cui sarebbe stato, finalmente, possibile vivere una fase superiore dell'evoluzione umana. Nel loro messaggio di addio, i membri del gruppo si dichiaravano gioiosi di raggiungere questo stadio superiore di vita attraverso un suicidio rituale: alieni, un tempo lasciati sulla terra da un UFO, sarebbero ora stati trasportati sulla nave spaziale celata dalla cometa grazie a un cocktail esplosivo di droga, alcool e soffocamento (1).

Si trattava, in realtà, dell'ultimo di una serie di suicidi di massa che, nel giro di pochi anni, avevano violentemente fatto irruzione sulla scena della nuova religiosità: da Waco, nel Texas, dove il 19 aprile 1993 un'ottantina di persone, avventisti dravidiani con i loro figli, preferirono perire nella loro fattoria piuttosto che arrendersi all'F.B.I. che li circondava da due mesi (2), alla catena di omicidi-suicidi che colpì cinquantatré fedeli dell'ordine del Tempio Solare nell'ottobre del '94 tra il Québec e la Svizzera (cui se ne aggiunsero altri sedici in Francia nel dicembre del 1995) (3). Seppur in contesti e con motivazioni differenti, questi gruppi sembravano tragicamente convenire su di un punto: soltanto attraverso una morte provocata e vissuta ritualmente (e, dunque, collettivamente) sarebbe stato possibile rinascere alla "vera" vita; soltanto, dunque, troncando alla radice il tempo, sarebbe stato possibile trascenderlo in modo definitivo.

Non è questo il luogo per affrontare l'annosa, anche se decisiva, questione della dimensione "religiosa" soggiacente a questi suicidi rituali di massa, un fenomeno ben noto alla storia delle più diverse tradizioni religiose e che, a partire dal "suicidio" di oltre novecento membri del cosiddetto Tempio del Popolo il 18 novembre 1978 in Guyana, si è ripresentato in modo così drammatico sulla scena della nuova religiosità, suscitando interrogativi sostanziali sulla natura di questi fenomeni, interpretati da molti analisti sociali, in realtà, in chiave psicopatologica come effetti nefasti di un "carisma malato" (4). Né è ora possibile anche soltanto accennare ai complicati scenari (politici, psicologici, sociologici, oltre che religiosi) soggiacenti a questi tragici eventi. Il punto che preme sottolineare è, piuttosto, un altro. Nel loro "eccesso", questi fenomeni

ripropongono la centralità della dimensione "otherwordly", oltremondana, costitutiva delle religioni di salvezza, che il processo di secolarizzazione - privatizzando l'esperienza religiosa, demitizzando le sue espressioni, privandole della loro aura di straordinario e relegandole in un orizzonte tendenzialmente immanentistico - aveva teso a mettere in ombra. In altri termini, la radicalità di queste esperienze, spogliando la religione di ogni rivestimento razionalistico costruito da teologie e apologetiche, ne mette a nudo un aspetto essenziale. Paradossalmente, infatti, è proprio nell'"eccesso", nei comportamenti strani e non conformistici, nelle pratiche violente e perturbanti, negli entusiasmi e nelle visioni, che la religione rivela la sua irriducibilità al sociale. E questo, tanto più in epoca moderna, quando, per un verso, la società, liberandosi dalle forme di legittimazione sacra, ha teso, a sua volta, a porsi come unico orizzonte di "verità" e, soprattutto, di fondazione e di legittimazione dell'esistente, al punto che i processi di socializzazione tendono a non lasciare più spazio a dimensioni "altre" dell'uomo; per un altro, in conseguenza della razionalizzazione della religione e del diffondersi pervasivo di modelli scientifici di spiegazione delle pratiche, le esperienze "eccessive" tendono a cadere sempre più nell'area dei comportamenti devianti e psicopatologici. In questo modo si tende a dimenticare troppo facilmente che sono state la religione e le varie culture religiose a tener desta l'attenzione per la possibile esistenza di spazi "altri", irriducibili al sociale o che, comunque, attraverso esperienze alternative, ne mettessero in discussione il monopolio, creando, nel contempo, luoghi di sperimentazione "individuale" di dimensioni socialmente e culturalmente non tollerate o tollerabili.

Dei tanti territori in cui questa sperimentazione ha avuto luogo, certo quello apocalittico ha occupato, nella storia religiosa dell'Occidente cristiano, uno spazio amplissimo, recitandovi una parte straordinaria, soltanto che si pensi alle fortune dei movimenti apocalittici in epoca moderna (e tralasciando, di conseguenza, non solo il periodo medievale, ma anche le fasi più antiche, accennate nel capitolo sesto, che può costituire, per il lettore non iniziato, una prima introduzione al tema di fondo del libro). Intesa, nel suo

complesso, come "disvelamento" del mistero divino della storia - e, dunque, come possibilità, insieme gnostica e profetica, di avervi accesso - l'apocalittica rivela, nel contempo, per la coscienza dell'apocalittico e degli apocalittici di turno, qualcosa che è "già" avvenuto (come si sperimenta nell'attimo atemporale di una rivelazione che permette di assumere per un "istante" il punto di vista di Dio in cui alfa e omega coincidono e, di conseguenza, gli eventi della fine, al pari del caos primordiale, introducono la perfezione di un cosmo finale che si vuole restaurazione, priva di possibilità di "caduta", dell'originaria situazione paradisiaca); e qualcosa che deve "ancora" avvenire, ma "en tachei", presto, subito, dal momento che si approssima il tempo della fine, si annuncia un tempo particolare, il tempo apocalittico (per un esempio storico e una precisazione teorica di questa categoria si veda il capitolo settimo, dedicato ad illustrare il caso di Davide Lazzaretti).

Questa sperimentazione si è esercitata a più livelli e in direzioni diverse. Già l'apocalittica antica aveva indicato le due vie principali: quella dell'apocalisse politica, di natura collettiva, collegata, già nel testo fondatore della tradizione apocalittica cristiana e cioè l'"Apocalisse" canonica, all'attesa del millennio, all'avvento cioè di un Regno terreno di Dio, non soltanto come ricompensa per i giusti e i martiri per i mali subiti, ma anche come caparra del Regno celeste; e quella dell'apocalisse individuale, di natura più squisitamente religiosa, fondata su viaggi interiori e nell'Aldilà, per il visionario di turno anticipazione anch'essa, sotto forma di escatologia realizzata, del destino finale (si veda per una disamina più approfondita il capitolo sesto). Queste due vie secano, naturalmente con variazioni innumerevoli, la storia dell'apocalittica occidentale, spingendosi fino ai giorni nostri. Nella particolare prospettiva che ora ci interessa, quel che le accomuna è, appunto, la possibilità di sperimentare un tempo qualitativamente diverso, contraddistinto dalla sospensione del tempo normale e dall'inaugurazione di un tempo particolare in cui, grazie al fatto che ora, per la sua natura liminale di messa tra parentesi del tempo della quotidianità, tutto diventa possibile, si potranno sperimentare forme nuove di vita. Si aggiunga la categoria dell'"attesa", costitutiva del tempo apocalittico e che, nella tradizione cristiana, si

alimenta alla speranza, e si potrà avere un'idea più precisa del fatto che il tempo della fine, se è vero che inaugura la fine del tempo, tutto ciò, in realtà, opera piuttosto attraverso una sua riplasmazione creativa, in virtù anche di un registro molto ampio di tonalità affettive immaginative simboliche (v. qualche accenno in questo senso nel capitolo ottavo).

Si tratta, dunque, di un tempo particolare, nel quale si può trovare rifugio dai mali della vita, che può diventare un tempo fattivo e creativo, ma anche autodistruttivo. La corda tesa tra pessimismo di fronte ai mali inarrestabili di questo mondo e attesa del Regno millenario può, perciò, scoccare la sua freccia in direzioni divergenti. Il dualismo tipico già dell'apocalittica giudaico-cristiana antica, infatti, in conseguenza del quale il tempo della fine si configura come "passaggio", contrassegnato da catastrofi di vario tipo, da un mondo malvagio a un mondo di perfezione paradisiaca, contiene, "in nuce", accanto al pessimismo cosmico nutrito dalla consapevolezza che si vive in un mondo irrimediabilmente dominato dalle forze del Male, un ottimismo di fondo, che si può alimentare sia con la speranza che i giusti verranno premiati nel nuovo mondo sia, più concretamente, con l'attesa di un regno terreno. Il tempo apocalittico, in altri termini, come il tempo caotico delle origini, è un tempo virtuale, carico dell'infinito del possibile, in grado di coniugare, nel contempo, pessimismo e ottimismo, catastrofismo e speranza assoluta di poter attingere una rinnovata felicità paradisiaca.

Assunto nella sua complessità, il tempo apocalittico costituisce una costante della nostra tradizione culturale, che la modernità ha scalfito, minandone le basi metafisiche e contribuendo a crearne differenti versioni secolarizzate, ma non ha, certo, fatto scomparire. Prova ne sia il fatto, per introdurre il lettore più direttamente all'oggetto di questo libro, che esso è riemerso in modo prepotente nella nuova religiosità, e cioè in quella metamorfosi del sacro che, col venir meno delle spinte secolarizzanti, contraddistingue ormai da circa un trentennio il panorama culturale della società contemporanea. Già i nuovi movimenti religiosi degli anni '70, infatti, dalla Chiesa dell'Unificazione agli Hare Krishna, erano caratterizzati in genere da forti spinte apocalittiche, di origine

diversa, ma convergenti nell'attesa di un mutamento palinogenetico radicale, che avrebbe investito l'intera umanità. Che, poi, questo scenario apocalittico sia costitutivo del tipo di spiritualità - la New Age, che ha preso progressivamente il posto dei nuovi movimenti religiosi, imponendosi, nei due decenni successivi, come la forma spirituale tipica della società postindustriale - non dovrà stupire più di tanto.

La fine del millennio ha, talora in modo parossistico, inevitabilmente acuito l'attenzione nei confronti di questa dimensione: come non sfruttare, di conseguenza, ai vari livelli di discorso che i mezzi di comunicazione oggi offrono, una situazione così ghiotta? Come sfuggire a un'occasione così a portata di mano per vendere "immagini e illusioni, profezie e universi di discorso, e imbastirci sopra approssimazioni che la pretendono a sapienza"? (5) Non sta all'autore stabilire se anche il suo contributo sia destinato a precipitare in questo "maelström". E', però, opportuno precisare, a scanso di equivoci che, essendo composto per la maggior parte da saggi scritti in occasioni non "millenaristiche" e, dunque, che perseguivano un fine non legato direttamente alla "febbre del millennio", esso non dispera di sfuggire a questo gioco di approssimazioni.

In effetti, l'interesse di fondo che percorre i vari saggi riprende e approfondisce, alla luce del dibattito più recente, una tematica abbozzata in lavori precedenti, e cioè quella delle "figure del sacro". La storia religiosa è, in genere, storia di tradizioni e delle loro riplasmazioni e adattamenti; nella storia religiosa delle società tradizionali e di Ancien Régime, la novità è un'eccezione, proprio per questo degna della massima attenzione. La modernità, com'è noto, ha mutato radicalmente questo scenario, aprendosi a una novità inesausta: ma che tipo di "novità" apporta? E fino a che punto essa ha veramente inciso sul posto che la religione occupa sulla scena socioculturale? Ora, il filo rosso che lega i vari saggi è costituito dall'ipotesi che, in realtà, anche nella situazione attuale, comunque si tenda a definirla (v. al proposito il capitolo secondo), la religione, assunta nella sua complessità, non costituisca né un fattore "residuale" di una modernità incompiuta, né, tanto meno, un fattore marginale di una tarda modernità in crisi, ma, attraverso

adattamenti e riplasmazioni, continui a costituire un fattore dinamico, in cui più antiche costellazioni e figure del sacro, legandosi a motivazioni e agendo in scenari nuovi, generano panorami religiosi a loro volta apportatori di novità.

Certo, si può guardare a tutto ciò con occhio diverso e sostenere, ad esempio, che la nostra epoca, disincantata e che ormai "sa tutto", "trabocca di nostalgie per ogni superstizione e ad ogni passo della chimica vorrebbe riabilitare l'alchimia, e a ogni conoscenza dell'astronomia risponde arricchendo astrologi e cartomanti, e a ogni progresso della neurobiologia moltiplica miracoli e stigmati, e in ogni cosa ed evento, sobrio ormai di disincanto, pretende l'indizio di un Dio o l'Altrove di un firmamento animato. Animismo di ritorno, ebbro e sontuoso di tecnologia" (6). Ma siamo sicuri che, bollando e liquidando in modo indiscriminato come "superstizione" questa complessa realtà religiosa, sia nella sua dimensione di religione ufficiale e di chiesa, sia nelle sue variegate forme di religiosità alternativa, aumenta, invece di diminuire, la nostra comprensione della scena culturale contemporanea?

Pur con tutti i suoi limiti, le sue "superstizioni", i suoi orpelli, legati inevitabilmente al fatto che essa riflette i limiti, le contraddizioni, i mali stessi della natura umana, la religione rimane, infatti, anche oggi, un indicatore insostituibile per conoscerla meglio. E questo, proprio per il motivo di fondo sopra ricordato. Millenaristi e "fanatici dell'apocalisse" possono, certo, essere portati ad esempio della dimensione negativa della religione; ma è questo un buon motivo per dimenticare che essi, nel contempo, sono stati, almeno in casi determinati, produttori e creatori di storia, per dimenticare - a proposito del caso che ora deve interessarci più direttamente e che, a quanto pare, in questa fine millennio, più ci coinvolge - che il tempo apocalittico è una struttura antropologico-religiosa insostituibile, una figura del sacro ineliminabile anche nella più ostile e disincantata post- o tarda modernità?

Venendo, infine, a presentare la struttura del libro, esso è organizzato in due parti che rispecchiano, come accennato, il fatto che il tempo della fine può configurarsi secondo due varianti fondamentali, che non si escludono, ma si completano a vicenda: quella, più ottimistica, di tipo millenaristico e quella, più

pessimistica, di tipo catastrofico. La conferma di ciò si ha nella religiosità della New Age, oggetto privilegiato delle nostre riflessioni, qui assunta come la forma religiosa tipica della tarda modernità. Nella prima, dopo un'introduzione ad alcuni aspetti distintivi dell'attuale situazione religiosa (capitolo primo) e dopo una presentazione del rapporto tra religione e modernità alla luce del caso del fondamentalismo (capitolo secondo), si prendono in esame gli aspetti "millenaristici", e cioè più positivi ed ottimistici, della religiosità della New Age, attraverso un'analisi delle "arti della guarigione" (capitolo terzo), della sua ideologia, interpretata come una forma esoterico-gnostica di cultura popolare critica nei confronti della società attuale (capitolo quarto), del suo peculiare individualismo (capitolo quinto). Nella seconda parte, dopo aver introdotto la tematica apocalittica (capitolo sesto) e portato un esempio di elaborazione del tempo apocalittico (capitolo settimo), il capitolo ottavo affronta alcuni aspetti essenziali di questo tempo della fine nella religiosità di fine millennio.

Parte prima
NEW AGE E RELIGIOSITA' CONTEMPORANEA

Capitolo primo.

RELIGIONI E MUTAMENTO CONTEMPORANEO: IL CASO EUROPEO*.

1. Il destino dell'Occidente.

Riflettere sul rapporto tra religioni e mutamento contemporaneo, che altro significa se non provare a riflettere sul paradosso del rapporto tra religioni, o meglio, religione e modernismi vari, anzi, la modernità, colta nella sua lucida e disincantata essenza? Paradosso fondato sul coesistere della ricerca di un orizzonte di trascendenza con la proclamazione della fine di ogni trascendenza, della tradizione in quanto sguardo volto essenzialmente al passato con il mutamento e il progresso inarrestabili in quanto sguardo volto essenzialmente al futuro. Assumere nel proprio campo d'indagine questa coppia antitetica costringe, di conseguenza, a uno strabismo interpretativo che, d'altro canto, anche alla luce dell'attuale situazione, in cui convivono riscoperta delle tradizioni religiose e inarrestabile diffondersi dell'acido corrosivo dei processi secolarizzanti, riaffiorare di antichi integrismi e declino delle religioni istituzionali, emergere di religiosità alternative e disincanto del mondo, s'impone come lo sguardo problematico nei confronti di una realtà altrettanto problematica: quella, appunto, dello statuto incerto, oscillante, magmatico e sfuggente dell'attuale situazione religiosa.

Guardare al rapporto tra religioni e mutamento contemporaneo significa, insomma, tentare di fissare alcuni tratti della mappa di quel territorio, familiare e, nel contempo, inquietante, che, secondo Serge Latouche (1), sta emergendo come conseguenza dei processi di occidentalizzazione del mondo o, meglio, di mondializzazione dell'Occidente. Perché - per chiarire fin dall'inizio il particolare punto di vista col quale cercherò di disegnare una possibile mappa di questo territorio in ebollizione, tanto più soggettiva e limitata

quanto soggettivi e limitati sono i parametri conoscitivi di chi scrive - noi ci muoviamo ancora all'interno dell'orizzonte problematico, almeno per quanto riguarda il nodo dei rapporti tra religione e modernità, condensato da Max Weber, all'inizio del secolo, nell'interrogativo di fondo che sigilla la premessa "filosofica" della sua celeberrima "Etica protestante":

"quale concatenamento di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell'Occidente, e soltanto qui, si siano manifestati fenomeni culturali che pure - almeno secondo quanto amiamo immaginarci - stavano in una linea di sviluppo e di significato e di validità universali?" (2).

Riflettere sulla mondializzazione dell'Occidente significa, dunque, riflettere su di una linea, più che uno spazio, su di un tempo in divenire inarrestabile, "un divenire che continua a divenire" (3), fagocitando, come l'antico Chronos, i figli che produce, comprese le religioni che prima o poi con questo movimento si incontrano, non importa ora se sintonizzandosi con esso o cercando vanamente di contrastarlo, peraltro spesso e volentieri con le sue stesse armi. Gli esiti di questo movimento, di questo mutamento inarrestabile, che è, costitutivamente, affondamento, o sfondamento, di qualsivoglia identità, permanenza, tradizione, sono sotto gli occhi di tutti: movimento, si badi bene, come insegna una forma compiuta della sua autocoscienza quale la dialettica hegeliana della "Aufhebung", che comprende in se stesso il suo negativo, il suo opposto, che di questo Altro necessariamente si nutre per superarlo, assimilarlo e, se del caso, inverarlo.

Si prenda il caso, oggi di particolare attualità, dell'Europa, di un mondo, cioè, che ha cercato a lungo una fondazione unitaria politica o religiosa o filosofica in un'identità, in un punto archimedeo che le permettesse di superare la contraddizione, per altro vitale, tra la difesa della libertà, delle libertà, del pluralismo, con la sua inevitabile deriva relativistica, e la ricerca di un centro, di un "ubi consistam", di un porto dove ancorare la propria ragion d'essere. Il filosofo Karl Jaspers ha osservato in proposito:

"L'Europa ha sviluppato per ogni posizione la posizione opposta. Forse è propriamente solo così che essa è potenzialmente tutto. Perciò è disposta ad accogliere ciò che proviene dall'esterno non solo come opposizione, ma a rielaborarlo in se stessa come elemento della propria essenza" (4).

E' su questo sfondo che dobbiamo anche valutare gli innumerevoli tentativi moderni, a partire dal "Christenheit oder Europa" di Novalis del 1799 (5), di trovare un fondamento ideologico europeo in quelle radici cristiane che, secondo la recente ricostruzione di Peter Brown (6), si configurarono, in realtà, fin dall'inizio nell'orizzonte di una contraddizione insuperabile tra pretese universalistiche e potenzialità delle diversità nazionali. Ora, al volgere del millennio, il pluralismo religioso che -nonostante autorevoli tentativi, come quello dell'attuale pontefice, di riproporre un'idea restauratrice di un'Europa cristiana -, si sta sviluppando anche nei vari paesi europei, naturalmente in forme e con tempi differenti, è proprio una tappa decisiva in questo processo, al quale conviene ora, dopo queste considerazioni introduttive, volgere la nostra attenzione.

2. L'Europa post-cristiana tra pluralismo e fondamentalismo.

La ricerca di un'identità cristiana, da porre alla base della comune casa europea, animava, com'è noto, i padri stessi del progetto europeo. Infatti, fin dalla dichiarazione del 9 maggio 1950 - il cosiddetto piano Schuman - che segna l'inizio della costruzione europea, colpisce il fatto che i grandi fondatori di questa prima Europa o, meglio, dell'idea di un'Europa comunitaria, siano cattolici dichiarati come Adenauer, il nostro De Gasperi, lo stesso Schuman. Com'è stato, infatti, giustamente sottolineato

"in questo periodo dell'immediato dopoguerra, si doveva pensare a costruire una pace la cui sola base possibile sembrava un consenso su valori spirituali comuni che superassero i limiti degli stati. L'ispirazione cristiana, intesa come fondamento di una storia

comune, poteva in questo contesto essere considerata come una forza viva e creatrice" (7).

Quest'ispirazione trovava, d'altro canto, un solido fondamento nel radicamento che, nonostante l'ormai secolare processo di scristianizzazione, le varie confessioni cristiane continuavano ad avere nel tessuto sociale, sia a livello di pratiche sia a livello di credenze.

Chi getti anche soltanto uno sguardo superficiale all'attuale situazione del cristianesimo nei vari paesi europei occidentali oggi, al declinare del secondo millennio, dopo un cinquantennio di radicali processi secolarizzanti, non può non prendere atto, soprattutto per quanto concerne la pratica e riprendendo il titolo di un recente lavoro del sociologo francese E. Poulat, "L'ère post-chrétienne" (8), del fatto che noi viviamo ormai, in Europa, in una società e in una cultura "post-cristiane". Le cose apparirebbero in questa prospettiva ancor più chiaramente, quando le si guardasse dall'altra sponda dell'oceano. In un suo recente intervento, un conoscitore profondo e critico acuto dei processi di secolarizzazione come Peter Berger, ha richiamato l'attenzione sul fatto che l'Europa occidentale sarebbe l'unica area, a livello mondiale (cui forse andrebbe aggiunto il Canada), in cui si siano realizzate le ipotesi classiche relative all'inevitabile secolarizzazione o, più precisamente (poiché proprio questo è in discussione), relative agli inarrestabili processi di scristianizzazione (9). Mentre, cioè, in altri paesi industrializzati, dagli Stati Uniti al Giappone, lungi dallo scomparire dalla scena pubblica per nascondersi nel silenzio del privato, il religioso, variamente configurantesi, si ripresenta prepotentemente all'attenzione collettiva con movimenti e fenomeni di rilevante importanza sociale - dai nuovi movimenti religiosi statunitensi e dai vari fondamentalismi protestanti alle nuove religioni giapponesi - soltanto in Europa la tesi classica della secolarizzazione come perdita d'importanza sociale della religione istituzionale avrebbe trovato una sua compiuta realizzazione.

Ritornero tra breve sui limiti di quest'interpretazione. Quel che, ora, mi preme osservare è, piaccia o non piaccia, l'oggettiva verità

contenuta nel titolo del libro di Poulat: comunque ci si accosti al complesso problema storico sopra evocato dei rapporti tra Europa e cristianesimo, quel che pare oggi sempre più evidente, alla luce di una serie di indagini sulla "religione degli europei", è che il cristianesimo, sia nei paesi protestanti, sottoposti, com'è noto, da più lunga data ai processi di secolarizzazione, sia nei paesi cattolici, non costituisce più il "collante" dell'identità nazionale; che, in altri termini e per venire ad una situazione a noi più familiare, secondo quanto notava recentemente Gabriele De Rosa nella sua introduzione al terzo volume di una "Storia dell'Italia religiosa" dedicato all'età contemporanea, anche un paese come l'Italia al pari del resto d'Europa, è avviato verso un crescente pluralismo religioso: una situazione religiosa sorprendente, quasi inaspettata, nell'Europa cristiana, quindi anche in Italia (10).

Una situazione, d'altro canto, che sorprende meno, solo che si guardi ai risultati e alle linee di tendenza che emergono da queste inchieste condotte in prospettiva comparata (11). Certo, il processo di scollamento tra pratiche e credenze, tra autorità dell'istituzione e privatizzazione del religioso, ha conosciuto, a seconda dei contesti, ritmi e progressività differenti. Così, nei paesi scandinavi, in Gran Bretagna, in Francia, questo cedimento ha assunto fin dal primo dopoguerra i caratteri di un crollo, confermato dal "trend" successivo, che ha indotto, ad esempio, alcuni osservatori della situazione svedese, con un giudizio forse eccessivo, ma comunque indicativo, a parlare del luteranesimo in Svezia come di una sorta di "religione civile" (12); in altri paesi cattolici, come l'Italia, tale cedimento si è invece imposto all'attenzione soltanto nell'ultimo ventennio o poco più, mentre in Spagna, pare aver conosciuto ritmi ancor più celeri. E in ogni caso, anche in questi paesi di più radicata tradizione cattolica, il palcoscenico sembra sempre più dominato da quella che è stata definita in modo felice una "religione dello scenario", una religione, cioè, in cui il legame tra credenze e istituzione tende sempre più ad allentarsi. Comunque, ciò che ora preme sottolineare è il fatto che la situazione religiosa europea, anche per effetto di cambiamenti epocali ben noti - come il crollo dei regimi comunisti e il crescere dei processi immigratori - pare ormai caratterizzata da quella pluralità religiosa e dalla

conseguente aspirazione pluralistica, che, com'è noto, costituiscono un esito caratteristico dei processi modernizzanti. Ed è, appunto, alla messa in luce di alcuni aspetti di questa nuova situazione religiosa che conviene volgere ora l'attenzione.

3. Aspetti del pluralismo religioso europeo.

Mentre alcuni aspetti di questa situazione, come le risposte di tipo fondamentalista (13) all'opera nelle diverse confessioni cristiane, il sorgere di comunità emozionali e di movimenti carismatici e pentecostali, il fenomeno della diaspora islamica, sono ben noti, sicché non sembra il caso di insistervi, quel che deve attirare l'attenzione è un altro fatto, e precisamente, le differenti risposte che le sfide modernizzanti hanno provocato nelle differenti tradizioni religiose universali all'opera sul suolo europeo. Non esiste, infatti, una risposta univoca al mutamento corrosivo indotto dalla modernità che possa essere etichettata come cristiana o giudaica o islamica; anzi, questa sfida - cui le confessioni cristiane hanno risposto in modi e tempi diversi -, seca al loro interno le tre grandi confessioni, sicché è oggi possibile trovare, al di là delle divergenze dottrinali, una sorta di "internazionale" fondamentalista che accomuna, pur con differenze notevoli, un certo tipo di protestanti con un certo tipo di cattolici nella politica di difesa dei "fondamenti" cristiani; o, per altro verso, si è assistito alla diffusione delle comunità emozionali pentecostali e carismatiche anche in ambito cattolico, come analogia di risposta all'omogeneizzante sfida della modernità sia ad ogni tradizione sia a un tipo tradizionale di comunità di fedeli. In parallelo, anche l'islam e il giudaismo conoscono, al loro interno, nonostante differenti principi di identificazione, un pluralismo sarei tentato di dire originario e, comunque, storicamente fondato di risposte, che, per un verso, ha portato al sorgere di modernismi giudaici e modernismi islamici, per un altro, a complessi processi di mediazione o di rigetto. Sicché, come insegna ad esempio la storia del giudaismo in Europa, esso ha conosciuto risposte diversificate alla sfida modernizzante, dall'assimilazione alla chiusura; o, come

insegna il caso dell'attuale diaspora islamica, in Europa oggi esistono, quando non coesistono, forme di islam - da quello turco a quello proveniente dal Maghreb, per non parlare di altre tradizioni legate sia all'immigrazione dall'Africa (penso alle varie confraternite e al tipo particolare di risposta alla modernità che esse implicano e configurano e creano immigrando in Europa) sia da paesi dell'Estremo Oriente che vanno dal Pakistan all'Indonesia - , che non si pongono tutte nello stesso modo di fronte ai problemi sollevati dalla modernità.

Vicende comparativamente interessanti stanno dietro alla presenza, minoritaria ma non per questo meno significativa, di gruppi neo-orientali di matrice induistica. Religione di per sé non missionaria, l'induismo ha assunto una spinta missionaria in seno al cosiddetto neo-induismo (14), e precisamente a quel complesso di movimenti modernizzanti che si vennero formando in India nella prima metà del secolo scorso come effetto, appunto, del confronto con la cultura occidentale mediata dal colonialismo inglese. Questi movimenti diedero poi origine, sul finire del secolo scorso, a forme di "società" missionarie come la "Vedanta Society" fondata da Vivekananda, un brillante discepolo del mistico e visionario Ramakrishna. Grazie anche al successo della sua partecipazione al Parlamento universale delle religioni che si tenne a Chicago nel 1893, egli iniziò un'azione di proselitismo nei paesi anglosassoni, che si pone come il precedente storico di quell'azione missionaria oggi rappresentata dagli Hare Krishna, ultima variante occidentalizzata di questo processo.

Una dinamica per non pochi aspetti analoga ha conosciuto anche il buddismo. Religione, a differenza dell'induismo, fin dalle sue origini indiane, missionaria, che, anzi, nella missione al di fuori del suo paese d'origine ha trovato nuove e profonde motivazioni, il buddismo deve anch'esso - in modi complessi che in questa sede non possono essere approfonditi -, la sua spinta missionaria verso l'Occidente appunto all'incontro stesso con l'Occidente. Certo, fu un "Occidente" ben particolare quello che, verso la fine del secolo scorso, permise, in un territorio sacro come l'isola di Ceylon, di attivare, per reazione all'incontro con correnti varie della cultura moderna, un tipico processo di rivitalizzazione di un buddismo che,

alla metà del secolo, il dotto singalese James de Alwis profetava in via di definitiva scomparsa dalla sua terra entro la fine dell'Ottocento (15). Infatti, anche nel caso del modernismo buddista una parte importante in quest'opera di rivitalizzazione fu recitata, come per il neo-induismo, dai capi della Società teosofica, Madame Blavatsky e il colonnello Henry Steel Olcott, che nel 1880 visitarono Ceylon, provocando quella "riconversione" dei buddisti non al cristianesimo ma alla propria languente tradizione, che alla fine doveva tradursi nell'imperativo di esportare il prodotto risultante da questo incontro anche verso l'Occidente.

Se ho ricordato il ruolo determinante avuto da un tipico movimento esoterico nella genesi di quel modernismo buddista che sta alla base della sua attuale diffusione anche in Europa è perché si tratta di un nesso che ha costituito, nella sua particolare modernità, di tipo gnostico, un canale privilegiato di importazione di "tradizioni" orientali in Occidente. Ritornerò tra poco su questo nesso. Quel che conviene fin d'ora sottolineare è, piuttosto, un altro aspetto di questo processo, ormai sotto gli occhi di tutti. L'espansione missionaria in Occidente, è stata molto articolata e differente, a seconda che essa si sia compiuta sotto il segno del buddismo hinayana delle origini, come avvenne soprattutto nella prima fase dell'incontro con l'Europa precedente la Grande Guerra - quella, cioè, di grande interesse storico, consistente nel confronto tra la razionalità e l'etica buddistica e la teologia e l'etica cristiana -, o, soprattutto nel periodo del secondo dopoguerra, come conseguenza di complessi eventi politici, sotto il segno sia del buddismo mahayanico sia del buddismo tibetano. Quest'ultimo ha trovato nella diffusione delle sue tecniche meditative e nell'incontro con certe esigenze spirituali e psicologiche un veicolo privilegiato di diffusione. Come esito di questo complesso processo - e a prescindere dalla presenza di immigrati di fede buddista che in genere non esercitano attività proselitistica, ma anche dalla presenza sempre più attiva e agguerrita di sette giapponesi di matrice buddista come la Soka Gakkai -, si verifica ora un processo nuovo e dalle conseguenze imprevedibili. In un paese di radicata tradizione laica come la Francia, ad esempio, per la prima volta non solo in Europa ma nella stessa storia del buddismo, possono essere

contemporaneamente presenti nella stessa città buddismi che, per secoli, non si sono mai incontrati e confrontati e che ora si trovano a convivere sotto lo stesso tetto di una modernità che ne rende possibile non solo la coesistenza, ma anche la propagazione: tipico esempio della complessità religiosa che la modernità, con i suoi processi, può indurre.

Per completare la nostra presentazione dell'attuale situazione religiosa europea, ci rimane da accennare alla cosiddetta religiosità alternativa o parallela, esito ultimo di un processo iniziato alla fine degli anni '60 con il nascere di numerosi nuovi movimenti religiosi, e che sempre più si è venuto configurando sotto le forme di una religiosità o spiritualità sfuggente e magmatica, una nebulosa mistico-esoterica, caratterizzata da alcuni tratti comuni e ricorrenti. Si pensi al caso della New Age. Ciò che è interessante è la sua particolare spiritualità, incentrata sull'avvento di un'epoca nuova, che deve essere preparata attraverso una rivoluzione della coscienza cui ognuno è invitato: vi è cioè una componente escatologica, la cui importanza è da non sottovalutare, soprattutto in quest'epoca di fine millennio, e sulla quale si ritornerà nei capitoli conclusivi.

Al centro di questa nebulosa mistico-esoterica ritroviamo un'idea antica (16): la necessità di reintegrare la dimensione divina presente nel singolo con l'energia divina presente nel cosmo (tema del rapporto tra microcosmo e macrocosmo). Quest'idea presuppone una concezione impersonale del divino, considerato come energia che anima e fonda il cosmo, nella quale occorre reintegrarsi, se ci si vuole salvare. Si tratta di una dimensione olistica e, nel contempo, gnostica: la spinta cioè a reintegrarsi nel tutto è animata e mossa dal desiderio di conoscere questo tutto. E' una spinta ottimistica ma anche pratica, nel senso che ciò a cui si aspira, attraverso le varie arti della guarigione (17), è reintegrare la propria energia nella grande corrente dell'energia cosmica, grazie a un processo consapevole, che non conosce più rigide gerarchie dell'essere di tipo antropologico, a scopi immediati di "salvezza" nell'"hic et nunc"; come conseguenza di questo nuovo paradigma, anche la Natura ritorna ad essere divina.

Si tratta di forme di religiosità che cercano di venire incontro alle sfide poste da una società sempre più magmatica e fluida, in cui salta ogni concetto forte di identità (18), in cui occorre essere sempre pronti alla trasformazione, alla comunicazione. E' una religiosità, per così dire, modulare, nel senso che essa non è definitiva, scelta una volta per tutte per la vita, ma è plasticamente reversibile, può cioè essere riadattata, ricomposta, come i programmi del computer, come il lavoro, secondo quei criteri di flessibilità, che sono diventati l'ultimo grido delle più recenti politiche occupazionali (e del loro drammatico corollario: l'esclusione sempre più precoce, da questo frenetico mercato del lavoro, di un numero crescente di persone obsolete e cioè non più flessibili).

In quanto riflesso della fase della modernità in cui stiamo vivendo, non importa ora se si decida di definirla tarda modernità o ipermodernità - tutti tentativi che, di contro alla definizione di post-moderno, hanno, a mio modo di vedere, comunque il merito di sottolineare come la traiettoria del moderno sia lungi dall'essersi conclusa - questo insieme di fenomeni

"sono spesso ipermoderni a livello dell'organizzazione e delle tecniche di diffusione impiegate. L'esperienza vi viene valorizzata: i singoli individui sono invitati a sperimentare una forma di saggezza che si ritiene in grado di procurare benessere, piuttosto che ad aderire a un corpo di dottrine. Il potere religioso viene esercitato in forma sottile perché, anche se le pratiche proposte sono molto codificate, l'individuo è incessantemente rimandato a se stesso. Più che una religione di sacerdoti è una religione di laici, nel senso che sono i fruitori ad imporre, in un certo senso, la loro legge" (19).

Un tratto essenziale di questo tipo di religiosità al passo coi tempi, è, per dirla con Weber, il suo carattere intramondano e cioè il fatto che essa persegue essenzialmente il raggiungimento di beni terreni, dalla salute al successo. Né va trascurato un aspetto essenziale dell'organizzazione dei gruppi e movimenti che la compongono e cioè la loro dimensione internazionale, che li configura come vere e proprie multinazionali dei beni di salvezza. Si

errerebbe, d'altro canto, a trascurare la tensione "otherworldly", a sfondo apocalittico, che - in realtà, fin dalla comparsa, all'inizio degli anni '70, dei primi nuovi movimenti religiosi - caratterizza molti settori di questa religiosità alternativa, che, certo, in questa fine millennio, trova facile alimento in paure e attese catastrofiche ampiamente diffuse nei paesi industrializzati, ma che, in realtà (come si cercherà di far vedere nella parte conclusiva del libro), non fa che riprendere, adattandole al contesto contemporaneo, tradizioni ben più antiche, in questo incontrandosi, soprattutto negli Stati Uniti, con le mai sopite tensioni millenaristiche e apocalittiche dell'evangelismo (20).

4. Credere o appartenere?

Sarebbe un errore perciò ritenere che i tratti sopra ricordati appartengano unicamente ai fenomeni della religiosità alternativa, relegandoli, di conseguenza, nell'angolo di fenomeni ritenuti, a torto, socialmente poco rilevanti, marginali ed effimeri; perché, in realtà, le caratteristiche sopra evocate, conseguenza degli effetti disgreganti della modernità sulle religioni, secano le differenti tradizioni e forme di spiritualità, provocando, pur con le evidenti e notevoli diversità legate al variare delle singole storie, risposte strutturalmente analoghe, che stanno alla base dell'attuale processo di ricomposizione del campo religioso.

Di questo complesso processo basterà, per i nostri scopi, sottolineare alcuni momenti, il primo e più significativo dei quali è, certo, l'individualismo religioso inteso e vissuto, secondo la formulazione che ne diede all'inizio dell'Ottocento Benjamin Constant - e cioè un profondo conoscitore non soltanto dello scenario politico del suo tempo, ma anche dello scenario religioso, riletto naturalmente nell'ottica del principio protestante secondo cui "ognuno è chiesa a se stesso" - come "indipendenza di ciascuno nella propria vita privata" (21). Comunque si valuti questo individualismo (22), esso è il sole intorno a cui ruotano ora i vari pianeti della vita religiosa. Si pensi alla centralità della decisione volontaria, alla grande importanza assegnata all'esperienza

personale, alla dimensione "riflessiva" e meditante, ma anche emozionale e affettiva, che questo tipo di religiosità indubbiamente presenta e che si configura come una mistica o, meglio, per riprendere una felice espressione di M. Foucault, come una tecnologia del sé, di cui si possono, seguendo il pensatore francese, ricercare antecedenti nella "cura sui" e negli "esercizi spirituali" cari all'ascesi antica, pagana come cristiana, ma che indubbiamente acquista oggi una rilevanza e una centralità insospettate.

E', ora, su questo sfondo che occorre spiegare e interpretare quei tratti della religiosità contemporanea diventati ormai luoghi comuni, come religione del fai-da-te, del "bricolage", del "self-service". Si tratta di metafore di cui, se si vogliono evitare troppo facili giudizi, occorre tenere a mente l'ambiguità. In effetti, tutte queste espressioni ruotano intorno alla centralità del sé, ritornato ad essere il centro di decisione di una personalità religiosa priva sempre più di contorni ben definiti, perché priva sia dell'ancoraggio di credenze forti, sia di quella garanzia istituzionale che, sola, permetterebbe a queste credenze di sfuggire al vortice dell'effimero.

Tocchiamo, in questo modo, un altro aspetto fondamentale dell'attuale processo di ristrutturazione del campo religioso, e cioè quello della crisi delle credenze (23). L'imporsi irresistibile dei diritti inalienabili della soggettività, anche religiosa, di fronte a qualsivoglia principio di autorità ha avuto, infatti, alla lunga come effetto l'indebolirsi del campo istituzionale delle credenze. E questo, nel senso che i processi di soggettivizzazione e di investimento affettivo delle credenze, sganciate dal controllo e dalla legittimazione di norme eteronome, hanno creato un tipico movimento di scissione. Esso secca, per un verso, le varie confessioni cristiane, storicamente caratterizzate dal fatto di avere una carta d'identità più nella credenza che nella pratica; per un altro, liberando le credenze tradizionali dall'aggancio all'istituzione, questo processo crea, per così dire, un libero mercato delle credenze, che, come delle merci, possono ora circolare senza le remore di un'autorità che le controlli.

Quest'ultimo aspetto, fondamentale per comprendere la dinamica della nuova religiosità, è possibile perché la credenza,

assunta nell'orizzonte del moderno individualismo religioso (24), si è venuta costituendo come una medaglia il cui volto "interno", privato, fondante, in quanto atto del credere con il quale il soggetto costituisce la sua propria soggettività mediante il riconoscimento di un'Alterità, si vuole anteriore a ogni istituzionalizzazione; il cui volto esterno, d'altro canto, in quanto espressione di quest'esperienza, enunciato dell'indicibile, fatto cioè linguistico, diventa oggetto di una gestione sociale, rappresenta un'istituzionalizzazione dell'immaginario, lega soggettività e cultura, fornendo all'individuo i quadri di riferimento che gli permettono di situarsi nell'esistenza. Il fatto che oggi si assista a una crisi delle credenze, il fatto cioè che, come osserva ironicamente un sociologo, "le croire 'part en vacance'" (25), nel senso che i beni di salvezza, con le loro relative credenze, tendono a sfuggire ai loro produttori e controllori, mentre i significanti che li esprimono, al pari delle parole o dei turisti, possono transitare da una tradizione all'altra, non deve, tuttavia, far dimenticare che, a monte di queste credenze, anche di quelle a prima vista più labili e strane, vi è, comunque, un atto del credere. E, in ogni caso, dietro la labilità e la stranezza delle credenze tipiche della religiosità alternativa o parallela si cela un complicato processo storico e sociale. Per un verso, infatti, esse si collocano, in prospettiva storica, in genere in una corrente esoterica che ha molti tratti in comune con la categoria weberiana di mistica: esemplare appare, al proposito, l'esempio della New Age, analizzato più in profondità in un capitolo successivo. Per un altro verso, dietro la loro eterogeneità, esse celano, in realtà, procedimenti diversi, che vanno dal reinvestimento semantico (per esempio, il caricare, da parte di un cattolico, di significati cosmici la nozione trascendente di Dio) alla complementarietà funzionale (per esempio, far coesistere - come oggi, a quanto pare, capita sempre più sovente - la tradizionale fede escatologica nei novissimi con la credenza nella reincarnazione, con essa inconciliabile da un punto di vista dogmatico), per arrivare fino alla tipica, ma non per questo facilmente comprensibile, coesistenza di differenti campi di credenza e visioni del mondo nello stesso individuo, fenomeno non

certo ignoto a chiunque abbia una certa familiarità con la storia religiosa, antica e meno antica.

Questo processo di "deregolamentazione" del campo religioso, di perdita di un centro, di norme regole sistemi, insomma, di una memoria storica genealogica collettiva, non è proprio soltanto del mondo della religiosità alternativa, dal momento che i suoi effetti - devastanti o esaltanti a seconda dei punti di vista -, incidono profondamente nella viva carne del patrimonio tradizionale delle religioni a noi più familiari. Val la pena di portare un esempio, desunto da un'inchiesta recentissima condotta sulla religiosità in Italia (26), che rivela tutta l'ambiguità del processo e le sue potenzialità distruttive, ma anche creative. Posti di fronte a una serie di interrogativi sulla verità delle altre religioni, solo il 18,2% del campione cattolico ha risposto che, tranne l'unica vera, quella cattolica, tutte le altre sono false. Il 42,7% ha risposto che, se la religione vera è una sola, anche le altre religioni contengono, però, delle verità parziali, mentre il 22,8% ha risposto che c'è qualcosa di vero in tutte le religioni, per cui l'una vale l'altra (il rimanente 15% avendo dichiarato la propria incapacità nel rispondere). Come valutare questo risultato? In chiave ottimistica, guardando a quel 42,7% che dimostra di avere recepito, dopo 30 anni, la dottrina dei "semi di verità" contenuta nella costituzione conciliare "Gaudium et spes"? o, piuttosto, guardando a quel 22,8%, che potrebbe un domani non lontano fagocitare gli indecisi, come segno di una deriva relativistica e cioè di un tipico processo secolarizzante, che, come un cavallo di Troia, corrosivamente insidia dall'interno uno dei capisaldi della fede cattolica? o, se si preferisce una versione oggi sempre più circolante, come conferma che soltanto in un "consenso etico" tra le varie religioni, in una sorta di ecumenismo etico delle fedi, sarà possibile, per un verso, lasciarsi definitivamente alle spalle le guerre di religione che ancora funestano il nostro mondo, per un altro, gettare le basi reali della tanto agognata - ma, purtroppo, tanto utopica - pace universale?

Lascio ad altri, più competenti, il delicato compito di rispondere a questi interrogativi di fondo. Quel che mi preme piuttosto sottolineare, sono gli effetti di questo complesso processo di destrutturazione del campo tradizionale sia delle stesse credenze

sia, ancor più significativamente, del loro nesso vitale con quel campo istituzionale che le sorreggeva e le legittimava. Secondo l'espressione ben nota di una sociologa inglese, infatti, oggi si crede senza appartenere (27), nel senso che l'appartenenza religiosa si configura nelle forme deboli di credenze composte e ricomposte "à la carte", secondo "menu" che ricordano, oltre la metafora della ristorazione, anche quella, forse ancor più illuminante, dei "menu" delle reti informatiche, dove ognuno "naviga" in una realtà immateriale e "virtuale", scomponendo e ricomponendo i propri percorsi secondo logiche che sfuggono ormai a quelle delle religioni visibili e istituzionali in cui siamo cresciuti e che tanta parte hanno avuto nella formazione della nostra identità. E, viceversa, là dove la pratica rimane un criterio di identità sociale, là dove, cioè, come ha dimostrato una recente ricerca sull'appartenenza confessionale in Svizzera (28), si può appartenere senza un'adeguata pertinenza del credere, come "habitus" di comportamenti che permettono di conservare una propria identità nel villaggio globale dell'anonimato collettivo, questa pratica appare sempre più sganciata da una relazione vivente con un patrimonio storico di credenze, con una memoria collettiva che, non scordiamolo, è la sola garante, in attesa di precipitare nel "maelström" di una universale memoria informatica, delle nostre tradizioni.

5. Conclusioni.

Da quel che precede dovrebbe ormai risultare chiaro che, lungi dall'essere entrati in una nuova era, la postmodernità, noi stiamo entrando, come ha sottolineato recentemente Anthony Giddens, "in un'era in cui le conseguenze della modernità si fanno sempre più universali e radicali" (29).

L'antropologo francese Marc Augé, acuto osservatore della scena contemporanea, dei suoi tumultuosi mutamenti, delle sue drammatiche contraddizioni, preferisce parlare di una "sovramodernità" caratterizzata da un triplice eccesso: di tempo, di spazio, di individuo. Eccesso di tempo, per la sovrabbondanza di eventi generati dal bisogno di dare un senso al presente e, con ciò,

di liquidare meglio il passato; eccesso di spazio, per la sovrabbondanza di spazi determinata dalla mondializzazione dell'informazione e dall'accelerazione dei mezzi di trasporto, fatto che porta alla proliferazione di quelli che Augé ama chiamare "non-luoghi", quei luoghi cioè di passaggio e di circolazione dappertutto simili (basti pensare alle nostre sale d'aeroporto, quando non funestate da qualche sciopero) e che formano una sorta di universale astratto; infine, eccesso di individuo, nella misura in cui l'individuo stesso si fa e si vuole mondo a se stesso e, di conseguenza, i riferimenti di valore si individualizzano a tal punto da rendere difficile un'affermazione collettiva di senso (30).

In questo quadro che, al volgere del secolo, pare compiere le più ardite speranze che, all'inizio del Novecento, il futurismo aveva riposto nelle virtù del mutamento, quale posto possiamo, in conclusione, assegnare alla religione e alle religioni? La risposta dovrebbe ormai apparire evidente. La modernità, nel mentre procede a corrodere aspetti decisivi delle tradizioni religiose, nel contempo, crea le premesse perché pratiche e credenze si ricompongano, seppur ad un livello diverso, che tenga conto del nuovo scenario, pluralista e globale, creatosi.

Su questo scenario, le religioni e, in genere, il religioso e il sacro sono destinati a recitare una parte importante. E questo, non solo nella sfera di un privato che, con le sue emozioni e passioni, con il suo immaginario e con la sua creatività, si è dimostrato refrattario a ogni tentativo di omogeneizzazione modernizzante. Infatti, è proprio nella sfera del sociale, del pubblico, del collettivo, dalla quale i processi secolarizzanti parevano averle definitivamente escluse, che le religioni paiono destinate a conservare un loro ruolo significativo; e questo, sia per la loro capacità simbolica, nell'epoca della fluidità dei nonluoghi, di ridefinire e ridisegnare confini, di marcare spazi, di circoscrivere luoghi; sia, per converso, per la loro dinamicità e per la loro esperienza missionaria di "religioni senza frontiera" (31), per la loro capacità di integrazione e, in ogni caso, di apertura al confronto, al dialogo, alla promozione di valori così assolutamente indispensabili come la pace; sia, infine, - e come storico mi sia concesso di sottolineare l'importanza decisiva di quest'ultimo punto - come luoghi sacri e identificanti della memoria

collettiva, che permettano di sfuggire alla morsa agghiacciante dell'eterno presente della quotidianità. Questa "fuga" verso un passato rigeneratore del futuro può, purtroppo - almeno, ad avviso di chi scrive - compiersi nelle forme buffonesche della risacralizzazione neopagana che stanno dietro i reiterati tentativi compiuti dal leader della Lega, Bossi, di far rivivere una mitologia del dio Po come fattore identificante dell'identità collettiva della Padania; o, di contro, come l'autore vivamente auspica, nelle forme di una riconquistata consapevolezza storica, a partire da quel laboratorio formativo della coscienza collettiva che è la scuola (32), dell'importanza decisiva che la religione e le religioni hanno avuto, hanno e, a quanto pare, sono destinate ad avere anche nel millennio che si apre, nel patrimonio collettivo di una nazione: un compito difficile, una sfida che si può vincere soltanto ponendosi a livello europeo; ma una sfida, questo il mio augurio, che dobbiamo vincere, per noi, ma soprattutto per i nostri figli e per quelle nuove generazioni che sono la vera speranza di un paese civile.

Capitolo secondo.

RELIGIONE E MODERNITA': IL CASO DEL FONDAMENTALISMO*.

1. Tra modernità e postmodernità.

"Fondamentalismo" è diventato un termine-chiave dell'attuale dibattito culturale. Cresce la letteratura a riguardo, si moltiplicano le iniziative di studio del fenomeno in prospettiva comparata, si riflette sempre più sulla sua genesi, sui suoi sviluppi, sulle sue caratteristiche strutturali, ci si interroga, alquanto preoccupati, sui suoi possibili sviluppi. Quello che appariva - e ad alcuni interpreti continua ad apparire - un rigurgito del passato, di un passato in cui religione e politica erano pericolosamente confusi e la prima determinava i destini della seconda, si rivela oggi in realtà, ad un numero crescente di analisti dell'attuale situazione sociale, culturale e religiosa, come una componente significativa, starei per dire strutturale, della "religione postsecolare", come alcuni hanno proposto di definire l'attuale situazione religiosa, tanto che qualche studioso si è spinto fino al punto di individuare nell'"ascetismo puritano" di non pochi gruppi fondamentalisti, al pari dell'etica puritana studiata da Max Weber, una vera e propria forza modernizzante.

Se nelle attuali fortune del fondamentalismo una parte importante è stata recitata dall'esplosione del fondamentalismo islamico, non va dimenticato che una parte altrettanto importante è stata recitata dal contesto-scenario multimediale. A partire, infatti, dalla rivoluzione khomeinista del '79, l'espressione è stata riciclata come stereotipo interpretativo, col rischio di perdita progressiva del senso della realtà, un "naufragio senza spettatori", per dirla con Blumenberg, effetto di quel processo di simulazione, tipico del postmoderno, per cui si confezionano merci, in questo caso ideologiche, che, quali simulacri, vengono offerte e scambiate con l'altra merce-investimento, la percezione di massa, il consenso

all'acquisto: sicché al vero e proprio contesto fondamentalistico, problematico e controverso, in molti casi ha finito per sostituirsi uno scenario finto e stereotipato, in grado di venire incontro alle esigenze dell'immaginario collettivo di turno.

Se ricordo quest'aspetto è anche perché esso può servire di introduzione al tema di questo capitolo: il rapporto tra fondamentalismo e modernità, due ordini di grandezza problematici che esigono, in sede d'introduzione, una sintetica messa a punto. Poiché, d'altro canto, una definizione del fondamentalismo è, nella prospettiva da me scelta, condizionata dal suo rapportarsi alla modernità, risulta inevitabile cominciare con qualche rapida considerazione su quest'ultima, dal momento che si tratta di una categoria problematica, messa in crisi dall'insorgere della deriva postmoderna. La prima domanda che s'impone, di conseguenza, è se oggetto del contendere sia il rapporto tra fondamentalismo e modernità o, piuttosto, tra fondamentalismo e postmodernità.

Personalmente, nutro seri dubbi sull'utilità, oltre che sulla legittimità, della categoria di postmoderno. Esiste veramente una condizione postmoderna? E, in caso affermativo, v'è qualche possibilità di sfuggirle o essa, al pari dello "Zeitgeist" hegeliano, è onnipervasiva e, dunque, ineludibile? E che cos'è il postmodernismo: un movimento, uno stato della mente o che altro mai? Il fatto stesso che la letteratura sul postmoderno sia sorta soprattutto in Francia, come sforzo di un gruppo di intellettuali di congedare il moderno, la dice lunga sulla sua matrice polemica e sul rischio che incombe sulla sua stessa genesi: nel suo sforzo di prendere le distanze dal moderno, non sarebbe, in fondo, questo tipo di letteratura una delle tante varianti (la più nuova, naturalmente!) dello stesso moderno? Quando poi si passi ad esaminare la situazione religiosa, quel che oggi si osserva e si constata è che la modernità, nella sua dimensione di contemporaneità, rimane l'orizzonte obbligato entro cui ha luogo la ricomposizione del campo religioso. Se mai vi fosse una qualche specie di religione postmoderna, essa sarebbe, comunque, prodotto (e specchio) della modernità nella sua fase attuale (comunque poi si decida di definirla). Perché questo è il punto su cui mi preme

insistere e che costituisce lo sfondo delle mie riflessioni: l'attuale rinascita della religione non è frutto di una crisi epocale della modernità, giunta al capolinea (la "fine della storia") e generatrice, a sua volta, di una nuova situazione epocale come la postmodernità, ma fa parte di una serie di processi di lungo periodo attraverso cui periodicamente in epoca moderna il campo religioso si è riassetato in funzione di alcuni, più o meno drammatici e profondi, mutamenti intervenuti in seguito ai processi di modernizzazione. La modernità - se si vuole, una modernità che attende ancora di essere pienamente compiuta nel suo progetto illuministico -, rimane, dunque, l'orizzonte obbligato per chiunque voglia orientarsi nel panorama religioso attuale. Comunque si decida di definire la sua fase attuale ("surmodernità", tarda modernità: ma si tratta di precisazioni linguisticamente impervie e concettualmente problematiche), per la sua stessa natura proteiforme la modernità rischia di sfuggire a qualunque tentativo di imbrigliarla in qualsivoglia definizione. Se prendiamo, ad esempio, il modo in cui la caratterizza Cornelio Castoriadis, essa ci appare come uno stato di rivoluzione permanente, un tipo bizzarro ed originale di società che mette se stessa continuamente in questione, rifiutando ogni significato precostituito (compreso quello che essa si è data il giorno prima) in nome della sua libertà irrefrenabile di creare sempre nuovi significati. Al pari, infatti, dell'individualismo che ne sta alla base, per il filosofo greco-francese la società moderna, nella sua costitutiva e irriducibile autonomia, è una società che continuamente si costituisce, si rivede, si critica e, così, si trascende. Di conseguenza, essa vive in una situazione continua di caos, anzi, è il caos che cerca di darsi continuamente una forma, ma mai fissata una volta per tutte. Questo dinamismo mai sazio deriva dai due principi guida dell'autonomia e dell'espansione illimitata del dominio razionale, anzi, dalla tensione di odio-amore che si è stabilita tra essi, uniti, come due gemelli, da un mutuo legame di dipendenza, ma anche di lotta reciproca senza alternative.

Sullo sfondo di questo orizzonte "in fieri", impossibilitato, per la sua stessa natura, a rifugiarsi in un ancoraggio saldo, che evoca o si apparenta a modelli scientifici, cosmologici ma soprattutto biologici più duttili e fluidi, che hanno lasciato alle spalle l'idea di una

conservazione dell'energia e di un'auto-conservazione del soggetto, il rapporto religione-modernità (a differenza del rapporto religione-secolarizzazione, che implica la scomparsa della prima) continua, in conclusione, a fornire la miglior chiave di lettura dell'attuale situazione religiosa.

Si può, dunque, discutere sulla paternità (se moderna o postmoderna) di tutta una serie di tratti che contraddistinguono la nostra attuale situazione socioculturale, riassumibili nella scissione tra un macrosistema - a partire dalla sfera tecno-riproduttiva, che ormai tende a riprodursi prescindendo da ogni forma di regolamentazione etico-culturale - e i mondi vitali, il mondo dei significati e dei vissuti della gente comune, che segue orbite eccentriche, non più in sintonia con quanto si decide e si produce nelle alte sfere, quelle che contano. Personalmente, rimango dell'idea che anche queste ultime convulsioni non abbiano generato una nuova condizione postmoderna, ma costituiscano, piuttosto, la più recente delle metamorfosi subite dalla condizione moderna. In ogni caso, comunque le si interpretino, le conseguenze di questa situazione di scollamento sono innegabili e sotto gli occhi di tutti.

Ora, proprio la frammentazione e la dispersione della vita del singolo conseguenza dell'abisso scavatosi coi macrosistemi costituiscono, nel nostro contesto sociale, uno dei luoghi di ricomposizione e ricostruzione del sacro. Questa frammentazione e questa dispersione sono, infatti, l'esito di quel tipico lavoro destrutturante che, mentre secolarizzava le varie sfere dell'esistenza umana, creava nel contempo "al loro stesso interno" l'esigenza di nuovi processi di senso e di sacralizzazione. Questo è vero per la sfera politica: deideologizzata, essa ritorna oggi a fare i conti col problema della sovranità e cioè della legittimazione sacra del potere. Ma è vero anche per la gigantesca opera di destoricizzazione della cultura, messa in atto dai vari strutturalismi in questo secondo dopoguerra. Risultato? La fine della storia apre la strada alle storie della fine, al senso crescente che, con la fine del secondo millennio, si sia, in realtà, messo all'opera l'Anticristo e le apocalissi di cui è portatore: un tema, quest'ultimo, sul quale ritornerò nella parte finale del saggio. Lo stesso potrebbe dirsi per fenomeni collegati, come la detemporalizzazione dell'esperienza,

che corre parallela al solipsismo caratteristico di recenti fenomeni religiosi, o lo stesso depotenziamento della ragione, cui fa da contraltare il successo del 'nuovo pietismo' e delle sue comunità emozionali.

Il moderno, dunque, ancora una volta come luogo di genesi del religioso? Sì e no nel contempo. Sì, perché soltanto la sua riplasmazione determina le condizioni per il sorgere della 'nuova religiosità'; così, il fatto che attinga la propria normatività da se stessa, fa emergere la centralità della soggettività anche nel campo religioso: nella modernità "tanto la vita religiosa, lo Stato e la Società, quanto la scienza, la morale e l'arte, si tramutano in altrettante incarnazioni del principio della soggettività" (1). Ma insieme no, perché il moderno è soltanto la concausa di un processo, che va sempre accostato tenendo presente che non viviamo in un'epoca di disincanto della religione, che, se il moderno ha indubbiamente secolarizzato le religioni tradizionali, non si pone, però, in antagonismo irreversibile con la religione e col sacro in genere; che, in altri termini, le ristrutturazioni del moderno favoriscono, a loro volta, l'emergere delle logiche e delle dinamiche di un sacro e di un religioso, che sono lungi dall'essere tramontati. E' questo, come ha osservato Danielle Hervieu-Léger, il "paradosso della modernità":

"la modernità abolisce la religione, in quanto sistema di significati e motore degli sforzi umani, ma essa crea, nello stesso momento, lo spazio-tempo di un'utopia che, nella sua stessa struttura, resta in affinità con una problematica religiosa del compimento e della salvezza" (2).

E', ora, sullo sfondo di queste considerazioni che vorrei affrontare il problema del fondamentalismo in rapporto alla modernità come esemplificazione della seguente tesi interpretativa: il fondamentalismo come momento, prima e più che di una ricomposizione di campi religiosi tradizionali, di un più generale processo di risacralizzazione. Prima, però, converrà mettere meglio a fuoco alcuni problemi relativi all'uso di questa controversa categoria interpretativa.

2. Fondamentalismo e modernità.

I pericoli che il suo uso comporta sono legati prima di tutto all'abuso che se ne fa e che la rende sempre più sfilacciata, una rete dalle maglie troppo deboli o troppo larghe; in secondo luogo, alla connotazione sempre più negativa che essa ha assunto. Se proviamo, però, ad uscire da questa logica viziosa, secondo la quale fondamentalismo, nel linguaggio comune, rischia ormai di coincidere con fanatismo, e ci interroghiamo sul suo significato storico-religioso, emergono subito alcuni nodi interpretativi. In primo luogo, anche se nella particolare prospettiva che qui adottiamo, noi parleremo di fondamentalismo, è evidente che, dal punto di vista storico-religioso, si ha, in realtà, a che fare con fondamentalismi e con movimenti fondamentalisti, che variano col variare dei contesti storico-religiosi e storico-culturali. In secondo luogo, occorre precisare i confini rispetto a termini affini come integralismo, radicalismo, tradizionalismo: tra di essi, certo, esiste una somiglianza di famiglia che non deve, d'altro canto, far dimenticare come, dietro quest'aria di famiglia, si celino realtà storico-religiose talora profondamente differenti.

Per cominciare con il rapporto con la tradizione, se è vero che il fondamentalismo ha come ideale una società fondata sul passato, è altresì vero che, a differenza del tradizionalismo, esso non auspica un ritorno alla tradizione, la quale, in modo più o meno esplicito, viene in realtà combattuta in nome della purezza originaria che si intende restaurare e che, come vedremo meglio tra poco, è espressa al meglio nelle Scritture, da cui appunto la tradizione ha avuto il torto di allontanarsi.

Questa distinzione tra il passato originario o remoto delle Scritture e il passato prossimo della tradizione, trasmesso dalla memoria collettiva, permette di delimitare meglio anche i confini con l'integralismo. Quest'ultimo, infatti, come insegna il caso a noi più familiare dell'integralismo cattolico, se condivide con il fondamentalismo il rifiuto di ogni evoluzione delle forme religiose e la chiusura in una tradizione per così dire bloccata, rassicurante

nella sua immutabilità storica o meta-storica, se ne differenzia per il posto centrale, anzi decisivo, assegnato al magistero ecclesiastico come garante, appunto, della conservazione integrale del patrimonio dottrinale: in altri termini, il particolare fondamento dell'integralismo è costituito non dal testo, ma dalla catena di trasmissione magisteriale. Altro tratto distintivo: nella misura in cui l'integralismo ha il suo volano sociologico nella Chiesa, ne risulta che esso tende per sua natura, in forme e modi che possono storicamente variare, a improntare di sé l'intera società, uniformandola ai propri principi religiosi secondo un modello gerarchico tipico delle società tradizionali e che ha trovato la sua migliore espressione nei regimi di cristianità. Di contro, il fondamentalismo, almeno là dove ha una base sociologica di tipo settario, si limita a contrapporsi alle istituzioni esterne, non asservendole ai propri principi (anche se va subito aggiunto, a proposito della storia più recente del fondamentalismo islamico, che pare sempre più imporsi al suo interno una tendenza integralista mirante ad imporre, attraverso particolari forme di mediazione, la propria "Legge" a tutta la società).

Per quanto concerne, infine, i rapporti col radicalismo religioso - un fenomeno interessante, che esigerebbe un discorso a parte, solo che si pensi che lo stesso cristianesimo delle origini presenta tratti "eristici" di questo tipo -, ci si potrà limitare ad osservare che in questo caso - se i due fenomeni paiono accomunati dal carattere militante, nel senso che per entrambi il conflitto è il propellente della loro azione in quanto vuoi con le parole vuoi con le idee vuoi, nei casi estremi, con le spade o le pallottole, entrambi militano e lottano per un'idea ritenuta essenziale e vitale contro una minaccia ritenuta mortale, secondo una tipica prospettiva dualistica che esclude ogni forma di compromesso - ciò che li differenzia è, tra l'altro, una diversa concezione del tempo e della storia: mentre per i fondamentalisti, infatti, il tempo e il cambiamento sono fattori di corrosione della purezza originaria, i radicali religiosi in genere vedono nel tempo un fattore di compimento e di realizzazione.

Anche una volta così circuito, il campo fondamentalista continua a porre problemi di delimitazione e definizione non più verso l'esterno, ma verso l'interno. Com'è noto, il termine è stato

inizialmente utilizzato, in ambito protestante, all'inizio di questo secolo, come categoria interna e cioè interna, per definire una reazione antimoderna tipica di certi gruppi dell'evangelismo americano. In questo senso, il fondamentalismo americano presentava fin dalle origini alcuni tratti distintivi, come il richiamo a una purezza originaria, la costruzione di confini istituzionali e simbolici ben determinati, la ritualizzazione della vita quotidiana, la demonizzazione del mondo esterno, l'impronta millenaristica, l'inerranza del testo sacro, la costituzione di un minimo comun denominatore dottrinale, i cosiddetti "fondamentali", in cui arroccarsi come una cittadella da difendere fino all'ultimo dagli assalti della secolarizzazione e, soprattutto, del secolarismo. Mescolati in modi storicamente variabili, questi tratti riemergono in altri movimenti religiosi appartenenti prima di tutto ad altre confessioni cristiane e, in genere, alle tradizioni abramiche di tipo monoteistico. A partire da questo ambito - abbastanza ben definito da un punto di vista storico-religioso e che si apre al non semplice problema di stabilire che tipo di nesso esista tra una fede monoteistica e credenze e pratiche di tipo fondamentalista -, la categoria è stata poi estesa, come normalmente avviene in prospettiva comparata, allo studio di altri fenomeni analoghi appartenenti - da un punto di vista storico-religioso, ad altri tipi di tradizioni religiose. E' così sorto un problema comparativo, che presenta due aspetti. Il primo è legato alla legittimità o meno di estendere l'uso di una categoria sorta in uno specifico ambito cristiano a contesti, non solo sociali e culturali, ma anche storico-religiosi profondamente diversi, dove, ad esempio, esiste una diversa concezione di Dio, della rivelazione, del libro sacro e della sua centralità nella vita del credente e della comunità religiosa; il secondo, di tipo diacronico, fa sorgere l'interrogativo se e fino a che punto il fondamentalismo sia un fenomeno essenzialmente moderno o, invece, fondamentalismi esistano anche nelle tradizioni religiose premoderne. Questi due problemi si ricollegano e ci ricollegano a un'annosa questione, che mi limiterò a evocare: se e in che cosa e fino a che punto la modernità, con la sua peculiare forma di razionalità e di individualismo, costituisca un fenomeno nel suo genere nuovo ed unico e, per converso, se il fondamentalismo, lungi

dall'essere un fenomeno presente anche in altri periodi storici, non sia invece un fenomeno essenzialmente moderno, più precisamente antimoderno o, come oggi alcuni amano esprimersi, antisecolarista.

Da quanto precede dovrebbe risultare più chiara la mia tesi di fondo: il fondamentalismo, al pari del nostro concetto di religione o di sacro, costituisce, nel contempo, una categoria e un fenomeno essenzialmente moderni, un tipico prodotto della modernità. La modernità costituisce il testo, a partire dal quale il fondamentalismo costruisce il suo controtesto o il suo momento decostruttivo; o, se si preferisce, essa è la struttura a partire dalla quale si costruisce la deriva sovrastrutturale fondamentalista (cosa che, peraltro, non esclude, da parte dei vari fondamentalismi religiosi, l'uso delle infrastrutture offerte dalla tecnologia moderna). Detto in altri termini: fondamentalismo è, in quanto categoria interpretativa (posizione "etica" dell'osservatore esterno), un modo tipico della razionalità occidentale per gettare ancora una volta un ponte conoscitivo tra identità (della nostra tradizione) e alterità, identità e alterità, sia permesso di aggiungere, che, in questa prospettiva, costituiscono i due poli di un interscambio continuo, di una relazione di reciprocità dinamica, caratterizzata dalla trasformazione, repentina o progressiva, dei valori, caratterizzata, di conseguenza, in modo costitutivo da ambiguità e ambivalenza. In quanto categoria interna, che riflette il punto di vista non più dell'osservatore ma dell'attore sociale, il fondamentalismo, prima ancora di definirsi dall'interno per alcuni suoi caratteri distintivi (riducibili a uno soltanto? o a una rete significante?), si caratterizza verso l'esterno come opposizione verso un "altro" variamente perimetrato, si definisce, dunque, per il suo carattere oppositivo e polemico, antagonistico e conflittuale.

Oltre alla sua relativizzazione, una conseguenza significativa di quest'impostazione del problema consiste nel porre l'accento sul rapporto di volta in volta in gioco tra fondamentalismo e tipo di razionalità. Quel che ci si deve chiedere, di fronte a quelle che a prima vista paiono e, comunque, vengono correntemente e corrvamente definite "esplosioni di irrazionalità", è, di contro, il tipo di razionalità all'opera. Dietro l'agire dei vari movimenti fondamentalisti esiste, infatti, una geometria o razionalità delle

passioni, che è compito precipuo dell'indagine mettere in luce. Così, di fronte ai molti movimenti di tipo fondamentalista a sfondo emozionalistico che fanno parte della galassia del nuovo pietismo, occorre chiedersi quali siano le funzioni che queste esplosioni emozionali alla fine svolgono, in particolare di tipo cognitivo, oltre che rassicurativo.

Queste considerazioni portano a sottolineare un altro aspetto distintivo del fondamentalismo nel suo rapporto simbiotico con la modernità: la sua plasticità. Esso, infatti, interagisce dinamicamente con l'ambiente storico-sociale, in modi e forme che non possono essere ricondotti a un unico comune denominatore, intrecciando una "forma mentis" antimoderna e antisecolare (ma l'elenco degli anti- è ovviamente ben più lungo) con l'utilizzo e l'accettazione di valori e mezzi tipici della modernità. Così, per non portare che un esempio, il fondamentalismo americano coniuga i vari aspetti antimoderni con valori tipicamente moderni come l'individualismo (all'opera nella pietà, nella virtù personale, nella credenza che la società religiosa può essere cambiata soltanto cambiando l'individuo), il volontarismo (tipico dell'azione sociale di certo evangelismo), le strutture organizzative spesso di tipo democratico e non elitario, un certo egualitarismo di fondo. Riprendendo un'utile tipologia di Richard Niebuhr in "Christ and Culture", che arricchisce e precisa la nota dicotomia weberiana, noi troviamo all'opera almeno quattro tipi di atteggiamento nei confronti del mondo: di conquista, di trasformazione, di creazione, di rinuncia. Così, se in certi contesti i movimenti fondamentalisti religiosi possono assumere una posizione sovvertitrice, in altri tradiscono una tipica posizione conservatrice di sostegno e di difesa dello "status quo". Inoltre, un'ideologia fondamentalista può contenere in sé elementi che possono, a seconda delle situazioni, condurre a giudizi diversi, se non diametralmente opposti. Né va dimenticato il fattore storico per cui questa ideologia o suoi elementi significativi possono mutare in modo determinante nel tempo. Così, sempre a proposito del fondamentalismo protestante americano, è noto il fatto che l'iniziale aspirazione e pretesa dell'annuncio fondamentalista di costituire una messa in discussione radicale delle basi moderne dell'autosufficienza umana si sono trasformate,

in anni a noi più vicini, col mutare della scena sociopolitica e culturale, in un appoggio e in una garanzia ideologica dell'ordine costituito: si è così assistito, a partire dagli anni '80, al progressivo impegno politico di movimenti dispensazionalisti in cui lo sfondo messianico-millenaristico di imminente attesa della fine poteva tranquillamente conciliarsi con l'occupazione dello spazio pubblico (v. campagna antiabortista) o politico (si veda la campagna per la conquista della Casa Bianca al tempo di Reagan).

Quest'ultimo esempio evoca un ultimo decisivo ordine di problemi e precisamente quello del rapporto tra fondamentalismo in quanto movimento religioso e sfera della politica. In fondo, i diversi fondamentalismi religiosi, rimettendo in discussione in vari modi la separazione moderna tra religione e politica e la sua segregazione nella sfera del privato, riaprono un "dossier", quello della laicità, che pareva, illusoriamente, chiuso in modo definitivo. E questo, perché un loro aspetto comune è proprio quello della centralità della politica. Come è stato osservato recentemente da Enzo Pace, infatti,

"il fondamentalismo è un tipo di pensiero e di agire religioso che si interroga sul vincolo etico che tiene assieme le persone che vivono in una stessa società, sentita come totalità di credenti impegnati in quanto tali in ogni campo dell'agire sociale. Essi si pongono in modo radicale il problema del fondamento ultimo, etico-religioso, della polis: la comunità politica che prende forma nello Stato deve fondarsi su un patto di fraternità religiosa" (3).

In questo modo, il fondamentalismo ripropone la centralità della funzione integratrice della religione.

Tralasciando questioni di tipo più squisitamente sociologico, relative ad esempio al fatto che tutti i tentativi sinora fatti di trovare, anche solo all'interno della storia di un singolo movimento fondamentalista, una base sociale omogenea, si sono rivelati fallimentari, vorrei ora passare a dire qualcosa sul problema delicato della definizione del fenomeno. Non si potrà non convenire, infatti, sulla problematicità d'uso di una categoria che viene indifferentemente adoperata per accomunare guerrieri come i

Fratelli musulmani e pacifisti come gli appartenenti all'Esercito della salvezza, gruppi in grado di utilizzare le più sofisticate tecniche di comunicazione come gli aderenti alla "Electronic Church" e gruppi che rifiutano la tecnologia moderna come gli Amish.

3. E' possibile definire il fondamentalismo?

Per rispondere a questo interrogativo esaminerò brevemente tre proposte di definizione, che ho scelto perché accomunate da due elementi fondamentali: una prospettiva comparativa e la convinzione che il fondamentalismo è "un fenomeno assolutamente moderno" (4).

La prima è quella di Bruce Lawrence (5). Merito dell'autore è quello di aver tentato di recuperare una prospettiva "epocale" del fenomeno, che lo ha portato, attraverso un'analisi delle tensioni fra tradizione e modernità all'interno delle tre religioni abramiche, a definirlo come una sorta di controcanto religioso della modernità, una ideologia religiosa, tipica del moderno, che si viene formando in conflitto con i processi di modernizzazione e che, a suo avviso, si contraddistingue per cinque tratti caratterizzanti: la dimensione sociologica settaria; di conseguenza, il suo atteggiamento oppositivo; in terzo luogo, il fatto di esser dominato da un'élite maschile di tipo carismatico; il suo vocabolario improntato alle moderne tecnologie; infine, la novità rappresentata dall'aggressività conseguente al suo impulso antimoderno.

Una definizione non molto dissimile sta alla base del "Fundamentalism Project" diretto da Martin E. Marty e R. Scott Appleby, una vera e propria enciclopedia del fondamentalismo in cinque volumi (circa 3500 pagine!), pubblicata tra il 1991 e il 1995 (Chicago University Press, Chicago-London), in cui, dopo un primo volume di introduzione generale, si passa ad esaminare in prospettiva comparata il modo in cui i differenti fondamentalismi individuati nel primo volume si rapportano alla società e allo stato e le loro dinamiche interne per tentare, infine, nell'ultimo volume, alcune sintesi. Nel volume introduttivo, i curatori dell'opera, posti

di fronte all'ineludibile necessità di fornire un'ipotesi di definizione del fondamentalismo che servisse da guida alle analisi dei vari collaboratori, dopo aver difeso il ricorso al termine come il migliore (o il meno peggiore) rispetto ad altri quali tradizionalismo, conservatorismo, radicalismo, per definire (nel senso delle "somiglianze di famiglia" wittgensteiniane) l'ampio campo di fenomeni di cui si era promosso lo studio, individuano alcuni tratti distintivi a partire dalla militanza. Da questa conseguono altri caratteri come il fatto che i fondamentalisti "lottano per", cioè a favore della difesa di un passato dottrinale, reale o immaginato, "lottano contro" tutto ciò che minaccia questo ritorno ai fondamenti del passato da essi scelti, infine, "lottano sotto" la protezione di Dio o di un altro ordine trascendente. Da questa triplice lotta conseguono altri aspetti peculiari del fenomeno, come la sua pretesa di assolutezza, lo sfondo manicheo, il separatismo settario, l'antipluralismo, infine e non per ultimo una prospettiva del tempo e della storia in insanabile conflitto con le concezioni moderne del progresso. Nell'ultimo volume, poi, passando in rassegna il complesso degli interventi - inevitabilmente, non sempre in linea, anzi, talora in chiaro dissenso con l'ipotesi di definizione dei curatori - questi ultimi sottolineano il fatto che il carattere strutturalmente antagonista dei vari fondamentalismi li rende dei movimenti "inevitabilmente politici" (vol. 5, p. 503), anche se, dal punto di vista ideologico, "genuinamente religiosi", imbevuti di "ritmi e modelli peculiari".

Per ultima vorrei ricordare la proposta di definizione di Enzo Pace nell'agile sintesi già ricordata (6). A suo avviso, i caratteri distintivi del fondamentalismo sarebbero quattro: il principio, ancorato alla centralità del libro sacro, della "inerranza"; conseguente a ciò, il principio dell'"astoricità" della verità che si vuole difendere e, quindi, del Libro sacro che la conserva; in terzo luogo, il principio della superiorità della Legge divina su quella terrena; infine, il primato del mito di fondazione. Merito di quest'ultima proposta è di sottolineare il fatto che oggetto di discussione sono dei fenomeni prima di tutto e soprattutto religiosi, che vanno, certo, considerati nella complessità dei loro moventi e delle loro cause economiche, sociali, psicologiche e così via, senza,

però, che questo tipo di analisi faccia dimenticare che essi non sono fenomeni essenzialmente politici rivestiti di una patina pretestuosa di fanatismo religioso, ma rientrano a pieno titolo nella fenomenologia religiosa. Più precisamente, essi ripropongono, in termini nuovi, l'antico problema della teologia politica: e questo, non soltanto per la modernità dei problemi iscritti sulla loro agenda politica, ma anche, in una prospettiva storico-religiosa comparata, perché essi leggono in chiave moderna problemi a loro volta iscritti nell'agenda delle religioni di salvezza, in particolare delle religioni abramiche, riattivando una logica particolare: la logica del sacro.

4. Processi di risacralizzazione.

E' indubbio che oggi si assiste a un ritorno di interesse per la categoria del sacro, rivalutata nei confronti della categoria di religione e adattata ai bisogni della società postsecolare e alla natura postcristiana della nostra società. Secondo questa linea interpretativa, il sacro costituisce una delle modalità possibili per dare ordine e coerenza ai significati socialmente condivisi. Un tempo, il processo di sacralizzazione (o di risacralizzazione), si svolgeva nell'alveo rassicurante e scontato delle religioni istituzionali. Oggi, oltre che riproporsi, come insegna appunto il caso dei fondamentalismi - se non in modo nuovo certo con modalità diverse e esiti differenti - al loro interno come effetto del confronto-scontro con i processi di modernizzazione, agisce anche al di fuori dei campi religiosi tradizionali. E' questo, proprio là dove la secolarizzazione ha reso autonome dalla religione le sfere dell'agire umano, più precisamente là dove singoli soggetti o gruppi umani, per dare senso alla loro esistenza individuale o collettiva, conferiscono a oggetti e simboli un valore assoluto (li consacrano, appunto, con ciò separandoli e individuandoli).

Quel che ora deve attirare la nostra attenzione è quel particolare corto circuito, proprio del processo di risacralizzazione, che ha per oggetto il fondamento collettivo del gruppo. Il sacro, in altri termini, ritorna ad essere un fattore di ricerca del fondamento di una propria identità non più individuale, bensì sociale. E questo, perché

le "riserve del sacro" costituiscono come delle isole, delle oasi, dei depositi di senso e di vita o in quanto ricordo mitico del passato o in quanto ponte utopico proiettato verso il futuro. In questa prospettiva, il sacro si impone come esigenza di protezione e di restauro di un vincolo sociale e comunitario sempre più minacciato dal moderno individualismo anarchico. La comunità si rifugia in "enclaves", delimitate da linee di confine, visibili e invisibili, che riattivano antiche esigenze di pureità, di separatezza, di esclusivismo.

E', dunque, su questo sfondo che occorre rileggere il rapporto tra fondamentalismo e testo sacro, costitutivo del fenomeno all'interno delle cosiddette religioni del libro. Si tratta di un rapporto che, per un verso, dimostra come in seno ai vari movimenti fondamentalisti, anche quelli più radicali e letteralisti, si assista, in realtà, al ritorno di lotte, tipiche della storia dell'esegesi del testo sacro, per il monopolio dell'interpretazione e della produzione di senso religioso da parte di interpreti che sono nuovi imprenditori socio-religiosi; per un altro, ci ricorda come il ritorno dei fondamentalismi alla centralità, che pareva perduta, del Testo sacro costituisca, per così dire, la grammatica generativa di una riconquista sociale e politica attraverso un complesso processo di risacralizzazione.

I testi sacri costituiscono, in questi casi, non soltanto l'espressione di verità sottratte alla corrosione del tempo, ma simboli decisivi d'identità religiosa. E', in realtà, in questo processo di rinnovata identificazione che va individuata la funzione principale di sacralizzazione che i testi sacri oggi ritornano ad assumere nel confronto con la modernità. Un impegno condiviso nei confronti di un canone determinato di scritture, infatti, incoraggia nei credenti un senso di esclusività e di esclusivismo. E più questa fede è partecipata, più chiara e decisiva diventa la linea di confine e di separazione tra i credenti e gli "altri", secondo una logica di opposizione e di separazione che è, appunto, propria del sacro. Come hanno messo in luce alcuni studi, ad esempio, la crescente "fondamentalizzazione" dell'islam nella Malesia urbana e nell'India del sud serve proprio come un mezzo importante per distinguere i musulmani dal resto della popolazione.

Questa funzione di catalizzatore di una potenza che serve a riconfermare (ma più spesso, nella situazione di continuo cambiamento tipica della modernità, a ridisegnare) i confini della propria identità etnica e culturale, distinguendo il proprio campo di pertinenza attraverso l'opposizione radicale con l'Altro, può essere svolta anche da figure di leaders carismatici. A proposito dei Sikh fondamentalisti, ad esempio, che condividono con i loro correligionari il Libro sacro ("guru Granth") e le correlate credenze, è stato osservato che un compito decisivo di differenziazione e, per converso, di identificazione è, appunto, affidato a figure particolari di leaders carismatici che, in virtù della particolare carica sacrale di cui sono investiti, svolgono la funzione di salvaguardare l'integrità della comunità dei credenti.

Secondo una logica ben nota, il meccanismo del sacro, oltre che dottrinalmente, può funzionare anche spazialmente. Si pensi al caso di certi gruppi fondamentalisti islamici egiziani, assurti all'onore delle cronache per le funeste conseguenze delle loro credenze sulla pelle di inermi turisti in Egitto. Costoro, considerando altri gruppi fondamentalisti non veramente islamici, incoraggiano i loro membri a vivere e a pregare separati, fondando questa separazione sulla famosa "fuga" del Profeta dalla società corrotta della Mecca.

Questi tentativi possono essere riassunti in una formula. Il particolare processo di risacralizzazione all'opera nei movimenti fondamentalisti riattualizza logiche antiche, legate, ad esempio, alla funzione del Libro sacro, del leader carismatico, dei simboli di purezza, facendo loro svolgere funzioni nuove, la cui novità è data, appunto, dal particolare contesto in cui esse si trovano ora a realizzarsi. Si pensi alla funzione non soltanto di coesione sociale, ma anche di identificazione individuale che questi meccanismi svolgono. Un'ideologia fondamentalista rifiuta la dicotomia tra dimensione religiosa privata e dimensione laica pubblica, dal momento che il credente viene ora fatto rientrare, nella sua integralità, nel dominio del sacro. Ne consegue, per il singolo che aderisce a questi gruppi, non soltanto un nuovo senso di identificazione collettiva, ma anche o soprattutto, a seconda dei casi, un nuovo senso del sé, talmente impegnato e totale che, non a caso, ha indotto a parlare, a proposito di movimenti fondamentalisti

protestanti come i Testimoni di Geova, con una terminologia infelice ma rivelativa della posta in gioco, di "lavaggio del cervello".

Abbiamo già avuto occasione di ricordare come un tratto interessante che emerge da tutto ciò sia dato dal riproporsi, almeno in casi determinati, di una concezione della storia di tipo manicheo, che serve a confermare il particolare processo dicotomico, di separazione-opposizione dei campi, messo in atto dalla logica del sacro. Se il testo sacro, come si è visto, è collocato in una dimensione atemporale, che lo sottrae a mutamenti e corruzione, la tensione dominante sarà, saltando la catena della tradizione, di ritornare alle origini, alla condizione originaria cioè da cui - come succede sempre in queste riletture a sfondo mitico della "forma primitiva" delle varie chiese, - si è a un certo punto caduti. In questa prospettiva, la storia diventa, di conseguenza, il teatro di una lotta cosmica tra forze del male, che impediscono di ristabilire la condizione originaria, e forze del bene, incarnate appunto nei vari movimenti fondamentalisti.

Val la pena di osservare, infine, sempre a proposito del complesso rapporto che il regime di modernità, comunque, impone alla rilettura fondamentalista del testo sacro, che essa è lungi dall'essere a senso unico. In effetti, all'interno dello stesso campo fondamentalista - come per altro insegna una qualunque storia dei movimenti settari di matrice biblica o islamica - sono, in realtà, possibili letture diverse, se non contrastanti. Così, a proposito del fondamentalismo ebraico, dei tre pilastri del sionismo religioso: popolo d'Israele, terra santa e Torah, nel caso del movimento fondamentalista espansionista Gush Emunim, l'accento cade sulla terra d'Israele, con le ben note funeste conseguenze, che hanno messo in moto proteste da parte di altri fondamentalisti, che preferivano accentuare l'importanza della Torah. Tutto ciò ci ricorda non soltanto il posto importante che il processo esegetico continua ad occupare all'interno dei movimenti fondamentalisti, ma anche la funzione decisiva che, data la particolare logica sacrale messa in atto, riveste l'autorità del leader nello stabilire quale sia la "vera" esegesi.

Possiamo concludere accennando a un ultimo aspetto del processo: la sacralizzazione della verità. Di contro al relativismo e

alla deriva nichilistica che l'accompagna, asserendo l'ispirazione divina dei testi sacri, garantita dall'autorità di leaders carismatici, i fondamentalisti sacralizzano la conoscenza in loro possesso, separandola e opponendola alla conoscenza profana. Essi fondano in questo modo un "regime di verità" sottratto ai mutamenti storici e ai condizionamenti culturali: una verità sacra perché "totalmente altra" che, comunque la si giudichi, si dimostra nuovamente capace di alimentare l'azione sociale e con la quale la modernità (o la postmodernità) dovrà imparare a fare i conti sfuggendo alla logica, propria di questa particolare verità, di contrapposizioni frontali e di condanne aprioristiche.

5. Conclusioni.

In un libro recente, tradotto anche in italiano, che non ha destato l'attenzione che merita (7), il politologo spagnolo Antonio Elorza ha proposto di sussumere i vari fondamentalismi sotto la categoria di "religione politica" (se non vado errato, una categoria usata per la prima volta da Erik Vögelin in un libro del 1938 intitolato appunto "Die politischen Religionen"). Usando poi il concetto di "trasferimento di sacralità" di Mona Ozouf, egli ha applicato questa categoria a tutte quelle forme politiche, da altri definite "religioni secolari", che egli però preferisce, probabilmente a ragione, definire "religioni politiche" - proprio perché al centro vi è quel problema del vincolo sociale che i fondamentalismi hanno contribuito, in reazione alla deriva dell'individualismo moderno, a far riemergere. Prescindendo ora dalla valutazione - che offrirebbe molti spunti a una critica negativa soprattutto nella parte storica -, il merito, a mio avviso indubbio, di Elorza consiste nell'aver sottolineato, di contro alle tesi del disincanto del mondo di Marcel Gauchet, la contemporaneità del nesso "religione-politica" e cioè l'importanza che la religione, come propellente dell'azione sociale, ritorna ad avere in un mondo frammentato come il nostro. Occorre, infatti, non scordare il fatto che buona parte della forza, se non del fascino, che i vari fondamentalismi religiosi hanno esercitato e continuano ad esercitare deriva dal loro sforzo di riformare il mondo, riforma

che solo in casi estremi è ricorsa alla violenza delle armi, ma spesso ha cercato di realizzarsi attraverso un'opera sociale ed educativa. Inoltre, il fatto di assimilare, sotto la categoria di religioni politiche, i fondamentalismi religiosi e i vari movimenti politici, ricorda l'attrattiva che questi movimenti possono esercitare, in una situazione di crescente crisi economica e di sradicamento e anomia sociale, verso quella base sociale, più coesa di quanto si pensi, costituita da giovani, poveri e urbanizzati, che, come insegna il caso islamico, guardano al fondamentalismo come a un movimento antimoderno in grado di garantire il successo in una società in via di modernizzazione.

Se dovessi riassumere in una tesi di fondo gli argomenti che sono venuto finora esponendo, essa potrebbe essere condensata nella formula seguente: il fondamentalismo è un tentativo di fare i conti con il caos della modernità. Di fronte ad uno spazio sociale e politico sempre più pericolosamente privo di confini come lo spazio privo di limiti e di mappe di Internet, costituito da "networks" virtuali e invisibili che continuamente cambiano di posto, di densità, di coesione, sfuggendo a ogni forma di controllo e rendendo non solo impossibile, ma addirittura impensabile una mappa di questo territorio in continua "deregulation"; di fronte, in altri termini, all'irrazionalità eretta a sistema della razionalità tecnologica al potere, forse la risposta fondamentalista apparirà in una luce diversa. Rimettendo in auge, non solo alla periferia dell'impero ma nel suo stesso cuore, modelli e miti che parevano obsoleti, esso ripropone il problema della funzione pubblica e politica della religione in una società postsecolare. Anche se personalmente sono convinto che l'inevitabile riflessione sui principi che stanno alla base delle modalità moderne secondo cui si è costituito il modo individuale e collettivo di vivere non ammette ritorni né scorciatoie, ma deve partire da un ripensamento radicale del vivere politico, che, in altri termini, il progetto moderno è incompiuto e non superato, sicché "i necrologi scritti dagli araldi della condizione postmoderna sono a dir poco prematuri" (8), il caso del fondamentalismo ci ricorda che in questo ripensamento, in questa riattivazione dell'immaginazione politica, il dato religioso non è fuori gioco. A prescindere dal giudizio che si dà del

fondamentalismo, esso costringe infatti a chiedersi su quali basi sarà mai possibile mettere in moto quei più generali processi di azione collettiva, di messa in discussione della logica della libera opzione senza limiti, di una ricerca individuale incapace di autolimitazioni e di sacrifici in nome di un bene metaindividuale, di una solidarietà in grado di trascendere finalmente i vincoli dell'egoismo e del narcisismo individuali. Nel contempo, nella situazione multiculturale e di pluralismo religioso in cui oggi ci troviamo a vivere, esso costringe a chiedersi fino a che punto può ancora funzionare un modello di rapporto tra Chiesa e Stato costruito in funzione di un'ideologia secolare e di una concezione privatistica della religione. Il fatto stesso che il fondamentalismo provochi questi interrogativi, oltre a confermare il cordone ombelicale che lo lega alla modernità, costituisce così un invito a ripensarne criticamente origini, natura, dinamiche, scopi.

Capitolo terzo.

L'ARTE DELLA GUARIGIONE NELLA NUOVA RELIGIOSITA'.

Riflessioni in margine alle forme di ricomposizione del sacro*.

1. Il neopragmatismo religioso e le sue credenze.

Un tratto interessante della nuova religiosità è la parte, sempre più importante, che vi recitano forme alternative di medicina, culture della salute, arti della guarigione, in un "mixing" non facilmente decifrabile, in cui forme religiose tradizionali di cura e moderne terapie psichiche e mediche si sovrappongono, fin quasi a confondersi. L'esempio forse più evidente di questo processo è offerto dalla New Age: dietro il modello del mutamento di paradigma, caro agli aderenti, si cela la metafora della "malattia spirituale", da cui si può guarire, secondo l'esempio offerto dalle medicine orientali, ricorrendo a una psicoterapia olistica (1). In questa prospettiva, "learning" coincide con "healing": il mutamento di paradigma coincide con l'assunzione di un sapere in grado di guarire. La credenza, in altri termini, non è fine a se stessa, ma ha senso e si giustifica soltanto se e nella misura in cui si dimostra efficace: nella fattispecie, se e nella misura in cui si dimostra in grado di guarire chi vi aderisce.

Questa sorta di neopragmatismo religioso, che sembra caratterizzare questo particolare settore della nuova religiosità, non costituisce certo una novità dal punto di vista storico-religioso, solo che si pensi al posto centrale che nelle più diverse tradizioni, dalle religioni etniche alle religioni fondate, ha rivestito il nesso "salute-salvezza". Che religione e medicina abbiano a lungo convissuto nelle società tradizionali, antiche e di "ancien régime", è dovuto prima di tutto al comune obiettivo: la "salute" dell'uomo. Ci si dimentica troppo spesso che la maggior parte delle religioni altro non sono (né pretendono essere) che rimedi, ritenuti e sperimentati come efficaci, prima di tutto e soprattutto contro le tante malattie che

affliggono l'umanità. Gli stessi fondatori di alcune religioni universali, in seguito reinterpretate come religioni apportatrici di una salvezza spirituale e ultraterrena, in realtà agiscono anche, se non soprattutto, come guaritori esorcisti medici. Si pensi al fondatore dello zoroastrismo, Zarathustra che, su ispirazione divina, insegna all'umanità tecniche guaritrici: queste pratiche mediche vinceranno il male, che si manifesta essenzialmente come malattia, permettendo che il mondo ritorni, alla fine, alla sua perfezione originaria. "Frashokereti", che significa, non a caso, nel contempo guarigione e salvezza, è, in fondo, la mèta dell'intera storia della creazione zoroastriana: alla fine dei tempi (un tempo al di là della morte), il salvato godrà di una rinnovata esistenza eterna grazie a un nuovo corpo non più sottomesso a malattie. Anche il messaggio che il buddismo antico hinayana attribuisce al Buddha può essere assimilato a una terapeutica delle passioni e dei mali che affliggono il composto psicofisico, impedendogli la liberazione definitiva. Che dire poi di Gesù di Nazaret, profeta carismatico che agisce come un guaritore ed un esorcista, comprovando, col successo delle sue guarigioni, la "verità" del suo annuncio sul Regno? Abbiamo, dunque, a che fare con un fenomeno di lunga durata, che si ripresenta continuamente, attraverso metamorfosi destinate a vario successo, nella storia delle differenti culture e delle loro tradizioni religiose (2). Un fenomeno, occorre aggiungere, che è riapparso prepotentemente sulla scena delle moderne società industriali sia nel caso delle nuove religioni giapponesi, dominate, appunto, dal problema dell'efficacia di cure mediche a sfondo magico-religioso; sia in non pochi dei nuovi movimenti religiosi: sicché, chi volesse curiosare tra gli antecedenti più vicini del fenomeno in questione non potrebbe non prendere in considerazione il modo in cui il nodo "health-healing" si è posto in non pochi nuovi movimenti religiosi sia di matrice orientale (come la Chiesa dell'Unificazione, alle cui origini recita una parte decisiva una componente sciamanica centrale nel contesto coreano in cui il movimento è sorto) sia sorti in Occidente (come la Chiesa di Scientology) sia, infine, appartenenti alla cosiddetta nebulosa mistico-esoterica (come, nel corso degli anni '70, il movimento del Potenziale Umano).

Quel che ora deve interessarci, però, è un aspetto particolare dell'attuale situazione: e precisamente, il modo in cui si struttura il "will to believe" soggiacente a queste forme di pragmatismo religioso e la natura (religiosa? sacra? di semplice "bricolage"?) delle credenze e pratiche in gioco. Per mettere meglio in luce alcuni nodi, inizierò col presentare due tesi interpretative del fenomeno contrapposte, per poi passare ad esaminare criticamente i temi centrali che queste due tesi fanno emergere e concludere con una proposta interpretativa.

2. Il neosciamanesimo: un processo decostruttivo o ricostruttivo?

In un suo recente contributo dedicato all'analisi della nuova religiosità, la sociologa francese Françoise Champion, enumerando le varie caratteristiche fondamentali della nebulosa mistico-esoterica (centralità dell'esperienza, concezione monista, visione olistica, ottimismo di fondo, etica dell'amore, origine del male come ignoranza, comunità ruotanti intorno a un leader carismatico), sottolinea a ragione la centralità della ricerca di una salute-salvezza:

"L'objectif des adeptes est la transformation de soi grâce à des techniques psycho-corporelles ou psycho-ésotériques: yoga, méditation, "danses sacrées", interprétation des cartes du ciel, etc. L'idée de la responsabilité de chacun concernant son perfectionnement personnel et spirituel est fondamentale. Ce perfectionnement n'est pas d'ordre moral; il s'agit d'une transformation impliquant très directement le sujet des affects en même temps que le corps" (3).

In termini weberiani, si tratta di una via di salvezza mistica: la salvezza discende dalla realizzazione di un certo stato d'essere ottenuto grazie a un lavoro di trasformazione dell'interiorità stessa del soggetto:

"le salut visé, l'espérance d'un bonheur total, concerne la vie ici-bas et est pour l'essentiel conçu selon les critères dominants dans la société actuelle. Ainsi il implique la santé, puisque celle-ci est le bien le plus précieux de l'individu contemporain, une santé définie dans les termes socialmente dominants: non seulement absence de maladie, mais aussi bien-être general - sans ces petits maux, tel le mal au dos, qui le minent - vitalité, beauté" (ivi).

Dopo aver ricordato che abbiamo a che fare con l'ultimo "avatar" di un complesso fenomeno storico, le "religioni di guarigione" (4), la studiosa francese, posta di fronte all'annosa questione della natura di questi processi, osserva che quello a cui assistiamo è un processo di decostruzione del religioso destinato a non dar luogo ad una sua ricomposizione: "un seuil a été franchi, qui a pour effet de dissoudre le sacré qui est au principe même du religieux" (p. 761). E questo, per almeno tre ordini di motivi: la tendenza al "bricolage" personalizzato, propria dell'individualismo contemporaneo, priva il religioso di ogni riferimento sociale, levando al sacro la sua costitutiva dimensione sociale; viene meno, di conseguenza, la possibilità di una "gestione ideologica"; l'assenza, infine, di un vero e proprio sacro, che non può non essere strutturato gerarchicamente, priva pratiche e credenze, a prima vista religiose, di una patente di legittimità. Ad esempio di queste sue critiche, la studiosa porta il fenomeno del neosciamanesimo, che per più motivi, come ci accingiamo a vedere, può essere assunto a banco di prova decisivo delle tesi contrapposte che verranno prese in esame.

Si tratta, in realtà, di un fenomeno di notevole interesse, un crocevia a cui si arriva da più percorsi e dal quale si dipartono cammini divergenti. Per la centralità che esso riveste in una riflessione sulle contemporanee arti della guarigione converrà, dunque, aprire una breve parentesi, che aiuti a mettere meglio a fuoco questo nodo problematico. Per un verso, infatti, il neosciamanesimo è l'esito di tipici processi di riattivazione della tradizione presso popolazioni indigene che vi fanno ricorso come mezzo efficace di processi di identificazione collettiva. Si pensi, per non portare che un esempio, al neosciamanesimo degli indiani del Nord America che, accompagnati da équipes di psicoterapeuti

americani ed europei, vengono in Europa presentandosi come medicine-men, veggenti-guaritori, eccetera: Harley Swift Deer, ad esempio, meticcio Cherokee, insegna la "ruota della medicina" (Sweatlodge, Sun Dance), "mescolata" con insegnamenti provenienti dalle opere di Carlos Castaneda e Michael Horner (5), le arti marziali giapponesi, eccetera (6). Queste insorgenze neorousseauiane, al di là o al di sotto della ricerca estetizzante, del resto tipica di una certa tradizione culturale europea, ben si spiegano sullo sfondo dell'esigenza di mantenere aperta la porta di comunicazione con l'Altra Realtà, quella dell'inconscio collettivo dei popoli: per gli indiani nord-americani, infatti, il recupero di queste pratiche ha come causa il recupero sia della salute mentale sia della propria sopravvivenza culturale. I simboli etnici, infatti, permangono un legame potente per collegare una cultura al proprio passato, ma anche, nel contempo, per meglio riconoscersi nelle società pluriethniche e multiculturali contemporanee.

Per un altro verso, che in questa sede ci interessa maggiormente, lo sciamanesimo è inteso come pratica spirituale tradizionale e comune a tutte le culture di tipo arcaico, volta a ripristinare l'armonia tra individuo e cosmo. Ora, il tratto di fondo che accomuna questo ritorno di interesse dell'uomo occidentale per queste pratiche arcaiche è il fatto che lo sciamanesimo può essere riscoperto dall'uomo contemporaneo innanzitutto al fine di intervenire terapeuticamente, in modo "naturale", su determinati scompensi patologici, ma anche, più in generale, per restituire all'individuo il benessere spirituale e l'equilibrio che la vita moderna avrebbe distrutto (7).

E', ora, questo secondo tipo di neosciamanesimo ad essere oggetto delle critiche della Champion. Come accadrebbe per altri sistemi religiosi (si pensi, per tutti, allo yoga: ma la lista è, evidentemente, ben più lunga) importati in Occidente, privo del suo reale contesto di appartenenza, solo in grado di dare senso religioso a pratiche e credenze, il neosciamanesimo si sarebbe trasformato in un insieme di pratiche magiche a scopo terapeutico. Queste pratiche magico-terapeutiche, inoltre, perso il loro aggancio con l'originario fondamento sacro, avrebbero come effetto di

trasformare, volente o nolente, il neosciamano in una variante, più o meno riuscita, di psicoterapeuta.

Soggiacente all'interpretazione della Champion è, evidentemente, una definizione di religione e di sacro tipica della tradizione sociologica francese, che privilegia il dato sociale e, soprattutto, ha come modello implicito una religione istituzionale come il cattolicesimo. Si è, così, posti di fronte a un circolo vizioso, che ritorna sovente in questo tipo di indagini: se, per definire il sacro nello spazio sociale del presente, devo partire da un tipo di sacro che appartiene a una fase storica precedente, come faccio a ritrovarlo in fenomeni che, per la loro natura, si configurano come "scarti" e "differenze" - e, dunque, a modo loro, negazione - rispetto al modello di riferimento? (8). Annosa questione, nodo gordiano che viene normalmente sciolto o assumendo una concezione "fenomenologica" del sacro (esso è un dato strutturale della coscienza) o una prospettiva funzionalistica (le metamorfosi del sacro).

Ricondotto al problema che ci interessa, questo nodo può dunque essere così formulato: è il neosciamanesimo una religione o una psicoterapia? Prima di tentare una risposta a questo interrogativo di fondo, conviene brevemente prendere in esame un'interpretazione del fenomeno di segno opposto, avanzata da un teologo e fenomenologo delle religioni, A. N. Terrin. In una sua recente raccolta di saggi, egli dedica alcuni capitoli all'esame del nesso salute-salvezza (9). Dopo avere a ragione ricordato la centralità del nesso salute-salvezza nelle grandi religioni del passato e accennato al modo in cui questo rapporto si è posto da un lato nella nostra tradizione (10), dall'altro in Oriente, dove, in assenza del caratteristico dualismo occidentale tra corpo e mente, la malattia tende ad essere considerata come disarmonia, frutto soprattutto di ignoranza e disequilibrio, per cui salute e salvezza risultano indissolubilmente legate, Terrin propone una tipologia interessante del modo in cui oggi si pone, nell'ambito della nuova religiosità, il rapporto tra religione e salute. Il primo tipo comprende la concezione "sistemica", ruotante intorno al concetto di energia e fondata sulla ripresa della credenza nel rapporto tra microcosmo e macrocosmo. Come insegna in particolare il caso

della New Age (11), secondo questa concezione, la malattia è uno squilibrio intervenuto tra corpo e mente; ne consegue la necessità di ricorrere a tecniche psicosomatiche di vario tipo, tutte ruotanti intorno all'idea che "la malattia nasce da un conflitto con il mondo e che la guarigione è opera di un riequilibrio di forze che produrrà il suo effetto a livello energetico e somatico" (12). Nel secondo tipo rientrano le concezioni psichiche e mentali della salute come conseguenza della potenza incontrollabile della mente. Il terzo tipo comprende le concezioni animiche o medianiche della salute, concezioni tradizionali che attribuiscono la malattia all'intervento di spiriti o demòni e che di conseguenza, a livello terapeutico, ricorrono a riti esorcistici. Il quarto tipo si basa su di una concezione totalmente spirituale sia della salute sia della malattia: vi rientra, ad esempio, un movimento come la Chiesa di Scientology. Infine, Terrin osserva che il neosciamanesimo può essere assunto a modello del nuovo paradigma instauratosi nei rapporti tra salute e salvezza, dal momento che riassumerebbe i quattro tipi di rapporti. Ricorrendo al modello di Maturana e Varela dell'autopoiesi, a conclusione della sua analisi Terrin osserva, di contro alla Champion, che la psicosomatica che contraddistingue la nuova religiosità, lungi dall'essere un assemblaggio ormai privo di valore di tradizioni desunte dai contesti più diversi, costituisce la risposta in positivo, "costruttiva", fondata sulla riattualizzazione e sulla riplasmazione di sistemi di credenze e di tecniche che il progresso medico pareva aver relegato in soffitta e che nel nuovo contesto, sullo sfondo della particolare spiritualità che contraddistingue la nuova religiosità, si dimostrano non soltanto dotate di una loro intrinseca coerenza, ma anche efficaci.

3. Il sacro terapeutico e il suo sistema di credenze.

Per quanto l'analisi di Terrin - con il suo ottimismo di maniera e le sue acrobazie dialettiche tese a conciliare le sue convinzioni di studioso con le esigenze di rispettare alcune posizioni del Magistero -, si presti ad alcuni rilievi critici, essa ha l'indubbio merito, rispetto a un'interpretazione come quella della Champion, di ricordarci la

complessità storico-religiosa del problema, proponendo una tipologia che può, certo, essere corretta e migliorata, ma che costituisce, comunque, un primo utile punto di partenza per non perdersi in questa foresta di credenze e pratiche.

In effetti, uno dei punti di maggior debolezza nell'analisi della Champion consiste nella scarsa attenzione assegnata alle credenze in generale e alle credenze religiose in particolare. Secondo la tesi di Berger (13), soltanto a prima vista paradossale, solo l'individuo moderno, dotato di vera libertà, può credere; nelle società tradizionali, invece, dove esiste una simmetria più o meno perfetta tra identità soggettiva e identità oggettiva, per l'individuo la vita e il rapporto con la realtà sono un destino, non una scelta (sicché, a rigore, non si potrebbe nemmeno dire che egli creda nei suoi dèi "nel senso che credere in loro non presuppone alcun atto di fede") (14). Ne consegue che le credenze, in questo caso relative al rapporto tra salute e salvezza, proprie del campo della nuova religiosità, sono di per sé "religiose" - o, se si preferisce, palesano un fondamento sacro - a monte e a valle. Per un verso, infatti, esse presuppongono a monte un atto del credere, un atto, per esprimerci astrattamente, anteriore a ogni istituzionalizzazione, un atto col quale il soggetto in discussione costituisce la sua propria soggettività mediante il riconoscimento di un'Alterità. Per un altro, in quanto espressioni di questa esperienza, enunciati dell'indicibile, le credenze, in quanto fatti di linguaggio, sono oggetto di una gestione sociale, rappresentano una istituzionalizzazione dell'immaginario, "font noeud de la subjectivité et de la culture" (15), fornendo all'individuo i quadri di riferimento che gli permettono di situarsi nell'esistenza. Il fatto che oggi si assista a una crisi delle credenze, che, come osserva sempre Lemieux, "le croire 'part en vacance'" (16), nel senso che i beni di salvezza, con le loro relative credenze, tendono a sfuggire ai loro produttori e controllori, mentre i significanti che li esprimono possono transitare da una tradizione all'altra, non deve tuttavia far dimenticare, contrariamente a quanto sembra ritenere la Champion, che a monte di queste credenze vi è, comunque, un atto del credere.

Ma anche a valle queste credenze si configurano come "religiose". Come ricorda, infatti, Terrin, "a valle", e cioè in quanto enunciati ricollocabili in prospettiva storico-religiosa all'interno di complesse e millenarie tradizioni che concernono il rapporto tra salute e salvezza, ad un'analisi più in profondità, queste credenze si rivelano dotate di una loro intrinseca coerenza, che ne spiega, tra l'altro, l'"efficacia". Il fatto che esse non siano più al servizio di agenzie istituzionali e che, di conseguenza, non derivino, almeno a prima vista, dal patrimonio religioso tradizionale non deve trarre in inganno. Per un verso, infatti, come cercherò di far vedere nel prossimo paragrafo, queste credenze si collocano, in prospettiva storica, in genere in una corrente esoterica che ha molti tratti in comune con la categoria weberiana di mistica; per un altro, dietro la loro eterogeneità, celano, in realtà, procedimenti diversi (17), che vanno dal reinvestimento semantico alla complementarità funzionale, per arrivare fino alla tipica, ma non per questo facilmente comprensibile, coesistenza di differenti campi di credenza e visioni del mondo nello stesso individuo, come insegnano ad esempio certe indagini sociologiche sulle credenze nelle parascienze (18), ma come insegna, per ritornare al nostro argomento, il caso, in particolare, del neosciamanesimo e, in generale, del modo in cui è affrontato, creduto e praticato il rapporto tra salute e salvezza.

4. Tra salute e salvezza.

Il carattere fluttuante delle credenze religiose oggi non deve, dunque, trarre in inganno. Come è possibile dimostrare soffermandosi su di un caso particolare, il sacro terapeutico "virtuale", che caratterizza questo campo religioso, è contraddistinto da un duplice processo, soltanto a prima vista contraddittorio. Da un lato, si tratta di riplasmare campi di credenza desunti da molteplici tradizioni religiose che vengono incontro a un'esigenza fondamentale: occupare quel posto lasciato vuoto sia dalla medicina impersonale sia dalle religioni occidentali, "la zona oscura della sofferenza vissuta nel corpo e nello spirito"

(19), che esse propongono di dissipare attraverso il ricorso, come ricorda Terrin, a forme differenti di esperienze interiori. Per un altro, attraverso il confronto con credenze e pratiche terapeutiche alternative, si tratta di aderire a credenze che si dimostrino efficaci: la "volontà di credere" si trasforma, in questo modo, in capacità terapeutica, che, a sua volta, in linea per altro con l'attuale ritorno di interesse per il pragmatismo, ci ricorda che le credenze, per essere vitali, si devono dimostrare anche o soprattutto efficaci.

L'evocazione del pragmatismo non deve sorprendere. In quel capolavoro attualissimo che sono le "Varieties of religious Experience", le "Gifford Lectures" che William James tenne ad Edimburgo nel 1902 (20), uno dei tratti che oggi maggiormente colpisce è l'attenzione che egli assegna, nel disegnare il suo particolare profilo della credenza religiosa, ai movimenti del "New Thought", uno dei precedenti storicamente più significativi per comprendere il nodo problematico oggetto del nostro intervento. In questo tipo di tradizione, credere è sapere e, a sua volta, il sapere, in quanto credere, diventa fattore di una salvezza-salute. Oggetto di questa particolare credenza è il Sé.

Per mettere meglio a fuoco questo problema converrà esaminare più da vicino un caso particolare: il modo in cui, nella New Age, si pone il problema del rapporto tra religione e psicoterapia. Se, infatti, è vero che in non pochi gruppi cristiani e in movimenti come i carismatici si assiste al risorgere dell'attenzione per le pratiche tradizionali di guarigione, è, altresì, vero che le forme più innovative debbono essere ricercate nella New Age. Ed è dunque al modo in cui all'interno di quest'area si è riproposto il rapporto tra malattia e guarigione, tra disagio psicofisico e salvezza spirituale, che occorre ora volgere la nostra attenzione (21).

Come ricordano sia i rinnovati studi di etnomedicina (22) sia l'attenzione portata verso le forme di medicina popolare (23) e gli studi contenuti in Aletti (24), la guarigione simbolica caratteristica del mondo delle religioni tradizionali si fonda su alcuni presupposti tra cui, per i nostri scopi, basterà ricordare l'origine sovrumana della malattia e, di conseguenza, la necessità che, direttamente o indirettamente, questa causa sia rimossa con un intervento che metta in opera una forza di pari (o superiore) energia. In una

visione secolarizzata del cosmo diventa difficile comprendere l'importanza decisiva che, in un cosmo tradizionale, assume l'iscrizione della sofferenza di una persona malata, delle sue cause e dei suoi rimedi in un ordine trascendente. Ciò ha almeno tre risvolti, che per i nostri scopi meritano di essere sottolineati: il senso della malattia, che può iscriversi in un percorso provvidenziale di iniziazione e redenzione, mettendo in moto la responsabilità etico-religiosa del paziente; il suo rapporto con un terapeuta che, data la natura particolare di questa malattia, si accosta a lui per guarirne insieme il corpo e l'anima; infine, il valore non solo catartico sul piano individuale, ma anche esemplare sul piano sociale che questo processo di guarigione assume: la guarigione riporta ordine e significato in un microcosmo sociale che si sente minacciato, attraverso la malattia di uno dei suoi membri, da forze oscure e demoniache. In questo modo, nelle società religiose tradizionali - così come per certi versi oggi nei gruppi cristiani sopra ricordati - il processo di guarigione (che investiva, nel contempo, la salute del corpo e la salvezza dell'anima) faceva parte di un più largo sistema di credenze e di pratiche rituali, che coinvolgevano problemi di responsabilità morale, di status sociale, di coesione familiare e comunitaria.

Ora, nel settore della nuova religiosità sopra ricordato, questo scenario tradizionale ha subito un mutamento fondamentale. Anche se questi credenti (e praticanti!) riprendono il modo tradizionale di intendere il rapporto tra religione e medicina con le sue tecniche e le sue prospettive, sotto l'effetto del confronto con la modernità è mutato in modo radicale lo scenario sociale: al posto della comunità, che rappresenta il luogo sociologico privilegiato della concezione tradizionale, è, infatti, subentrato il Sé; il "vero Sé", in altri termini, costituisce l'orizzonte sociologico sul cui sfondo si svolge ora il processo di malattia-guarigione. Di conseguenza, mentre in un cosmo religioso tradizionale le pratiche simboliche di guarigione mirano a eliminare il disordine indotto dalla malattia del singolo, reintegrandolo non solo fisicamente, ma anche spiritualmente in un ordine sacro che la sua malattia sembra minacciare, la forma moderna e individuale di malattia spirituale che questi movimenti vogliono curare presuppone e mira a

reintegrare un sé diviso, disperso, frammentato, immerso nell'abisso della solitudine, sociale come affettiva.

La sacralizzazione del Sé (25), privilegiando gli spazi interiori, ha avuto un primo fondamentale effetto: i rituali terapeutici tradizionali perseguono ora lo scopo non più di reintegrare l'individuo malato in un cosmo sociale e sacro, ma di reintegrare le parti malate del suo sé disperso e frammentato: lo scopo che essi perseguono, in altri termini, è il "salvataggio del sé" (26).

5. Sapere e credere.

In prospettiva storico-religiosa, l'aspetto essenziale della New Age è il fatto di configurarsi come una nuova gnosi, con le conseguenze che scaturiscono dal centro irradiante di questa prospettiva: la dimensione divina presente nell'uomo, che ne fa un essere consostanziale con la divinità. Una conduttrice dei tanti "workshops" terapeutici trasmessi negli Stati Uniti da seguaci della New Age, Terry Cole-Whittaker, termina il suo lavoro con un canto che essa definisce "la via rapida alla felicità". Esso recita: "Io amo me stesso/a; io sono sufficiente a me stesso/a; io sono degno/a". L'ottimistico canto contiene i temi essenziali della "filosofia" della New Age (27). Noi siamo "sufficienti" a noi stessi perché, essendo il fondo autentico della nostra natura di origine divina, noi gettiamo le nostre radici nel fondamento stesso della realtà. Per questo non possiamo non amare e non ritenerci degni di questo fondamento, di natura spirituale, che, come un germe sonnecchiante, non attende altro che essere ridestato dal letargo e dall'oblio in cui si trovava, per ricongiungersi con l'Energia divina da cui promana e da cui era temporaneamente separato.

Questa concezione del sé è collegata e si fonda su di un'antropologia e su di una cosmologia che, alleandosi con determinate concezioni scientifiche, nella loro prospettiva olistico-panteistica mirano a superare i dualismi ritenuti i prodotti di una concezione cartesiano-illuministica ormai superata (scienza versus religione, corpo versus spirito, materia versus coscienza, pensiero versus sentimento, uomo versus donna, eccetera). L'uomo è un

microcosmo che, a differenza della prospettiva giudaico-cristiana (che, occorre tenere presente, rimane invece determinante nelle tradizioni esoteriche moderne, da Böhme a Goethe a Baader), non è più al centro dell'universo, ma uno degli elementi di un macrocosmo retto da leggi particolari di simpatia e corrispondenza al cui centro si trova ora non un Dio personale e creatore, ma un'Energia, di natura essenzialmente spirituale, impersonale e in continuo divenire. Tutto, di conseguenza, a partire dal sé che costituisce il fondamento di questa particolare antropologia, è spirito o tende a trasformarsi in questa energia spirituale.

Ne consegue l'emergere di un concetto diverso di malattia, che viene spiritualizzata, riducendosi e riconducendosi essenzialmente a un rallentamento dello sviluppo della persona. In corrispondenza, emerge un concetto olistico di salute che, in accordo col nuovo paradigma cosmologico, promuove una concezione armonica di salvezza come reintegrazione psichica. In questo modo, vengono recuperati concezioni e metodi del rapporto tradizionale tra medicina e religione, tra i quali una parte decisiva è recitata, come abbiamo visto, dallo sciamanesimo. La New Age si configura, in conclusione, come terapeutica olistica e ottimistica: grazie al ricorso a tecniche terapeutiche tradizionali, essa è in grado di curare alla radice il disagio esistenziale che affligge e tormenta il sé diviso dell'individuo solitario che calca lo scenario di massa della società contemporanea. Secondo una formula felice di un interprete della New Age, infatti, "trovare la salute significa trovarsi" (28).

Per quanto sommariamente abbozzato, ecco il particolare scenario religioso sul quale recita la sua parte un concetto di salvezza che, se pare ricadere nell'ambito psicologico, pare, nel contempo, rientrare di buon diritto nella sfera del religioso e del sacro. Per chiarire la natura di questo tipo di credenze è inevitabile concludere la nostra analisi con qualche considerazione di ordine storico. Un primo ordine di problemi che occorre tenere presente è la complessa storia che le filosofie orientali, con le loro variegata tecniche, hanno conosciuto in Occidente (29), a partire dall'indomani del primo romanticismo tedesco e dalle fortune parallele che l'India e le sue millenarie tradizioni religiose conobbero negli Stati Uniti grazie alla mediazione idealistica di R.

W. Emerson e del trascendentalismo. Congiungendosi, sia in Europa sia in particolare negli Stati Uniti, attraverso variegata mediazioni storiche con pensatori e correnti rientranti, a vario titolo, nell'alveo delle tradizioni esoteriche cristiane ed ermetiche, esse hanno contribuito a creare singolari configurazioni storico-religiose, che stanno alla base, attraverso una lunga catena di personaggi più o meno noti, del sorgere e del diffondersi, a partire dagli anni '70 del Novecento, di quelle correnti che, dapprima confluite nel cosiddetto movimento del Potenziale Umano, hanno, in tempi a noi più vicini, generato la Psicologia transpersonale di Grof o movimenti come la Chiesa di Scientology. Per il nostro discorso, i precedenti più interessanti degli attuali movimenti terapeutici agenti nell'orbita della New Age sono i cosiddetti movimenti metafisici sorti negli Stati Uniti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e di cui il più noto è la "Scienza cristiana" di Mary E. Baker. Essi anticipano una serie di caratteristiche che si ritroveranno poi all'opera nella New Age, come l'evoluzionismo spirituale, fondato sulla fondamentale alleanza tra scienza e religione, che ha di mira l'evoluzione spirituale dell'uomo e della materia secondo una particolare legge evolutiva che applica al mondo dello spirito le leggi dell'evoluzione darwiniana; o il sincretismo che caratterizza il loro edificio dottrinale e in cui gli elementi desunti dalle tradizioni induiste recitano una parte importante.

Il centro di questo edificio dottrinale è costituito dall'idea che il Sé reale interiore ontologico dell'individuo è di origine divina, poiché precede la creazione, e coincide, secondo modalità tipicamente gnostiche, con una particella emanante dalla divinità. Secondo una tipica concezione "processuale", questa realtà divina è un'Energia impersonale che tutto pervade, in divenire continuo. Il mondo della materia, di conseguenza, non è in sé malvagio, dal momento che il male è un errore della nostra mente, il frutto dell'azione dell'ignoranza. Liberarsi da questa ignoranza, che, come un velo di maya, avvolge la nostra mente: ecco il compito autoreddentivo, che il singolo può compiere con l'aiuto di un particolare terapeuta, come insegna la Scienza cristiana, ma anche e soprattutto da solo. La mente, infatti, come è la causa del male relativo di cui siamo prigionieri, così può e deve promuovere quel

processo che, riscoprendo la propria natura divina, permette di liberarsi dai legami dell'ignoranza, facendo sprigionare tutta l'energia presente in noi. La salvezza consiste, insomma, in un processo di "autorealizzazione" alla portata di tutti.

Fondato sulla natura divina del sé, questo processo di autorealizzazione - dagli evidenti riflessi psicologici e che nelle varie tecniche meditative trova un alimento particolare -, si prestava, nel contesto concreto dei movimenti metafisici, a valorizzazioni tipicamente religiose. Come insegna il caso particolare della "Christian Science", esse erano affidate alle sue dottrine, alla sua organizzazione sociale, alla propria e all'altrui percezione. Era, appunto, questo contesto a valorizzare, in senso tipicamente religioso, l'atto terapeutico centrale e costitutivo del movimento. Nel chiuso di una stanza, soli, si confrontavano lo scienziato e il paziente o la paziente. In linea con le lontane origini mesmeriche, tra di essi si stabiliva un fluido, un contatto mentale e non fisico: e questo, perché alla natura mentale della malattia occorre contrapporre un'operazione analoga, anche se di segno contrario. Questo nucleo psicologico riceveva, infine, la sua valorizzazione religiosa dal particolare contesto cristiano in cui la fondatrice l'aveva collocato e che doveva contribuire a garantirne il successo.

Il venir meno, nella New Age, del tradizionale contesto cristiano, non ha significato, d'altro canto, una psicologizzazione del processo salvifico? Al termine della nostra indagine, eccoci così ricondotti all'interrogativo iniziale, sollevato dall'intervento della Champion. La radice dell'ambiguità risiede nella stessa dottrina sull'origine divina del sé, che favorisce un processo di autoredenzione puramente interiore, privo di quelle connotazioni rituali e di quei riscontri sociali che caratterizzavano la Scienza Cristiana e che, non a caso, eredi di questi movimenti metafisici come la Chiesa di Scientology sono stati costretti a ristabilire nel momento in cui hanno tentato una valorizzazione religiosa del loro messaggio terapeutico. Gli indizi di una valorizzazione religiosa vanno, dunque, ricercati altrove. Agli inizi degli anni '70, pur richiamandosi talora a tecniche di origine religiosa e respirando un'atmosfera impregnata di conoscenza gnostica, i movimenti del Potenziale

Umano rimanevano, comunque, iscritti in genere in una logica di tipo puramente psicologico, nel senso che essi si proponevano di conoscere e trasformare la psiche all'interno di un quadro puramente umano e razionale. Se è possibile trovare una qualche valenza religiosa in questi movimenti e nelle loro concezioni terapeutiche è là dove essi sostengono che è possibile sfuggire ai limiti delle malattie, ai conflitti psichici che affliggono l'uomo, alla sofferenza che lo accompagna come un'ombra: in questo senso, essi sembravano promettere una salvezza in questo mondo, qui e ora, di tipo parareligioso. Le cose mutano quando si passi a prendere in considerazione la Psicologia transpersonale. Mentre, in fondo, la Psicologia umanistica non promette una salvezza religiosa intesa come liberazione dal male e possibilità di vincere la morte, proprio questo pare, di contro, essere lo scopo della Psicologia transpersonale. Non stupirà, di conseguenza, il ricorso a quelle concezioni tradizionalmente religiose, come il volo celeste dell'anima o la dottrina della reincarnazione, che fondano una concezione terapeutica sconfinante ormai nel religioso.

Non sempre, però, nella nebulosa mistico-esoterica, le cose si configurano in modo così chiaro. Ciò dipende dall'importanza crescente che vi hanno assunto credenze come Spirito ed Energia, termini che si prestano a ogni uso ed abuso. In questo secondo caso, che è il più diffuso, i confini tra psicologico e spirituale non sono semplici da tracciare e vanno adattati e rivisti a seconda delle situazioni (e, naturalmente, del modo secondo cui decidiamo di definirli). Come insegna il confronto tra Psicologia umanistica e Psicologia transpersonale, un primo criterio possibile per determinare se e in che misura, in questo variegato mondo di scuole e di terapie - che perseguono tutte, a vario titolo, lo stesso scopo di favorire un processo di autorealizzazione del sé - sia all'opera un concetto puramente psicologico di salute mentale o, piuttosto, una credenza spirituale di salute-salvezza, è di stabilire se e in che misura il concetto di malattia-disagio e della salute-salvezza che, di conseguenza, si persegue rientri o meno in un quadro razionale, che assegna alla malattia cause puramente naturali e alla terapia uno scopo puramente umano di (relativo) benessere o di (possibile) felicità in un orizzonte, comunque, profano e immanente. Di per sé,

infatti, l'utilizzo di una tecnica desunta da un contesto religioso, come le varie forme di meditazione orientale, non è indizio sufficiente di valorizzazione religiosa delle pratiche terapeutiche. Bastino al proposito due esempi. Il primo è fornito dalla parabola di un Nuovo Movimento Religioso neoinduista, la Meditazione Trascendentale. In una prima fase della sua breve storia, tipicamente religiosa, l'esercizio della particolare forma di meditazione che lo contraddistingueva perseguiva lo scopo, tipico dei processi autorenditivi della tradizione vedantica di origine, di manifestare - secondo la dialettica tipica della gnosi indiana che sta, per altro, alla base delle sue fortune occidentali - l'intero potenziale divino presente nell'uomo o "atman", nel contempo elevando la mente del singolo al livello della coscienza divina, l'Assoluto o "Brahman". Nella seconda fase, invece, il movimento si è progressivamente secolarizzato, recidendo le sue radici filosofico-religiose e tentando di trasformarsi in una delle tante scuole di ginnastica mentale che hanno proliferato in Occidente.

Il secondo esempio ce lo fornisce il ricorso a una tecnica all'opera nelle grandi tradizioni religiose, forse meno nota, ma d'importanza fondamentale nei processi di trasformazione della coscienza. Mi riferisco alla visualizzazione creativa (30). Anche in questo caso, abbiamo a che fare con una tecnica terapeutica tradizionalmente religiosa che, in una versione secolarizzata di psicologia dinamica, attraverso la proiezione di un'immagine mentale sullo schermo della mente, può avere effetti terapeutici privi di ogni valenza religiosa; mentre, in una prospettiva come quella junghiana proiettata, per più aspetti, verso lo spirituale, attraverso la costruzione delle immagini mentali degli archetipi, può permettere di entrare in contatto con l'inconscio collettivo, favorendo in questo modo quella versione psicologica del processo di autorealizzazione del sé individuale nel Sé collettivo che è il processo di individuazione. Soltanto, però, là dove, come in certi movimenti e gruppi neoinduisti o che si ispirano direttamente a una visione del mondo di siffatta matrice, la visualizzazione creatrice è utilizzata per scopi di guarigione interiore e per il progresso spirituale, si inserisce cioè esplicitamente in una tradizione religiosa o, comunque, in un orizzonte spirituale consapevole e riconosciuto,

tale tecnica, con il collegato concetto di malattia-guarigione, acquista valenze sacre.

Non dovremo, di conseguenza, stupirci del fatto che - come insegnano tutte quelle scuole incentrate sul tema dello sviluppo spirituale e che sovente sono l'esito di sincretismi vari, in particolare coi neinduismi -, dietro l'etichetta dell'equilibrio psichico e dello sviluppo spirituale si celino realtà che travalicano ormai il dato tradizionalmente psicologico. A questo punto interviene l'importanza del contesto, con le sue particolari concezioni e le sue peculiari ritualità. Nella misura in cui la mia interpretazione coglie nel segno, ciò che contraddistingue i rituali terapeutici dei vari gruppi terapeutici che, in un modo o nell'altro, confluiscono nella New Age, è la struttura gnostica della loro concezione olistica di salute. Questa dimensione gnostica può essere riassunta nella formula secondo cui il processo di autorealizzazione tende, in queste forme di nuova sapienza (31), a configurarsi come processo di autorealizzazione del sé individuale nel Sé universale, secondo modalità tipiche del sacro esoterico e che, non a caso, ritornano in settori diversi della nebulosa mistico-esoterica, dall'Ecologia profonda alle varie scuole terapeutiche, fornendo loro una comune dimensione psico-religiosa. Secondo questa ipotesi di lettura, ciò con cui abbiamo a che fare non è una delle tante forme di narcisismo, caratteristiche del moderno individualismo e dell'era del vuoto che esso avrebbe inaugurato. Le forme di sacralizzazione del sé, che stanno alla base delle particolari concezioni terapeutiche all'opera nella nebulosa mistico-esoterica, non vanno, infatti, confuse con le varie forme di individualismo moderno che contraddistinguono la nostra storia più recente. Mentre queste ultime possono spingersi - e di fatto si sono spinte, anche in certe correnti psicologiche -, a sacralizzare l'individuo in quanto tale, rendendolo il centro e il fondamento del proprio credere e agire, la particolare religione del sé che mi pare di poter scorgere a fondamento dei rituali terapeutici in oggetto e della loro concezione di salute-salvezza, vissuta come ricerca di un ancoraggio ontologico, aspira, di contro, a trascendere l'"individuum" in quanto totalità singola. Essa è, infatti, ricerca di un fondamento del sé individuale, colto in un Sé assoluto che, per sua natura, trascende i

sé individuali, vincolandoli e fondandoli secondo modalità che fanno della terapeutica psicologica non un fine a se stesso, ma un mezzo per perseguire uno scopo trascendente il puro dato naturale e, dunque, psicologico. In questo modo, la religione del sé disegna il percorso di una ricostruzione di identità che affronta la sfida corrosiva della modernità, rileggendo antiche e meno antiche sapienze in nome di un rinnovato rapporto con il sacro.

Capitolo quarto.

NUOVI PARADIGMI RELIGIOSI NELLA SVOLTA DEL TERZO MILLENNIO*.

1. Considerazioni introduttive.

Una caratteristica essenziale della modernità (e della tarda modernità in cui stiamo vivendo, che ne radicalizza e universalizza i tratti distintivi), è quella di aver decomposto, insieme ai soggetti collettivi come le tradizioni religiose, lo stesso soggetto religioso, quella individualità, cioè, qui assunta nella sua dimensione religiosa, che, con i suoi valori, costituisce l'elemento fondante della scena sociale moderna. Ciò è avvenuto, com'è noto, prima di tutto a vantaggio del soggetto politico, poi, con la crisi delle ideologie, a vantaggio di un soggetto debole, il protagonista dell'era dell'"individualismo vuoto" (1). Si tratta di un soggetto preda di angosce incolmabili e sempre risorgenti, che lotta ossessivamente per non essere schiacciato da due opposti e convergenti pericoli: il trionfo dell'azione strumentale, con la sua deriva relativistica, da un lato, l'ossessione dell'azione comunitaria e della purezza fondamentalista, dall'altro. I frammenti di questo soggetto religioso giacciono intorno a noi, a tal punto dispersi, che si ha pena a raccogliarli per procedere alla sua identificazione. Separato sempre più dalle pratiche tradizionali, sociali prima di tutto, ma anche religiose, con punti di riferimento e orientamento sempre più deboli in credenze staccate dal grembo protettivo della loro matrice teologica, a questo soggetto non rimane che fondarsi su se stesso, sulla propria riflessività, sull'affermazione della sua libertà, anche a rischio di perdere ogni capacità d'azione.

E', dunque, al capezzale di questo soggetto, che dobbiamo volgere ora la nostra attenzione: quali sono i suoi bisogni religiosi? Come si strutturano? Che posto vi ha lo Spirito, uno spirito

ovviamente in versione sempre più secolarizzata? E quale posto vi hanno eventuali attese palinogenetiche?

2. Lo sfondo storico.

La storia dei nuovi movimenti religiosi, che costituisce lo sfondo obbligato di questi interrogativi, ha conosciuto, in sostanza, due fasi. Sorti negli Stati Uniti verso la fine degli anni '60 sullo sfondo della cosiddetta "rivoluzione dei fiori" e della collegata controcultura giovanile, essi esemplificavano due aspetti o momenti fondamentali del mutamento religioso in atto: per un verso, l'emergere di movimenti cristiani di tipo fondamentalista come il "Jesus People", che avrebbero dominato la scena nei decenni successivi; per un altro, come nel caso dei movimenti neo-orientali, il crescere dell'importanza dell'elemento orientale in un paese come gli Stati Uniti che, in seguito a vari fattori geopolitici, anche come effetto del crescere dell'immigrazione proveniente da quella parte del mondo, guardava ormai sempre più a Oriente.

Su questo sfondo, nel corso degli anni '70, negli Stati Uniti sorsero e si affermarono diversi nuovi movimenti religiosi, dagli Hare Krishna alla Chiesa dell'Unificazione del Rev. Moon. Nonostante le notevoli differenze di origine, natura, scopi, questi movimenti possedevano, comunque, alcune caratteristiche comuni. Si trattava di movimenti laici, polemicamente verso la concezione tradizionale di delegare a una casta sacerdotale il monopolio del sacro. Al centro del loro interesse vi era la ricerca di esperienze autentiche, che si opponeva, più o meno consapevolmente, alla marginalità che l'esperienza del singolo aveva in genere nelle Chiese cristiane. Dominante era poi uno sfondo apocalittico, con la sua concezione dell'imminenza della fine dell'ordine presente, che, secondo un tipico scenario catastrofico, sarebbe ben presto crollato per dar luogo al trionfo del nuovo ordine annunciato. Anche se di origine locale, come la Chiesa dell'Unificazione nata in Corea o alcune nuove religioni giapponesi esportate in Occidente come la Soka Gakkai, ciò che li caratterizzava era una tendenza missionaria e universale, unitamente alla centralità assegnata alla scelta

individuale: valori estranei al contesto d'origine, esito dell'incontro con la modernità. Questi ed altri tratti comuni spiegano il relativo successo che questi movimenti ebbero, nonostante le loro differenze di dottrina, di pratiche, di scopi, anche quando ben presto furono dagli Stati Uniti esportati in Europa.

La seconda metà degli anni '70 ha visto la progressiva, inarrestabile messa in crisi di questi movimenti, molti dei quali sono oggi scomparsi o in via di estinzione. Infatti, mentre la maggior parte di questi nuovi movimenti religiosi aveva trovato il suo terreno di coltura in una base sociale incline a formazioni di tipo settario - bisognosa cioè di ritrovare, nella nuova organizzazione religiosa, quel tipo di relazioni "calde" proprie delle comunità emozionali che le Chiese parevano non essere in grado di offrire -, i cambiamenti strutturali nel frattempo intercorsi avevano creato un terreno sociologico (il cosiddetto "cultic milieu") favorevole a una religiosità più fluida e magmatica. Questo tipo di nuova religiosità, che è venuto emergendo nel corso dei primi anni '80 e che ha dominato la scena del decennio successivo, si identifica in sostanza con la religiosità della New Age, alla quale conviene ora volgere la nostra attenzione, come esempio tangibile dell'ultima nouvelle vague indotta dal mutamento tipico della modernità.

3. La religiosità alternativa della New Age.

Da un certo punto di vista, New Age è soltanto un'etichetta, in buona parte inventata per motivi massmediatici, che copre contenuti a prima vista eterogenei: il "channeling" o comunicazione con spiriti e maestri superiori, una rilettura, al passo coi tempi, dello spiritismo ottocentesco; le varie arti della guarigione, unite dall'idea tradizionale che la malattia ha un'origine spirituale, anzi, psicologica, nella mente del singolo, è la conseguenza del suo ignorare i veri poteri che la sua mente possiede; una sorta di "Naturphilosophie" che, in polemica col meccanicismo della scienza tradizionale e appoggiandosi sia a certe visioni dell'astrofisica sia a saperi tradizionali, tende a riproporre una concezione vivente e organica del cosmo in una prospettiva olistica; infine, un

neopaganesimo variamente articolato, alla ricerca del mistero, intriso di succhi magici (2). Ciò che unisce questo mondo religioso variegato è, in realtà, una visione del mondo tipicamente gnostica, alla cui messa in luce conviene ora volgere la nostra attenzione.

I caratteri strutturali di questa visione, che si ritrovano in genere nei testi rappresentativi delle varie correnti sopra ricordate, possono essere ricondotti a quattro elementi: uno sfondo panteistico; una concezione olistica; una prospettiva evolucionistica; infine, una psicologizzazione della religione, che coincide con una sacralizzazione della psicologia. Questi quattro elementi, sui quali ritornerò, sono inseriti, come ricorda il nome stesso del movimento, in una prospettiva latamente millenaristica, contraddistinta dall'attesa di una nuova età, quella dell'Acquario, che succederà all'età dei Pesci, nella quale siamo vissuti finora, dominata per due millenni dal monoteismo cristiano. La New Age preannuncia l'avvento di una nuova epoca postcristiana, caratterizzata dall'"uscita da Dio", nel senso di una fede non più ruotante intorno al Dio personale ed esclusivo della tradizione giudaico-cristiana. Mentre in una prima fase sembra dominare il cosiddetto premillenarismo passivo e cioè l'attesa passiva dell'evento catastrofico che preannuncia l'avvento del millennio, nella seconda fase, tipica degli anni '90, che ci deve ora riguardare, si è passati al cosiddetto postmillenarismo, in cui diventa decisivo l'impegno di ogni singolo "new ager" a trasformare la propria coscienza come preparazione alla trasformazione della Coscienza generale.

Ritornando agli elementi costitutivi della New Age, il primo, come si ricordava, è dato da un certo panteismo di fondo che si traduce nel rigetto, più o meno esplicito, della fede in un Dio creatore, personale, trascendente il cosmo, misura e giudice dell'agire etico dell'uomo, a favore di una Realtà ultima, variamente denominata, che si configura, comunque, come *Mente Energia Vita*, una Realtà impersonale che può anche assumere i tratti personali della fede in Dio, ma solo temporaneamente e in modo strumentale. Ne consegue un atteggiamento non dualistico, tendenzialmente ottimistico e positivo verso questo mondo, il migliore dei mondi possibili, con la conseguenza che non vi è posto, come in ogni

panteismo che si rispetti, per l'esistenza del Male. Quest'ultimo coincide, in sostanza, con l'ignoranza che avvolge la nostra mente riguardo alla nostra vera natura di origine divina, una mente, di conseguenza, che è in grado, riunendosi all'Energia e alla Vita da cui promana, di superare gli ostacoli che l'avvolgono.

Emerge, da questi cenni, un tratto essenziale dell'antropologia della New Age. Essa è tendenzialmente dicotomica: di contro all'ego o "persona" come risultato della formazione e dei condizionamenti socioculturali si erge il Sé come fondamento divino (3). Ciò che definisce l'uomo, di conseguenza, non è la sua dimensione "personale", intesa come involucro con cui la società - una società verso cui la New Age è critica - imprigiona la vera realtà del singolo, ma, appunto, il Sé, la mente, la Coscienza, intesi come il fondamento di natura divina, ultimo e irriducibile, del singolo.

Il secondo elemento fondamentale, che pervade tutto il movimento, è l'olismo. Esso si oppone al dualismo e al riduzionismo, ritenuti i tratti distintivi del paradigma culturale dominante e seca i vari rami del movimento, dalle differenti forme di arti della guarigione, tenute insieme, come abbiamo visto nel capitolo precedente, da una concezione olistica della salute e della guarigione, alla ricerca di una coscienza globale, unitiva, complessiva della realtà; dalla consapevolezza ecologica alla stessa idea che la New Age è una rete, un "network" globale. Questo olismo ha alcune implicazioni, che possono essere variamente declinate: dalla possibilità, implicita nella prospettiva panteistica sopra ricordata, di ridurre la complessità del reale e delle sue manifestazioni a una "fonte ultima", all'idea che esiste una "simpatia", una rete di relazioni tra tutti gli elementi, animati e inanimati, che compongono il cosmo. Sullo sfondo, vi è la concezione, antitetica a quella meccanicistica del cosmo come universo delle quantità, che esso è un organismo vivente.

Il terzo elemento è quello dell'evoluzione. Essa potrebbe essere definita "creatrice", nel senso che la realtà del cosmo, che coincide con lo stesso fondamento ultimo, non è cieca e irrazionale, ma teleologicamente orientata: e il compito del singolo consiste, appunto, nell'entrare in sintonia con questo Infinito, elevandosi a livelli superiori di perfezione spirituale attraverso una presa

progressiva di coscienza. I miti cosmogonici, che compaiono qua e là, sono basati su di un'idea di fondo, variamente declinata. Essi descrivono come, all'interno di un'unità originaria, il fondamento del cosmo, emerge, come conseguenza di una sorta di "big bang", la dualità, una rottura che mette in moto, come una reazione a catena, la molteplicità dell'esistente. Questo tipico processo di emanazione e diversificazione dall'Uno ai molti lascia, d'altro canto, intatta l'essenziale integrità dell'universo: vi sono, cioè, polarità, ma mai un vero e proprio dualismo, come negli antichi miti gnostici, dualismo che è considerato un'illusione della mente umana; in altri termini, la "caduta" è di natura psicologica, non cosmologica.

Siamo così ricondotti al quarto e ultimo elemento, che potremmo riassumere nel tema della trasformazione della coscienza, ma anche nella formula di una psicologizzazione della religione che, a sua volta, coincide con una sacralizzazione della psicologia. Per un verso, infatti, il mondo religioso si interiorizza in modo radicale: da questo punto di vista, la New Age esprime al meglio la religiosità dell'era dell'individualismo. Il singolo è invitato a realizzare, nel tempio particolare dell'io, il processo decisivo di trasformazione della coscienza, che coincide con un tipico processo di gnosi: scoprire il proprio Sé, corrispondente con la possibilità di "creare la propria realtà". Si può interpretare in modi diversi questo solipsismo soteriologico; va, però, tenuto presente che esso, almeno in certi casi, si da un fondamento mitico, nel senso che la spiegazione di questa capacità creatrice è ricercata nella situazione originaria, quando noi stessi creavamo il mondo come puri esseri spirituali prima di cadere in una sorta di ciclo della reincarnazione, scegliendo, in fondo, la nostra attuale condizione, ma divenendo, nel contempo, preda dell'oblio. E, in ogni caso, come potrebbe dimostrare anche solo un rapido confronto con movimenti analoghi, in questa idea vi è un elemento pratico significativo. Soggiacente vi è infatti, per quanto popolarizzata, l'idea che ogni cosa è significativa, che ciò che conta è ciò che facciamo, che occorre reagire a un tipo di vita priva di senso e frantumata, diventando completamente responsabili della propria vita, dal momento che non esistono poteri misteriosi al di fuori di noi, imparando, di conseguenza, a superare tutti quei blocchi, legati fundamentalmente

all'ignoranza, che impediscono di realizzarci autonomamente. Per questo, il processo salvifico è necessariamente un processo psicologico, un viaggio interiore nei meandri della propria psiche. Per un altro verso, però, quella a cui assistiamo è una sacralizzazione della psicologia. Si tratta, infatti, di un processo che aspira a una gnosi perfetta e redentrice, in grado di liberarci definitivamente dal velo dell'illusione e dall'oblio dell'ignoranza. Ognuno è, dunque, invitato a divenire terapeuta di se stesso, liberandosi da ogni forma di dipendenza, dapprima riconoscendo e, per così dire, decostruendo le false credenze e i blocchi da cui è ostruita la sua mente, per poter poi, grazie a queste nuove esperienze, in una sorta di autodeterminazione totale, giungere all'illuminazione salvatrice. Soltanto in questo modo, d'altro canto, sarà possibile contribuire al più generale processo evolutivo: diventare dio, in altri termini, creare la propria realtà, risvegliare la propria coscienza coincide con il più generale processo di crescita della Coscienza cosmica, contribuisce al più generale processo di riunificazione della Realtà divisa. In questo modo, l'autorealizzazione del sé individuale, in cui può essere riassunto il processo terapeutico-salvifico tipico della New Age, coincide col processo di realizzazione del Sé universale.

4. New Age come movimento esoterico secolarizzato.

Su questo sfondo sommariamente abbozzato dovrebbe ormai risultare più chiaro in che senso la spiritualità della New Age possa essere in sintesi interpretata come una forma popolare di critica alla cultura dominante espressa nei termini della versione secolarizzata di esoterismo sopra delineata. Essa, infatti, esprime la sua critica alla cultura dominante non riemmergendosi astoricamente in un passato preilluministico, ma rielaborando e riprendendo quegli elementi esoterici indotti dal confronto con la secolarizzazione, come l'accettazione della legge di causalità e della spiegazione scientifica del cosmo, lo studio comparato delle religioni, l'evoluzionismo, la psicologia.

Si tratta, in conclusione, di un tipo di religiosità in profonda sintonia con le trasformazioni in atto nella nostra società. Essa mira, infatti, a fornire al singolo individuo un sistema di credenze, fondato sulla consapevolezza della sua originaria natura divina coincidente con il Sé o Coscienza universale, che gli permette di "navigare" nel mondo virtuale in cui sempre più viviamo. Chi entra nella "cospirazione" della New Age entra in una "rete", in un "network", in grado di collegarlo in tempo reale con gli altri utenti di questa particolare rete spirituale. Si tratta di un fenomeno che è, nel contempo, popolare, nel senso che è accessibile a tutti, ed elitario, perché soltanto all'élite decisa ad approfondire il collegamento, ad esempio a comprendere che cosa si celi veramente dietro la bella musica che ascolta, sarà possibile avere accesso ai siti che contano, ovviamente dal punto di vista del proprio viaggio spirituale. Si può, dunque, fare del "bricolage", nel senso di mettere insieme pratiche e credenze a prima vista incompatibili. Ma questa è soltanto la superficie. Ciò che conta è che, attraverso questo "gioco dell'io", a prima vista solipsistico e con evidenti ricadute narcisistiche (e che può naturalmente, chissà in quanti casi, fermarsi a questo primo stadio), è possibile accedere a un livello più profondo di "realtà". Quest'ultimo coincide con la scoperta del Sé come fondamento divino e incrollabile dell'ego personale socialmente determinato, egoistico e transeunte, e dei collegamenti possibili, nel tempo senza tempo della Coscienza cosmica, sia con gli altri sé dispersi nella rete del cosmo e della società, sia soprattutto col fondamento ultimo, una Realtà immanente che può anche essere definita "dio", ma che, in realtà, si configura come la negazione o il superamento (a seconda dei punti di vista) del Dio cristiano: Mente e Coscienza cosmica, Energia, Vita continuamente fluente.

Merita sottolineare le conseguenze pratiche e la particolare etica che da ciò conseguono. Chi è in grado di navigare veramente in New Age aspira a creare da sé la propria realtà, senza bisogno di alcuna mediazione istituzionale, tutt'al più ispirato da qualche voce interiore. Questa sorta di neoidealismo a sfondo panteistico riprende antiche ricette religiose tradizionali come viaggi interiori e visualizzazione creatrice, riadattate ai bisogni di una nuova religiosità modulare e flessibile, non legata a tempi e luoghi

particolari, portatile al pari del computer, disancorata dal peso di memorie ingombranti, galleggiante sovente, come la pubblicità e le "soap operas", in un ottimismo di maniera pericolosamente privo di confini. Il Male non esiste, tanto meno, di conseguenza, i mali, effetto dell'ignoranza che avvolge la mente dell'ego socialmente condizionato: grazie alla gnosi particolare che permette la (ri)scoperta del vero Sé, sarà possibile rientrare in possesso della propria vera natura, vivendo finalmente in armonia col cosmo e coi propri simili. Una religione senza Dio e senza Chiesa, infine, è una religione senza aldilà, dunque, senza giudizio. Inutilmente si cercherebbero, nei testi della New Age, termini e vissuti un tempo familiari, come peccato, senso di colpa, espiatione, redenzione. Nessuno può essere ritenuto responsabile per il male fatto ad altri, dal momento che il male, in realtà, non esiste.

5. New Age come forma di neo-gnosi.

Caduti i miti della modernità, come il progresso o l'idea dell'infalibilità della scienza, oggi emergono nuove mitologie al passo coi tempi, che paiono consumare finalmente la loro vendetta sul cadavere del nemico. Per una percentuale sempre più significativa di persone, oggi la scienza non è più sicura della magia, la medicina ufficiale della fede nelle guarigioni miracolose; il paranormale è di casa, l'astrologia, con i suoi oroscopi mattutini e serali, ha preso il posto di antiche liturgie. Sarebbe facile, troppo facile, scagliare strali contro questo fascio di credenze sempre più socialmente diffuse; la storia della nostra tradizione culturale, laica come cattolica, è disseminata di grida, anche autorevoli, contro il proliferare di queste credenze e pratiche, considerate superstizioni barbare di un passato che non si decide a tramontare, grida rimaste, per altro, per lo più inascoltate. Il problema mi pare un altro, e può essere messo a fuoco provando a rispondere a un interrogativo di fondo: perché e come oggi, nell'epoca della realtà virtuale, questo bagaglio in fondo tradizionale di credenze e pratiche ritorna di attualità e, soprattutto, si dimostra funzionante? In che cosa

consiste, in altri termini, la sua particolare novità? E qual è la radice della sua peculiare spiritualità?

Senza pretendere di avere la risposta a tutti questi interrogativi, vorrei limitarmi a fornire una possibile chiave di lettura, legata alla dimensione "gnostica" della New Age. Per far questo, però, è prima necessario riflettere un momento su di un problema storico-religioso di fondo, e precisamente il rapporto particolare che la gnosi, in quanto forma esoterica di conoscenza salvifica, intrattiene con le religioni di tipo monoteistico. Infatti, pur esistendo forme di gnosi anche in tradizioni religiose non monoteistiche, come l'induismo uphanishadico, o addirittura non teistiche, come il buddismo delle origini, ciò che, in prospettiva comparata, maggiormente colpisce è il fatto che tutti e tre i monoteismi abramici alimentano al loro interno, anche se in tempi e modi diversi, forme gnostiche di conoscenza che, in gradi e con esiti differenti, ne minacciano più o meno radicalmente l'integrità. Tra i vari elementi che possono essere invocati per spiegare questo nesso particolare in virtù del quale soltanto sul terreno peculiare del monoteismo esclusivista di tipo abramico la pianta della gnosi sembra aver attecchito con particolare virulenza, basterà, per i nostri scopi, evocarne due: l'importanza della mitologia e la dimensione esoterica. Anche se quella gnostica è una mitologia "sui generis", occorre riflettere un momento sulle conseguenze provenienti dal fatto che, nei sistemi gnostici tradizionali, la speculazione su Dio, sulla sua unità e la sua unicità, sul suo rapporto col cosmo e coll'uomo, si configura non nelle forme del "logos" della teologia, ma del "mythos" della mitologia. Ciò riconduce evidentemente a una dicotomia di fondo, quella, ben nota, tra pensiero mitico e pensiero razionale: ora, la caratteristica essenziale della riflessione gnostica su Dio è data, appunto, dal fatto che essa si esprime nelle forme di un "pensiero selvaggio", che ignora la razionalità del discorso teologico. Le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti. Poiché il mito è essenzialmente un racconto, le peculiari teologie mitologiche gnostiche sono, tendenzialmente, teologie processuali, nel senso che esse tendono a raccontare il "processo" del divenire eterno di Dio, drammatizzandolo, simboleggiandolo in modo antropomorfo (si pensi alla centralità

del Dio androgino) e così via. Poiché, inoltre, il mito è essenzialmente un racconto delle origini, le mitologie gnostiche sono, in modi e gradi diversi, racconti delle origini stesse della divinità che, in questo modo, contengono embrionalmente il germe della storia successiva, prospettandone la fine. Naturalmente, col variare dei contesti storico-religiosi, questa partitura di fondo potrà essere orchestrata in modi a prima vista anche molto differenti: basti pensare al senso profondamente diverso di certe mitologie dualiste dello gnosticismo cristiano se confrontate con le speculazioni a sfondo mitologico di un Abulafia o di un Luria. Da un punto di vista comparativo, d'altro canto, il canovaccio non cambia: al pari di quella dei cabalisti, la gnosi dello gnosticismo si articola secondo lo stesso copione e cioè come racconto del dispiegarsi della molteplicità interna al mondo della pienezza divina.

Se insisto su questo aspetto, in genere trascurato, del nesso, per così dire, fisiologico che esiste, nelle gnosi dei tre monoteismi abramici, tra mito e gnosi, è perché esso ci aiuta a mettere meglio a fuoco un primo elemento: comunque si interpreti, da un punto di vista storico, l'"origine" di questo fenomeno sul terreno di una fede di tipo monoteistico, l'avvento di una speculazione di tipo gnostico coincide e si traduce, di fatto, nell'avvento di una narrazione di tipo mitologico-simbolico delle "origini" stesse della divinità.

In altra sede, a proposito dello gnosticismo, ho cercato di precisare sia la particolare natura di questa mitologia della riflessione, di una mitologia cioè che sorge sul terreno peculiare del logos, per insidiarvisi e insidiarlo, sia le sue possibili origini (4). Per i nostri scopi, basterà ora limitarsi ad osservare che, per quanto intrisa di succhi razionali, la mitologia gnostica si distingue radicalmente dalle coeve forme di teologia proprio perché essa può raccontare e, in questo modo, pensare l'impensabile.

Vi è, inoltre, un nesso profondo, nel caso che ora ci interessa, tra mitologia ed esoterismo, che merita di essere sottolineato: il mito gnostico riprende un carattere, sovente trascurato, del mito antico, il suo aspetto enigmatico (5), per applicarlo al mondo divino. Poiché non tutti sono in grado di risolvere questo enigma, entra, così, in gioco un elemento di fondo, nel quale di solito si tende ad individuare l'"essenza" della gnosi e cioè il fatto che coloro che

possono svelare questo enigma, contenuto nel mito, per esempio attraverso una particolare esegesi che riscrive il racconto genesiaco delle origini, sono coloro che partecipano in qualche modo della stessa natura della divinità: un numero predeterminato di salvati, gli eletti. Il mito permette, così, di gettare un ponte particolare tra Dio e uomo: esso racconta un divenire divino, che coincide col divenire stesso dell'uomo nella sua dimensione divina, in quanto tale sostanziale con la divinità.

Di queste vicende, per altro note, e sulle quali, di conseguenza, non è ora il caso di insistere, preme sottolineare soltanto un elemento: che si tratti degli gnostici cristiani o dei cabalisti ebraici o degli sciiti islamici, queste vicende coincidono con una rilettura gnostica dell'antico mitologema indo-iranico dei rapporti tra macrocosmo e microcosmo, tra corpo di Dio e corpo dell'uomo. Ciò che colpisce, in questa rilettura, è che ora il posto del corpo di Dio è stato preso dal Sé universale, mentre il posto del microcosmo, nel suo rapporto col macrocosmo, è stato preso dal sé individuale. Detto in altri termini: la realizzazione del sé individuale, lungi dall'essere - come si sarebbe tentati di affermare nella prospettiva, che ci domina, dell'individualismo moderno -, una realizzazione libera e individuale, risponde a una fondamentale logica, se non anti-individuale, certo comunitaria: salvare la comunità degli eletti, non importa ora se essa si configuri nelle forme della conventicola degli gnostici cristiani o dei cabalisti ebraici o degli sciiti islamici. La gnosi è un bene di salvezza elitario, che riguarda la chiesa degli spirituali e, in quanto tale, ha un carattere settario che la distingue, anche in questo caso strutturalmente, dall'universalismo salvifico proprio del monoteismo (6).

Vi è un terzo elemento importante dal punto di vista comparativo, che merita di essere sottolineato in questa sede: ed è il carattere mimetico di questo tipo di gnosi. E' un tratto che ben si comprende, se si tiene a mente la natura dell'esoterismo gnostico. Esso si configura come una conoscenza segreta che presuppone l'esistenza di una tradizione religiosa (7), di un tronco, di un albero sul quale innestarsi, per coglierne i succhi vitali e profondi, ignoti ai più, sia ai semplici fedeli sia alla riflessione teologica. In quanto tale, la gnosi è una forma di conoscenza salvifica potenzialmente

onnicomprendensiva, che, utilizzando a proprio uso e consumo l'universalismo di tipo monoteistico, aspira a cogliere il segreto di tutte le religioni. Lo si vede chiaramente nella gnosi propria del manicheismo, là dove Mani si pone come il sigillo delle varie rivelazioni e saggezze a lui precedenti, superandole e inverandole. In questo senso, il manicheismo insegna anche che l'esoterismo non è, di per sé, incompatibile con una religione di chiesa, purché, come dimostrano i due livelli della chiesa manichea, sia preservato il primato del nucleo duro della conoscenza.

Alla luce di queste considerazioni essenziali possiamo ora provare a chiederci se e in che senso esista un rapporto speciale tra gnosi e monoteismo. Qui le risposte divergono a seconda di come si interpreti questo fenomeno, se come una religione "sui generis", di tipo dualistico, esterna, dunque, nelle sue origini sia al giudaismo sia al cristianesimo o, piuttosto, come una visione del mondo germinata all'interno o del monoteismo giudaico o del monoteismo cristiano. Quel che importa rilevare, per i nostri scopi particolari, sono le conseguenze profondamente diverse a seconda che si consideri lo gnosticismo - diverso il caso della cabala e dello sciismo, evidenti prodotti interni dei monoteismi di origine - una vera e propria religione o un movimento di pensatori religiosi interno al giudaismo e/o al cristianesimo delle origini. Mentre nel primo caso, infatti, le forme moderne di neognosi appariranno, almeno da un punto di vista storico-religioso, essenzialmente come riviviscenze di una gnosi eterna, variante della "philosophia perennis", nel secondo la gnosi apparirà come una minaccia interna essenzialmente alla tradizione giudaica e, soprattutto, cristiana e come tale verrà letta e interpretata, anche nelle varianti di tipo secolarizzato.

Se ora torniamo per un momento ai quattro elementi fondamentali che contraddistinguono la prospettiva della New Age, non è difficile scorgere, sul piano comparativo, la loro struttura gnostica. Alla base vi è l'idea di una lacerazione, di una divisione nell'Unità primordiale, a partire dalla quale si è venuta poi costituendo la molteplicità. Tuttavia, la prospettiva della New Age e, in genere, dell'esoterismo moderno è ottimistica, poiché esso ha accettato la prospettiva evolucionistica; e di conseguenza, a

differenza dello gnosticismo - una differenza evidentemente fondamentale, che ben si spiega sul piano storico - il problema dell'origine del male non è al centro dei suoi interessi, dal momento che esso è solo apparenza, illusione, sogno, ignoranza. Colpisce, tuttavia, un'analogia di fondo: soltanto la gnosi, come conoscenza totale e unitiva, permette di superare la dicotomia stabilitasi all'inizio all'interno dell'Assoluto.

Questa divisione concerne anche il singolo, che è, dunque, invitato a un processo psicologico di trasformazione culminante, appunto, nell'illuminazione della gnosi. Liberatosi dall'ignoranza, infatti, egli sarà in grado, riscoprendo la sua natura divina, di realizzare il proprio sé e, con ciò, di contribuire, secondo un tipico motivo gnostico, a reintegrare il grande corpo disperso di Dio, in questo caso dell'Assoluto.

In questo modo, la New Age ripropone, in forme esoteriche secolarizzate e popolarizzate (o, a seconda dei gusti, massificate) al passo coi tempi, il grande tema della gnosi come via alternativa alla fede e alla ragione per conoscere, sperimentandolo, il fondamento ultimo della realtà.

Capitolo quinto.
INDIVIDUALISMO E GNOSI. APPUNTI SULLA NUOVA
RELIGIOSITA'*

1. Osservazioni introduttive.

Uno dei centri dell'attuale dibattito culturale è individuabile nello sforzo di trovare un luogo di mediazione teorico tra le necessità dell'"individuo libertario", considerato il motore immobile e il nuovo sole della rivoluzione individualista affermatasi in Europa nell'ultimo quarto del ventesimo secolo, e le esigenze comunitarie e collettive. Nel suo nucleo storico e antropologico, messo in luce ad esempio dai "Saggi sull'individualismo" di L. Dumont (1), questa problematica può essere ricondotta al problema del rapporto tra una società di tipo olistico che, anche dopo l'emergere del moderno individualismo, avrebbe dominato la scena occidentale fino a tempi recenti, con forme variegate che vanno dal collettivismo al Welfare State, e la nuova società individualistica che caratterizza la fine del secolo, fondata sull'affermazione sempre più diffusa delle libertà individuali. In genere, il dibattito ha trascurato le implicazioni religiose che questa tematica comporta. Mentre la religione, anche nelle sue varianti secolarizzate, avrebbe costituito, con le sue funzioni di collante sociale e di legittimazione dell'autorità politica, una dimensione essenziale della società olistica, la società individualistica, di contro, si fonderebbe sui processi di disincanto del mondo e di secolarizzazione della società, come confermerebbe il fatto che, ridotta alla sfera privata, la religione non reciterebbe più una parte importante in questo nuovo tipo di società. Preparato dall'individualismo cristiano, l'individualismo liberale e sociale, al pari di altri aspetti fondamentali della cultura moderna, ne costituirebbe la versione pienamente secolarizzata.

Questa tesi, sommariamente riassunta, è condivisibile soltanto fino a un certo punto. A parte i limiti presenti in ogni

contrapposizione troppo schematica e rigida, come quella tra olismo e individualismo, è evidente che, nella sua storia secolare, anche l'individualismo moderno ha conosciuto un intreccio complesso con la religione: e questo, a partire dalle sue "origini" romantiche, che hanno visto l'emergere di forme significative di sperimentazioni individuali d'impronta antiecclesiastica, incentrate intorno all'idea di "chiesa interiore" (si pensi, per tutti, a uno dei padri dell'individualismo liberale come Benjamin Constant), per giungere a certe forme contemporanee di individualismo religioso, diffuse nella patria dell'individualismo liberale e cioè gli Stati Uniti. Al pari del suo confratello economico-politico, anche l'individualismo religioso, nel bene come nel male, ha prodotto alcuni degli aspetti più interessanti della moderna scena religiosa, introducendovi, ad esempio, un dinamismo prima ignoto e la spinta inarrestabile all'innovazione religiosa. Inoltre, con l'affermazione del principio di tolleranza, esso sta alla base della conquista di un bene prezioso e irrinunciabile come la libertà religiosa, anche se poi è costretto a condividere, col suo confratello, le accuse di egoismo morale e "selfishness", l'incapacità cioè di trascendere l'orizzonte degli interessi individuali in nome di un bene comune, in questo caso religioso. Di conseguenza, anche l'individualismo religioso solleva due tipiche questioni che hanno accompagnato la storia dell'individualismo liberale: la questione pratica ed etica di come l'individualità, con la sua connessa libertà, si combini con l'ordine sociale (in questo caso, religioso); e la questione teoretica di quale sia il fondamento di una società religiosa (questione ritornata di attualità sia in conseguenza del diffondersi dei fondamentalismi religiosi su cui ci siamo soffermati in un precedente capitolo sia alla luce di recenti vicende interne a un corpo religioso particolare come la chiesa cattolica, dove la libertà individuale, ad esempio di riflessione teologica, continua ad essere conculcata in nome di un bene superiore comune coincidente con la difesa del deposito della Tradizione così come viene interpretato dall'autorità del pontefice).

Il punto che ora preme sottolineare è, però, un altro. Uno dei luoghi decisivi per mettere a fuoco problemi e contraddizioni dell'attuale società individualistica è, in realtà, il terreno, scivoloso ma affascinante, della religiosità alternativa; e questo, proprio

perché, come cercherò di far vedere, in alcune delle sue forme oggi di moda, dalla New Age alla Next Age, attraverso la ricerca, spesso confusa e contraddittoria, di vie spirituali differenti e alternative a quelle tradizionali ancora dominanti della religione di chiesa, quel che è "anche" in giuoco è il problema di fondo sopra ricordato: quello, appunto, di trovare "sub specie religiosa" forme di mediazione socialmente positive e culturalmente efficaci per le contraddizioni messe in moto dalla deriva individualistica.

Tra i molti aspetti del problema, in questa sede mi soffermerò su di uno in particolare: quello del rapporto tra individualismo e gnosi (2). Infatti, poiché, come abbiamo avuto occasione di vedere, oggi la religiosità della New Age costituisce l'espressione più diffusa e, per certi aspetti, più caratteristica della dominante società individualistica e poiché, come si è cercato di dimostrare nel capitolo precedente, si tratta di una religiosità tipicamente gnostica, il problema che sorge, da un punto di vista storico-religioso, è se e in che misura esista un rapporto tra individualismo contemporaneo e religiosità di tipo gnostico, se cioè, in una società complessa e, nel contempo, individualistica come la nostra questo tipo di religiosità, in virtù di sue più o meno profonde affinità con l'individualismo, di contro alle forme tradizionali della religione di chiesa tipiche della nostra tradizione occidentale - non importa ora se cattoliche o protestanti - non si dimostri il tipo di religiosità più funzionale all'attuale contesto socioculturale. Per rispondere a un interrogativo siffatto, sono però opportune, in via preliminare, alcune precisazioni terminologiche, che valgono anche come precisazioni di metodo.

La prima riguarda la nozione di individualismo e di società individualistica. Si può aderire alla tesi, sostenuta recentemente da Flores d'Arcais, secondo cui l'"individualismo libertario" costituirebbe il destino dell'Occidente, di una modernità, cioè, che attende ancora di essere pienamente compiuta e realizzata proprio nel suo nucleo più caratteristico e distintivo: il regno, infondato, delle libertà individuali (3). O, per converso, si possono sottolineare le contraddizioni, i paradossi, i limiti in cui l'attuale "era dell'individualismo", trasformando l'individualismo metodologico della precedente generazione dei Popper e degli Hayek (4) in un

individualismo sociologico di massa, con i suoi risvolti edonistici e narcisistici, avrebbe attivato un processo che potrebbe portare alla sua autodistruzione.

Tutto lascia supporre, infatti, che, in quanto fenomeno di massa, l'individualismo possa assumere un carattere più "formale", non veramente vissuto, vittima di un doppio livello di conformismo: da un lato l'assunzione di una individualità di superficie in conformità ad un modello ormai egemonico e dall'altro la riproduzione mimetica e passiva del comportamento degli altri invece della creazione di una individualità altamente singola (5).

Detto in altri termini: la massificazione dell'individualismo, tipica della società dei consumi, che predica l'automobile individuale sempre più "personalizzata", consumi e beni altrettanto personalizzati, ricorso sempre più massiccio ad oggetti o a servizi definiti dal "self" e dall'"auto", mette in moto un processo di banalizzazione e di conformismo che, come un boomerang, attraverso l'affermazione di un comportamento stereotipato e massificato, rischia di distruggere proprio quell'aspetto di creatività, di originalità, di irriducibilità tipico dell'individualismo. Da questo punto di vista, c'è di che essere preoccupati per lo stato di salute del soggetto religioso, al pari del suo omologo politico o etico un soggetto sempre più debole, colpito dai processi di destrutturazione e di deriva relativistica che, come si è cercato di mettere in luce nel primo capitolo, mentre rendono deboli le appartenenze tradizionali ("believing without belonging"), relativizzano, nel contempo, pericolosamente le varie fedi.

La seconda precisazione riguarda la nozione di "gnosi". Data la variabilità delle sue applicazioni e dei suoi usi, che ho analizzato in altra sede e su cui non è ora il caso di ritornare, s'impone, a questo proposito, una delimitazione di campo. Nella misura in cui, come è stato messo in luce da alcuni recenti lavori, la religiosità della New Age può essere considerata, in prospettiva storico-religiosa, la ripresa delle tradizioni tipiche dell'esoterismo occidentale moderno, assunte - in una forma ormai massificata e contraddistinta da un peculiare concetto di gnosi - in funzione critica nei confronti di aspetti centrali della modernità (6), è proprio il concetto di gnosi distintivo di queste tradizioni esoteriche

che deve ora interessarci. Come è stato sottolineato da un eccellente specialista quale A. Faivre, in questo contesto "gnosi" ed "esoterismo" sono due concetti che tendono a coincidere fino a sovrapporsi. Su di un tipico sfondo ottimistico di Naturphilosophie, opposto al dualismo cosmico degli antichi gnostici, la gnosi delle tradizioni esoteriche si configura, in sostanza, come una peculiare conoscenza salvifica che, attraverso la rinascita spirituale dell'iniziato, persegue lo scopo di unificarlo e liberarlo (7), restituendolo alla realtà divina presente in lui: il Sé.

Su questo sfondo sommariamente delineato, il problema del rapporto tra individualismo e gnosi si configura, dunque, come il tentativo di trovare il fondamento infondato della propria individualità, naturalmente spirituale.

2. La religione del Sé.

In un libro uscito qualche anno fa, il noto critico americano Harold Bloom ha individuato in una religiosità di tipo gnostico, incentrata intorno al Sé di origine divina, il sostrato caratterizzante la religione americana di matrice protestante nei suoi più differenti aspetti:

"la Religione Americana, osservata nei due secoli della sua esistenza, a me pare irrimediabilmente gnostica. Il suo è un sapere di cui è allo stesso tempo soggetto e oggetto un sé non creato, ovvero un sé-interno-al-sé, che porta a una libertà pericolosa e incline al catastrofismo - libertà dalla natura, dal tempo, dalla storia, dalla collettività, dagli altri sé".

Di qui l'esistenza di "una società ossessionata e completamente succube di uno gnosticismo dominante" (8). Dietro la cornice cristiana, articolata nelle varie denominazioni, chiese, nuovi movimenti, si celerebbe, in realtà, una religione dell'esperienza, o meglio, di un'esperienza "sui generis": (ri)scoprire Dio in se stessi attraverso un processo in cui ciascuno è, al tempo stesso, soggetto e

oggetto dell'unica ricerca che conta, quella del sé individuale originario. Ora,

"quel che il sé americano ha scoperto, a partire dal 1800 circa, è la sua libertà: dal mondo, dal tempo, dagli altri sé. Libertà paragonabile a un busto statuario reso assai dispendioso da tutte le parti che è costretto a lasciare fuori: la società, la temporalità, l'altro da sé. Le rimangono la solitudine e l'abisso" (9).

Ad avviso di Bloom, dunque, è in questo peculiare sostrato che getterebbe le sue radici l'individualismo americano descritto circa due secoli orsono da A. De Tocqueville. A fondamento vi sarebbe una libertà concepita come possibilità e capacità di

"essere soli con Dio o con Gesù, il Dio americano o il Cristo americano. Nella realtà sociale ciò si può interpretare come solitudine, per lo meno nel senso più intimo del termine. L'anima si isola, e qualcosa più profondo dell'anima, il Vero Io o il sé o la scintilla divina, divengono in tal modo liberi di essere totalmente soli con Dio: un Dio che è a sua volta isolato e solitario, un Dio libero o, in altri termini, un Dio di libertà".

In altri termini, ciò che permette al sé e a Dio di entrare così liberamente in una comunanza spirituale è il fatto che il sé ha già attinenza con Dio (10).

Non è questo il luogo per discutere l'attendibilità storica della tesi di Bloom, indotto, dalla sua "inclinazione" gnostica, a mettere troppo facilmente tra parentesi peculiarità e differenze, ma anche reso in questo modo particolarmente sensibile a un "trend" di fondo della storia religiosa americana moderna, propensa al fascino dell'idra gnostica nelle sue molteplici manifestazioni. Quel che ora deve, piuttosto, interessarci, è un aspetto centrale della sua tesi: il rapporto tra il peculiare individualismo americano, nella sua radicalità e nella multiformità delle sue manifestazioni l'individualismo per eccellenza, e, appunto, il legame con una religione del sé di tipo gnostico; per dirla con lo stesso Bloom, la convinzione che "what makes us free is the Gnosis" (11).

Come, d'altro canto, lo stesso Bloom sottolinea, la libertà, soprattutto quella fondata sul sentimento gnostico del sé, ha i suoi rischi: nella fattispecie, la "solitudine e l'abisso", fuor di metafora, la radicalità dei mali che si affollano sulla scena della soggettività contemporanea. E', in effetti, nella crisi dell'io tradizionale che getta le sue radici la centralità che il Sé ha assunto in recenti teorie psicosociali.

Il carattere proteiforme e, per certi aspetti, sfuggente di questo concetto reca seco, inevitabilmente, incomprensioni, fraintendimenti, difficoltà di definirlo in modo chiaro e condivisibile, difficoltà accresciute dal suo uso in discipline così diverse come la biologia, la psicoanalisi, la sociologia. D'altro canto, ciò che accomuna questi diversi punti di vista è l'esigenza di designare la specificità e l'individualità di ogni persona, che la rende diversa da tutti i membri della propria specie, anche se sussistono ampie somiglianze (12). In altri termini, questa centralità, con i suoi inevitabili risvolti narcisistici, discende da un tratto decisivo della parabola della modernità e precisamente dallo sviluppo che, in tempi recenti, vi ha assunto lo sviluppo dell'epistemologia dell'autoesperienza, a sua volta conseguenza di un individualismo esasperato e sempre più atomizzato:

"in un mondo caratterizzato dall'insicurezza, dall'imprevedibilità e dalla sfiducia per il futuro, l'individuo non può che ripiegarsi su se stesso, compiacendosi delle proprie nevrosi quotidiane, ponendo se stesso sull'altare della propria religione personale" (13).

Dei due significati che il Sé ha assunto nella letteratura specialistica, il primo esperienziale-soggettivo e l'altro esperienziale-oggettivo, è questo secondo che deve ora interessarci, dal momento che è esso a costituire il soggetto-oggetto distintivo di aree contemporanee della nuova religiosità, a cominciare appunto dalla New Age. Soltanto, infatti, ancorandosi a un Sé ontologico vissuto come una sorta di nuova anima o fondamento trascendente della propria personalità in crisi appare possibile, almeno in casi determinati, sfuggire alle secche in cui pare essersi arenato l'individualismo contemporaneo.

Oggi, infatti, le dimensioni costitutive dell'io non sono più un dato ma un problema: tempo e spazio, salute e malattia, sesso ed età, nascita e morte, riproduzione e amore (14). Mai come oggi, di conseguenza, la possibilità di rispondere con sicurezza alla domanda "chi sono io?" si fa labile, la ricerca di una dimora stabile per un io minacciato dal mutare incalzante di eventi e relazioni si impone come un fenomeno di massa, l'io, non più solidamente radicato in un sistema familiare e sociale di identificazione sicura, oscilla, si frantuma, si moltiplica di fronte alle richieste di una società complessa che chiede agli individui di mutare continuamente forma, restando, nel contempo, se stessi.

Se si vuole comprendere un aspetto essenziale della New Age occorre prestare attenzione a un'altra contraddizione dell'individualismo contemporaneo. Le contraddizioni della tarda modernità, infatti, scavano sempre più a fondo nella vita del singolo individuo. Al di là o al di sotto del senso di alienazione indotto dalla perdita del controllo sulle cause e i fattori che guidano la nostra vita, si assiste oggi a una perdita progressiva del controllo sulla "nuda vita": sensazioni, emozioni, sentimenti, tutto ciò, insomma, che è legato alla vita del corpo, o meglio, a una sfera della vita presociale che la società avidamente cerca di conquistare, di controllare, di mercificare. Come insegna in particolare il caso della New Age e della cultura connessa, questa penetrazione dell'alienazione al livello organico con la conseguente "pietrificazione meccanica" dell'energia vitale ha messo in moto una contro-energia. Si tratta, infatti, di un movimento che, dietro il più o meno apparente narcisismo, tende a rivitalizzare l'esperienza dell'essere corporeo, organico. Il processo di risacralizzazione della cultura che lo contraddistingue consiste, appunto, nel tentativo di riscoprire la sorgente vitale cui si abbeverano quelle dimensioni organiche, che i processi di mercificazione e omogeneizzazione culturale tendono a privare di ogni vera vita.

In questa prospettiva, la New Age rappresenta, per un verso, il processo di massa che riflette e, a suo modo, contribuisce alla diffusione delle tendenze omogeneizzanti dell'attuale "trend" culturale, per un altro, però, rappresenta, con le sue spinte risacralizzanti, la possibilità di mettere in moto una massa critica: e

questo, appunto, attraverso la sua peculiare religione del Sé. Al centro, infatti, vi è il Sé e la sua cura: svuotato di senso dai processi di mercificazione e razionalizzazione, esso è, in realtà, alla base dei vari processi di "reselfing", di "gioco col sé" (15), che rappresentano un tentativo di trovare delle risposte agli attuali mutamenti. Secondo il sociologo americano Ph. Wexler, la risacralizzazione culturale parte da una prima constatazione: la necessità, nelle attuali condizioni di lavoro (e non lavoro), di assegnare al Sé, ai suoi valori, alle sue capacità di "navigare" nel mare pericolosamente privo di confini della società contemporanea, un posto decisivo. Il "self-work", in queste circostanze, diventerebbe il luogo centrale dell'azione sociale dell'individuo, delle sue contraddizioni, ma anche della sua potenziale trasformazione (16). Nel caso della New Age, poi, sarebbe all'opera un particolare processo di "reselfing", di ridefinizione del sé, che mirerebbe ad affrontare, se non a risolvere, le contraddizioni in cui è finito l'individualismo moderno. Come è possibile ridare un senso ad un'azione individuale sempre più atomizzata? Come è possibile salvare il sé e, contemporaneamente, ristabilire un contatto con l'Altro? Secondo Heelas, la New Age è mossa da una "self-work ethic", che corrisponderebbe, appunto, all'esigenza di venire incontro alle ambiguità e alle contraddizioni dell'individualismo moderno (17). Su questo sfondo, Wexler compie un passo ulteriore: queste tecnologie del sé non corrispondono né aspirano a una "self-immersion", ma a una "self transcendence". La ripresa di cosmologie tradizionali o, meglio, esoteriche, infatti, non è una cornice esterna, non fa parte di un tipico "bricolage" culturale, ma è intrinseca alla dimensione sacra del movimento. Come avveniva nelle tradizioni gnostiche o cabalistiche, infatti, quella che si cerca è l'energia vitale che lega e fonda il singolo sé al Sé collettivo. Quella che la New Age promuove e, al contempo, rappresenta è, dunque, una intersoggettività di tipo mistico, dove il termine mediatore è dato, appunto, da una presenza, silente ma decisiva, che collega e, nel contempo, fonda l'azione dei singoli sé tra di loro. Si tratta di una concezione tipicamente gnostico-esoterica, riassumibile nell'idea che l'autorealizzazione del sé individuale non è, a differenza di quanto avviene nelle correnti dell'individualismo liberale moderno, separata e distinta da quella

degli altri individui, ma, in una prospettiva che tenta di mediare tra individualismo ed olistico, olistica, nel senso che essa comporta e contribuisce alla realizzazione del Sé universale, non importa ora come definito e configurato. In questo senso, la ripresa di una concezione centrale della gnosi dell'esoterismo occidentale, collocandosi nel cuore della peculiare concezione individualistica della New Age, ripropone il particolare rapporto che lega esoterismo e modernità. Per metterlo, però, meglio in luce occorre ora soffermarsi sulla peculiare "gnosi" caratteristica della New Age.

3. Gnosi e New Age.

Abbiamo già accennato al contesto storico-religioso in cui occorre collocare la New Age: quello dell'esoterismo occidentale cresciuto ai margini o, se si preferisce, all'ombra delle confessioni cristiane e che, di conseguenza, ha dietro di sé una storia complessa, solo in parte indagata in modo scientificamente attendibile. Se accettiamo la ricostruzione proposta da quello che è oggi il suo maggior e più autorevole conoscitore e interprete, lo studioso francese A. Faivre, essa si è venuta formando tra tredicesimo e quattordicesimo secolo in seguito alla crisi che l'aristotelismo averroista e il nominalismo teologico indussero nella visione tradizionale del cosmo come realtà vivente, privandolo delle sue gerarchie angeliche e del suo profondo significato vitale. Soltanto, d'altro canto, durante il Rinascimento si posero le basi per una vera e propria tradizione esoterica che, con i suoi mille rivi, doveva, come effetto della rivoluzione scientifica - in modi molto complessi e che attraggono sempre più l'attenzione degli studiosi - porsi come una sorta di griglia critica, di controcorrente nei confronti della nuova concezione secolarizzata del cosmo che stava sorgendo, basata sull'idea tradizionale del cosmo come realtà organica e vivente, dimostrata facendo ricorso a una scienza religiosamente fondata. Non è ora possibile anche soltanto accennare alle principali componenti di questo complesso mondo, dall'ermetismo alessandrino all'alchimia, dalla magia alla cabala cristiana. Quel che è importante, per il nostro discorso, è ricordare i quattro criteri che,

secondo Faivre, permettono di individuare l'esoterismo moderno: il concetto di corrispondenze, che si rifà alla legge della simpatia universale delle cose propria dell'esoterismo tardo-antico; il concetto di natura vivente, che sta alla base di tutta la moderna "Naturphilosophie"; la centralità dell'immaginazione creatrice come luogo delle mediazioni tra mondo superiore e mondo inferiore; infine, l'esperienza di trasformazione interiore cui mira ogni autentico esoterista, coincidente con una iniziazione spirituale - di cui l'alchimia è solo un esempio - all'unità vivente che lega il singolo a Dio e al cosmo e che coincide e culmina in una gnosi perfetta e totale. Altri tratti, come la pratica delle concordanze - in virtù della quale, con un embrionale processo comparativo, si comparano differenti tradizioni religiose allo scopo di ricercare quella rivelazione primordiale, quella sapienza perenne, quella gnosi universale che soggiacerebbe al loro fondo - o la tipica pratica esoterica della trasmissione da maestro a discepolo di questa sapienza iniziatica non sono, invece, ritenuti da Faivre elementi essenziali per la definizione del fenomeno esoterico. Ora, basta anche un rapido confronto tra queste quattro componenti e le quattro componenti essenziali della New Age messe in luce da Hanegraaff nella sua esauriente analisi, per rendersi conto della dimensione esoterica di quest'ultima. In effetti, un'adeguata contestualizzazione storica della New Age, che in questa sede può essere soltanto accennata, dimostra che la sua specifica religiosità è di tipo esoterico. Sorto infatti, come si ricordava, quale tentativo di reagire all'incipiente secolarizzazione del mondo, progressivamente, attraverso una serie di tappe e di pensatori, l'esoterismo si trovò a dover accettare alcuni dei principi della nuova concezione del mondo contro i quali all'inizio aveva combattuto. Swedenborg, ad esempio, introdusse la legge di causalità, anche se applicata al rapporto tra mondo spirituale superiore e mondo inferiore. Il mesmerismo, alla fine del Settecento, con la sua teoria dei fluidi, tese poi a psicologizzarlo. Quanto allo spiritismo ottocentesco, esso elaborò una vera e propria teologia della materia. L'occultismo della seconda metà dell'Ottocento, a sua volta, si affermò non contro un mondo secolarizzato, ma, a partire da esso, come tentativo di conoscere e

possedere su base scientifica i poteri occulti. Per comprendere in che senso la New Age sia lo specchio attuale di questa secolare tradizione esoterica e, in particolare, delle trasformazioni che essa ha subito come conseguenza del confronto con la modernità, occorre inoltre tenere conto almeno di altre due trasformazioni. La prima è legata al movimento teosofico e può essere riassunta nel tentativo di costruire una sorta di comparativismo tra Occidente e Oriente in virtù del quale - secondo peraltro linee di tendenza più antiche - venivano scelti e selezionati quegli elementi dell'Oriente in grado di essere meglio innestati sul suolo delle tradizioni esoteriche occidentali, allo scopo di costruire un'alternativa religiosa al cristianesimo e alla sua concezione di Dio, fondata sull'idea impersonale dell'Assoluto come Energia cosmica e sull'idea della reincarnazione come serie di tappe nell'evoluzione del cosmo e del singolo individuo: il tutto, sullo sfondo di una tipica mitologia gnostica. La seconda è legata alla psicologizzazione dell'esoterismo, che ha nei movimenti del New Thought americani di fine Ottocento e nella tradizione psicologica junghiana due tra gli esempi più significativi.

Su questo sfondo sommariamente abbozzato dovrebbe ormai risultare più chiaro in che senso la spiritualità della New Age possa essere, in sintesi, interpretata come una forma popolare di critica alla cultura dominante espressa nei termini della versione secolarizzata di esoterismo sopra delineata. Essa, infatti, esprime la sua critica alla cultura dominante non riemmergendosi astoricamente in un passato preilluministico, ma rielaborando e riprendendo quegli elementi esoterici introdotti dal confronto con la secolarizzazione, come l'accettazione della legge di causalità e della spiegazione scientifica del cosmo, lo studio comparato delle religioni, l'evoluzionismo, la psicologia. Ora, questa versione secolarizzata ha nella gnosi la sua leva d'Archimede.

Se torniamo per un momento ai quattro elementi fondamentali che contraddistinguono la prospettiva della New Age, non è difficile scorgere, sul piano comparativo, la loro struttura gnostica. Alla base vi è l'idea di una lacerazione, di una divisione nell'Unità primordiale, a partire dalla quale si è venuta poi costituendo la molteplicità, anche se la prospettiva della New Age e, in genere,

dell'esoterismo moderno è ottimistica, poiché esso ha accettato la prospettiva evoluzionistica. Di conseguenza, a differenza dello gnosticismo antico, il problema dell'origine del male non è al centro dei suoi interessi, dal momento che esso vi appare soltanto come apparenza, illusione, sogno, ignoranza; colpisce, tuttavia, un'analogia di fondo: solo la gnosi, come conoscenza totale e unitiva, permette di superare la dicotomia stabilitasi all'inizio all'interno dell'Assoluto.

Questa divisione concerne anche il singolo, che è dunque invitato a un processo psicologico di trasformazione culminante, appunto, nell'illuminazione della gnosi, grazie alla quale, liberatosi dall'ignoranza, egli sarà in grado, in funzione della propria natura divina riscoperta, di realizzare il proprio sé e, con ciò, di contribuire, secondo un tipico motivo gnostico, a reintegrare il grande corpo disperso di Dio, in questo caso dell'Assoluto, riunificando i vari sé dispersi nel Sé universale.

Non sarebbe difficile continuare in questo esercizio di scoperta di elementi gnostici, presenti in modo più o meno dissimulato nei vari rivoli che costituiscono questo fiume, esercizio abbozzato nel capitolo precedente, al quale ci permettiamo quindi di rinviare. Il problema, però, che ora preme sottolineare è un altro. Una delle trasformazioni più significative conosciute dall'esoterismo moderno concerne la sua idea di Dio. Sorto all'ombra della riflessione di tipo teosofico sulla "vera" natura del Dio rnonoteistico, in linea peraltro con le teologie mitologiche degli antichi gnostici - si pensi per tutti a Jakob Böhme -, l'esoterismo ha visto prevalere al proprio interno, come insegna il caso esemplare della Teosofia, una corrente decisamente anticristiana. Si è venuto, così, costruendo un edificio teologico esoterico particolare, che trova nella New Age una sua compiuta espressione. Si pensi al cosiddetto olismo. Esso può essere considerato il centro della sua religiosità, non nel senso di una specifica credenza, ma piuttosto nel senso che esso riassume, con la sua prospettiva unitiva, tutta una serie di tratti negativi di critica alla tradizione religiosa dominante. La New Age è contro una divinità trascendente, un Dio personale creatore provvidente, che può essere creduto con la fede, ma non sperimentato direttamente né tanto meno posseduto unitivamente

con la gnosi. E' contro l'idea che l'uomo sia una creatura peccatrice, che il male esista e sia entrato nel mondo come conseguenza del peccato originale, che per salvarsi si debba dipendere da un salvatore esterno a se stessi, che l'uomo sia una creatura separata dal cosmo. Spirito e materia, mente e realtà esterna non sono cartesianamente separati e distinti, ma parti di un unico flusso di Energia divina, che occorre riconoscere, in cui occorre reintegrarsi.

E', ora, su questo peculiare sfondo teologico che occorre collocare la concezione dell'"individuo totale" della New Age (18), fondata appunto su di una divinità impersonale, sull'esperienza che questo dio particolare abita in noi, che il nostro sé più intimo ne è parte e si fonda su questa "realtà". Componente centrale di questa visione è la capacità di questo individuo di identificarsi liberamente con tutte le cose, risvegliando, attraverso una gnosi illuminativa, la particella d'Infinito che "ogni" uomo ha in sé, allargando così il sé limitato al Sé illimitato, "trasformando il piccolo sé nel grande Sé" (G. Treveylan). In questo modo, si mette in atto un duplice processo. Per un verso, peraltro, secondo tendenze tipiche dell'individualismo religioso contemporaneo, si tende a scavare fino al "fondamento" della propria realtà spirituale, realizzando in certo senso l'affermazione agostiniana che "Dio" è la realtà più interna, più "intima", dell'uomo, per sperimentare una verità sconvolgente: l'intimo, lo spazio necessario perché funzioni la coscienza, dove abita l'io più profondo, cela in realtà un sé che mi trascende, che è "straniero" a se stesso, nel senso che il suo fondamento non è in "me", non è nell'"io", né tanto meno nell'inconscio, ma, appunto, in una Realtà, in una Coscienza, in un Sé immanente ma che, nel contempo, mi trascende. Questo Sé è sperimentabile in situazioni particolari o "peak experiences" familiari alle religioni tradizionali, che la secolarizzazione sembrava aver ricondotto in un alveo puramente psicologico, ma che nella New Age riemergono, prepotentemente e confusamente, come tentativo di allargare i confini della propria individualità empirica. Ora, in questa prospettiva, la gnosi diventa la via d'accesso e, nel contempo, il fondamento conoscitivo e salvifico di questa "nuova" individualità.

4. Conclusioni.

Le vicende più recenti della New Age inducono a qualche riflessione conclusiva. Movimento caratterizzato da una propensione all'attesa di grandi trasformazioni, in una prima fase esso ha vissuto queste tensioni millenaristiche in una prospettiva tendenzialmente comunitaria e ottimistica. Nella fase iniziale del millenarismo ottimistico "new age", l'avvento atteso era quello della nuova età della pace e del benessere mondiale (19). Secondo il principio sopra ricordato, infatti, la trasformazione della coscienza individuale (e cioè la gnosi particolare ottenuta attraverso la rinascita della propria coscienza e la riscoperta del proprio sé più intimo), non era altro che il contributo che il singolo dava concretamente per la trasformazione della Coscienza universale, unico modo ritenuto corretto per uscire dalle secche dell'alternativa individualismo-olismo. Oggi, anche sullo sfondo di un più diffuso pessimismo, per cui la possibilità della catastrofe abita stabilmente il nostro tempo e non la si può esorcizzare con ottimismo edulcorati e di maniera, l'accento tende a cadere, piuttosto, sulla trasformazione personale.

Comunque si interpreti questo processo più recente, esso non muta sostanzialmente i termini della questione. Che si decida, infatti, per individuare la dimensione sociologica fondamentale della New Age, di sottolineare la sua aspirazione comunitaria, accentuando l'importanza di comunità ispirate al modello originario di Findhorn, o, per converso, che si decida di sottolineare la sua costitutiva dimensione di esperienza individuale, fissata anche in questo caso in un modello originario di sperimentazioni individuali come quelle diffuse da Esalen, quel che ora preme sottolineare è il fatto che il suo peculiare individualismo religioso conserva, in ogni caso, un legame privilegiato con la gnosi, anzi, è strutturalmente gnostico. Esso risponde all'esigenza, tipica delle tradizioni esoteriche moderne, di contro alla religione di chiesa, vuoi nella sua versione luterana vuoi nella sua versione cattolica, di sottolineare la centralità dell'esperienza di palingenesi spirituale del singolo, diventato "chiesa a se stesso", tempio spirituale nel

quale si celebra il mistero della rinascita, l'unica che, mentre fonda la sua "vera" personalità, gli permette di arrivare alla mèta agognata: la salvezza. Questa salvezza, d'altro canto, non è mai un processo unicamente individuale, nel senso che esso investe la "fraternitas", la comunità spirituale degli eletti. Grazie anche a un fondamento teologico non monoteistico, l'individuo totale della New Age è ora in grado di "navigare" meglio in un universo in continuo cambiamento, conservando se stesso nel mutare continuo delle forme, nel contempo, grazie alla sua peculiare prospettiva olistica, conservando legami di solidarietà spirituale con i suoi consimili, anzi, in certo senso, contribuendo a (ricostruire la totalità dispersa della divinità. Anche la centralità che in questo tipo di religiosità riveste la metafisica dell'istante, la ricerca cioè di illuminazioni ed esperienze straordinarie che interrompano il flusso meccanico ed omogeneo di un tempo-prigione, anonimo e livellatore, si coniuga bene con una concezione temporale, quale quella attuale, che, rompendo con gli schemi tradizionali della tradizione occidentale, impone l'immagine di un tempo sempre più frammentato, la percezione di una sequenza discontinua, eterogenea, qualitativa, una successione di attimi temporali spesso senza connessione tra di loro (20). In questo modo, è possibile, almeno su di un piano teorico, conservare, per un verso, gli aspetti essenziali dell'individualismo religioso moderno, come la libertà di ricerca, di scelta, al limite, di costruzione della propria fede, garantendo, almeno a prima vista, la libertà di questo particolare consumatore di beni religiosi, per un altro, grazie al legame con la gnosi, aprendosi a una solidarietà spirituale e comunitaria. In altri termini, l'individualismo religioso di partenza è, dialetticamente, negato allo scopo di realizzare le esigenze antiindividuali o metaindividuali iscritte nel "programma" di questa tipica religione del Sé. Inoltre, come ricorda Bloom, la dimensione gnostica di questo individualismo permette un'autofondazione sganciata da qualunque contrattualismo, anzi, velatamente radicata in una tensione "otherworldly" nei confronti della società. Proprio la peculiare sacralità di questa fondazione, d'altro canto, aiuta a comprendere alcune caratteristiche sociali della New Age, come l'esistenza di un nucleo esoterico.

Fino a quando il contesto socioculturale continuerà ad alimentare forme sempre più massificate di individualismo sociale non è difficile prevedere che forme di religiosità come quelle sopra descritte, con gli adattamenti e le correzioni del caso, continueranno, per un verso, a rappresentare un elemento significativo del panorama religioso statunitense, per un altro, nella misura in cui l'"individuo libertario" continuerà a costituire il perno dell'attuale struttura sociale, sono destinate a diventare un elemento importante anche del paesaggio religioso europeo.

Parte seconda
IL TEMPO DELLA FINE

Capitolo sesto.

APOCALISSI RELIGIOSE E APOCALISSI POLITICHE NEL MONDO TARDO-ANTICO*.

1. Tratti distintivi dell'apocalittica giudaica.

Una teoria diffusa vede nell'apocalittica, intesa come visione particolare del mondo che trova la sua espressione in testi letterari denominati "apocalissi" (1), una "invenzione" propria della tradizione giudaica. Anche se il primo testo ad essere esplicitamente denominato "apocalisse" è l'"Apocalisse" canonica e, dunque, un testo cristiano redatto verso la fine del primo secolo della nostra era, la ricerca, a partire da un fondamentale lavoro di Fr. Lücke degli inizi dell'Ottocento (2), ha ben presto messo in luce come, in realtà, l'apocalisse canonica dipendesse da tutta una serie di testi giudaici più antichi (3), tra i quali spicca il "Libro di Daniele", redatto verso la metà del secondo secolo a.C.

Anche se non esiste un accordo tra gli studiosi, oggi, alla luce di una più approfondita conoscenza della storia del giudaismo del Secondo Tempio (4) e di una più ampia documentazione, tra cui spicca la letteratura di Qumran legata al movimento essenico (5), si tende sempre più ad operare una netta distinzione fra tre fenomeni. Procedendo dal più certo verso il meno certo, prima di tutto vi è il genere letterario delle apocalissi, definite in genere come scritti di rivelazione in cui un essere celeste comunica a un personaggio in forma visionaria segreti celesti che comportano la rivelazione del corso della storia, in particolare della sua fine, allo scopo di venire incontro alla situazione difficile in cui si trova la comunità che egli rappresenta (6). Vi è poi l'apocalittica, un termine moderno utilizzato in genere per definire il complesso dei "beni" escatologici (7), se si vuole, l'ideologia veicolata dalle apocalissi. Infine, vi è l'apocalittico, il fruitore di questa particolare forma di comunicazione: un soggetto altrettanto misterioso degli oggetti

misteriosi rivelati dalle apocalissi, dal momento che poco si sa, dal punto di vista sociologico, sia sui redattori sia sul pubblico di questi testi. Quanto a eventuali movimenti apocalittici, essi appaiono oggi, alla luce della documentazione in nostro possesso, pure ipotesi di lavoro, prive di sostanziali riscontri testuali.

Sulla base di queste distinzioni è ora possibile mettere meglio a fuoco alcuni aspetti che ci aiutino poi ad affrontare l'interrogativo di fondo: qual è l'origine storico-culturale e il contesto sociale di queste apocalissi? Quale il rapporto tra dimensione religiosa e dimensione politica, ammesso e non concesso che questa distinzione, tipica di una cultura secolarizzata, abbia anche valore in terreni storici che ignorano una rigida distinzione/separazione tra queste due sfere?

Il primo aspetto concerne la varietà delle apocalissi giudaiche, sulle quali conviene ora concentrare la nostra attenzione (8). Dietro questa varietà si celano, infatti, alcuni tratti in comune, ma anche profondi elementi di differenza. Tra i primi, spiccano il dato esoterico e quello pseudoepigrafico, che contraddistinguono il genere. Con la eccezione dell'"Apocalisse" canonica, la rivelazione celeste proviene da un autorevole personaggio del passato, come il patriarca Enoc o il profeta Daniele. Mentre, però, i profeti del passato parlavano in prima persona, direttamente ispirati da Dio, l'apocalittico parla ora per interposta persona: l'aspetto profetico di questa letteratura, che indubbiamente esiste, è, in questo modo, privato di ogni collegamento con una esperienza presente e consegnato al meccanismo del vaticinio "ex eventu". Queste differenze sono confermate dalla dimensione esoterica, fondamentale per una corretta interpretazione di questo tipo di documenti: le rivelazioni concernono ora non più Israele in generale, ma una comunità di eletti, come "i figli della luce" che formano la comunità di Qumran; in altri termini, esse hanno acquistato un tipico carattere settario.

Anche il meccanismo della comunicazione di questa rivelazione, con il suo scenario rivelativo, la comparsa di una figura angelica, il forte simbolismo, l'esigenza di un interprete, la dice lunga rispetto ai mutamenti intervenuti in confronto alla rivelazione di tipo profetico. Il Dio degli apocalittici ha acquistato una trascendenza

ignota al Dio dei profeti; e questo, anche perché il mondo in cui gli apocalittici vivono si è fatto sempre più malvagio. Ne consegue l'esigenza di ricorrere a figure mediatrici. Si spiega, così, la centralità dell'elemento escatologico e del conseguente giudizio.

Toccando quest'ultimo aspetto, d'altro canto, siamo inavvertitamente passati agli elementi di differenziazione. Non tutte le apocalissi, infatti, hanno un contenuto escatologico. Infatti, accanto, agli scritti, come il "Libro di Daniele" - che, grazie sovente al ricorso a una tipica teoria delle età del mondo (9), hanno per oggetto il disvelamento del mistero della storia, e che, di conseguenza, si caratterizzano per il prevalere di uno scenario escatologico e per la descrizione dei tempi della fine - esiste una serie di apocalissi che hanno oggetti diversi, come il disvelamento dei misteri del cosmo o degli scenari dell'aldilà o, ancora, coincidono con tipici viaggi interiori (10). Si tratta di una distinzione fondamentale per il nostro discorso, dal momento che solo il primo tipo di scritti, con il quale in genere si tende ad identificare il genere apocalittico, può avere risvolti politici, diventa cioè un documento significativo per comprendere e, se si vuole, ridefinire il rapporto tra religione e politica in quei particolari contesti. Questa distinzione è anche fondamentale per un altro tipo di considerazioni, collegato al precedente, anche se si tratta di un punto che occorre trattare distintamente. Se è vero, per riprendere una definizione di Ernesto De Martino, che l'apocalisse è il segno, o un sistema di segni, dello specifico rischio corso da una cultura, è cioè collegata a una particolare situazione di crisi (11), è altresì vero che questa situazione di crisi, nelle apocalissi, non è intesa a senso unico, poiché di fatto esse possono presupporre situazioni diverse. Certo, vi può essere la crisi politica, che si può tradurre in persecuzioni, soggiacente a testi fondamentali come "Daniele" o l'"Apocalisse" attribuita a Giovanni. Ma è possibile trovare anche scritti, come il "Libro dei Vigilanti" del pentateuco enochico, che mirano a rassicurare di fronte a crisi culturali, o, sempre nel pentateuco enochico, le "Similitudini di Enoc", che vogliono rassicurare di fronte a una perdita di potere sociale; o, ancora, "2" e "3 Baruch", che mirano a riorientare una comunità traumatizzata dal dramma della distruzione del Tempio. Ciò che è costante,

piuttosto, è il modo in cui queste crisi differenti sono affrontate: la rivelazione celeste, infatti, configurata nei modi atemporali ed esoterici sopra ricordati, mira a distrarre l'attenzione dalla difficile situazione del presente per concentrarla sul mondo celeste e i suoi misteri e, dal momento che ivi è presente la chiave del piano provvidenziale divino, sul futuro escatologico, disvelato nei suoi dettagli. Lungi dall'essere una fuga dalla realtà, in altri termini, il progetto apocalittico persegue lo scopo di provvedere uno scenario significativo, un copione drammatico all'interno del quale poter riflettere e decidere.

A favorire questo processo vi è un tipico meccanismo, sintetizzabile nel fatto che, nella rivelazione apocalittica, inizio e fine tendono a coincidere. Infatti, in particolare nel secondo tipo di apocalissi, oggetto della rivelazione è un futuro che coincide con la restaurazione di una situazione primordiale, paradisiaca, edenica: la cessazione di questo eone, infatti, con la crisi escatologica che la caratterizza, coincide con la gestazione dell'eone futuro, il quale a sua volta, secondo un movimento tipico di questi racconti della fine, comporterà la restaurazione dell'originaria situazione di perfezione. In questo modo, l'Eden anteriore al peccato coincide con l'Eden della redenzione.

2. Il problema comparativo.

Per quanto sommaria, questa presentazione dell'apocalittica giudaica può ora aiutarci a rispondere all'interrogativo accennato all'inizio: è veramente l'apocalittica un'"invenzione" del giudaismo del Secondo Tempio? Non esistono, in realtà, apocalissi e apocalittici e, dunque, un'apocalittica anche in altre tradizioni religiose antiche?

Si tratta ovviamente di una questione complessa, alla quale si possono dare, e sono state effettivamente date, risposte diverse. Per i nostri scopi, basterà limitarsi a due ordini di considerazioni.

Apocalissi nel senso sopra ricordato esistono anche in altre tradizioni religiose antiche. Il caso più evidente è fornito dallo zoroastrismo (12). Sullo sfondo di una concezione tendenzialmente

monoteistica della divinità, le sue apocalissi presentano una serie di tratti molto vicini a quelli, sopra ricordati, che caratterizzano l'apocalittica giudaica. Si pensi alla concezione lineare del tempo, alla divisione della storia in quattro età, alla soluzione finale prevista nell'ultima età quando, su di uno sfondo tipicamente apocalittico e millenaristico, un salvatore verrà a combattere, per vincerla, la battaglia finale contro le forze del male. Si pensi anche ai viaggi celesti che le caratterizzano (13). Si pensi, soprattutto, alla dimensione etica che sorregge e caratterizza questa tradizione apocalittica, la quale persegue, in ultima analisi, lo scopo di premiare i buoni e punire i malvagi. Questi ed altri tratti di affinità con l'apocalittica giudaica hanno ben presto fatto sorgere complicati problemi di collegamenti e di influssi, resi difficili, prima di tutto, dalla datazione di questi testi, un rompicapo della filologia iranica. In base, ad esempio, alla ricostruzione di un eminente iranista (e fenomenologo della religione), lo svedese Geo Widengren, la tradizione apocalittica zoroastriana - da collegarsi con la simile tradizione induista, ma è questo un problema di comparativismo non affrontabile in questa sede - sarebbe più antica della tradizione apocalittica giudaica, che ne sarebbe stata profondamente influenzata. Secondo altri, invece - e sono la maggior parte -, la tradizione apocalittica giudaica è un prodotto endogeno, come proverebbe soprattutto la storia del più importante testo apocalittico, il "Libro di Enoc".

In realtà, il discorso apocalittico ha goduto, nel mondo antico mediterraneo, di una fortuna e di una diffusione molto ampie (14). Esso è presente anche in un contesto storico-religioso, come quello dell'Egitto antico, a prima vista non certo favorevole, con la sua particolare idea del tempo, ad accogliere una concezione che prevede, comunque, la fine drammatica dell'ordine esistente, ma che invece, con testi come l'"Oracolo di Potter", la "Cronaca demotica", per non dire dell'"Asclepio" ermetico, si rivela, soprattutto nel periodo ellenistico, fertile terreno di crescita per questo tipo di letteratura.

Sorge, a questo punto, un tipico problema di comparativismo. Senza estendere troppo il discorso fino a comprendervi le apocalissi culturali dei popoli indigeni e rimanendo, invece, sul terreno

storico-religioso delimitato dal bacino mediterraneo, quel che ora preme osservare è che, se si accetta una definizione non troppo rigida del fenomeno apocalittico, con l'avvento dell'ellenismo le testimonianze di una letteratura apocalittica si moltiplicano. Il crogiolo dell'ellenismo ha indubbiamente favorito incroci, innesti, scambi anche in questo campo. E' il periodo dei profeti dell'Oriente. Si moltiplicano le apocalissi che circolano sotto il nome di Zoroastro o altri maghi ellenizzati. Accanto alle apocalissi apocrife cristiane, attribuite a Paolo o a Pietro, circolano apocalissi gnostiche, giudeocristiane come il "Libro di Elchasi", manichee. Nel mondo pagano, la tradizione della Sibilla, che è una delle fonti dell'apocalittica pagana, conosce una nuova fortuna. Nel giudaismo della diaspora, infine, vengono redatti gli "Oracoli sibillini".

Non sarebbe difficile moltiplicare gli esempi, a conferma dell'importanza e dell'estensione del fenomeno, che non si lascia ricondurre e spiegare soltanto sullo sfondo dell'apocalittica giudaica. Il tratto più ricorrente e dominante di questi scritti - che giustifica, anche là dove non compare in modo esplicito, il ricorso al termine "apocalisse" - è, appunto, il tipico scenario di disvelamento dei segni della fine, non importa ora se attraverso una rivelazione celeste o una delle tante forme dell'oracolistica del tempo: la storia è giunta al capolinea, si moltiplicano i segni che permettono di rendersene conto, anche se soltanto coloro che sono in grado di comprenderli potranno salvarsi (15).

3. Apocalissi politiche e apocalissi religiose.

Su questo sfondo, sommariamente delineato, possiamo ora passare ad affrontare il tema oggetto di questo capitolo. Esso è collegato alla ridefinizione dei rapporti tra religione e politica conseguita alla crisi della "polis" e all'avvento, con il primo ellenismo, di forme diverse di potere politico, che progressivamente espropriano il cittadino del suo potere di scelta politica e, di conseguenza, finiscono per incidere in modo profondo anche sulla natura della religione. Sul piano religioso, infatti, questo processo di spolitizzazione avrà conseguenze di straordinaria importanza,

delle quali ora deve attirare la nostra attenzione appunto quella collegata all'esplosione di una letteratura apocalittica.

I due generi di apocalissi sopra ricordati corrispondono, infatti, a due modi differenti, all'interno del medesimo mondo apocalittico, di rispondere alla situazione politica che si creò, dapprima con l'avvento delle monarchie ellenistiche, in seguito, con l'avvento dell'impero romano. A questi modi corrisponde una differenza di soggetto. Le apocalissi a sfondo escatologico, infatti, come il "Libro di Daniele" e consimili apocalissi giudaiche fino agli "Oracoli sibillini" giudaici, hanno in genere un soggetto "collettivo", che spera in una liberazione nazionale: la speranza apocalittica è, in questo caso, messa al servizio di uno scopo che è, sì, religioso, ma nel contempo politico, perseguendo mire di restaurazione nazionale (16). Di contro, le apocalissi a sfondo celeste, caratterizzate da un viaggio nell'aldilà e spesso prive di un autentico interesse escatologico, hanno ormai per soggetto e parlano prima di tutto e soprattutto a un "individuo" interessato primariamente alla propria salvezza, anticipata, appunto, e in certo senso garantita da queste particolari rivelazioni apocalittiche. Lo scenario che questi scritti presuppongono e rivelano è, dunque, profondamente diverso dal precedente: dietro il comune gergo apocalittico, si celano pubblici e scopi diversi.

Ad illustrare questa differenza possono bastare due esempi: il primo desunto dagli "Oracoli sibillini", il secondo dalle apocalissi gnostiche. Dal primo emerge con particolare evidenza, pur nell'intreccio tra dato religioso e dato politico, la centralità di quest'ultimo; il secondo, alla luce di una "teologia politica" dualistica (17), che rifiuta il potere mondano dominio degli arconti signori di questo mondo e del loro demiurgo, è ormai ossessivamente concentrato sul dato religioso: salvare l'individualità dello gnostico. Ciò che accomuna, d'altro canto, questi due tipi di apocalisse, pur nel variare dei soggetti e dei mezzi simbolici messi in opera, è lo scopo. Attraverso l'apocalisse, infatti, sia di tipo politico sia di tipo religioso, sia collettiva sia individuale, ciò che si persegue è il ristabilimento di una identità messa radicalmente in discussione.

1. L'avvento dei regni ellenistici prima, e dell'impero romano poi, comportò la messa in crisi di tradizioni nazionali ed identità culturali. Non è un caso, ad esempio, che materiali di tipo apocalittico abbiano nell'Egitto ellenistico un luogo di elezione. Il meccanismo che troviamo all'opera in questi casi è tipico di questi procedimenti. A partire da un sentimento di paura o di odio aperto verso l'invasore, vengono costruiti tipici scenari della fine in cui assistiamo alla ripresa di tradizioni avite, che parevano conculcate e calpestate e che, in questo modo, si trasformano nella via simbolica per affermare che la fine apparente coincide, in realtà, con una vera e propria rinascita: "succisa virescit".

La "nazione" che espresse con maggior vigore questa ribellione alle minacce, dapprima portate dai sovrani ellenistici poi dai Romani, di perdere la propria identità, fu certo quella dei Giudei (18). Il processo investì non solo, come è noto, il giudaismo palestinese, sul cui suolo, come reazione alle varie crisi che lo colpirono e in particolare alla distruzione del Tempio nel 70, germinano molte delle apocalissi più note, ma anche il giudaismo della diaspora. Testimoni di questa reazione, forse meno nota ma altrettanto significativa, sono gli "Oracoli sibillini" sicuramente giudaici, tra cui vi è una tipica apocalisse politica, costituita da "Or. Syb." 5, un testo scritto poco prima della rivolta giudaica avvenuta sotto Traiano, tra il 114 e il 117 (19).

Questi testi, scritti in periodi e tempi diversi, con una storia redazionale complessa, sono prima di tutto i testimoni dell'odio per Roma e si collocano nella vasta corrente di resistenza spirituale che accomuna i Giudei con altre popolazioni assoggettate. Il ricorso alla protezione della Sibilla ne svela, poi, il carattere apologetico e propagandistico: la vera Sibilla è quella ispirata dal Dio dei Giudei; la sua onniscienza e la sua capacità divinatoria, che si dispiegano nei vari oracoli, hanno, dunque, un fondamento sicuro. I lettori di questi testi non sono solo Giudei che occorre rincuorare, ma anche pagani che occorre terrorizzare col quadro dei mali che li attendono, nel contempo perseguendo lo scopo universalistico, tipico del proselitismo dell'epoca, di convertirli a una fede che è destinata alla fine a trionfare grazie all'avvento del Regno di Dio in

terra. Una pedagogia della paura soggiace, dunque, alle varie descrizioni catastrofiche.

Scritto poco prima della grande rivolta che agitò profondamente l'impero di Traiano e che da alcuni storici, sulla base dei pochi documenti a nostra disposizione, è stata interpretata come la più pericolosa minaccia che l'impero ebbe ad affrontare al proprio interno nella sua secolare storia, il quinto libro degli "Oracoli sibillini" può servire come un utile banco di prova per comprendere il modo in cui un lettore giudeo di questi scritti potesse essere preparato a leggere, se non a viverli in prima persona, gli eventi catastrofici che ben presto sarebbero scoppiati. La rivolta ebbe inizio in Egitto, ad Alessandria, dove viveva una comunità numerosa di Giudei, per estendersi ben presto dalla Cirenaica a Cipro. Le perdite umane dovettero essere enormi da entrambe le parti, per i Giudei probabilmente superiori a quelle subite in entrambe le tragiche rivolte palestinesi del 66-70 e del 132-135. La presenza di un "re" Lukia fa pensare a uno sfondo messianico, analogo a quanto si era già ripetuto nel primo secolo e doveva ripetersi poco dopo con la rivolta di Bar Kochba. In quest'ottica, lo scopo era una sollevazione generale e finale che eliminasse il regime romano e preparasse l'avvento del regno messianico. Le cause dovevano essere di vario tipo, certo molto gravi. Da alcuni indizi si può ipotizzare, nonostante il carattere popolare, immediato e dilagante della rivolta, che la popolazione giudaica fosse divisa, al proprio interno, tra una classe dirigente coinvolta per vari motivi col governo romano e, di conseguenza, poco propensa a coltivare umori apocalittici, e una popolazione stremata dalle tasse e che, soprattutto sotto certi governatori, vedeva minacciata la propria integrità socioreligiosa.

Comunque, "Or. Syb." 5 è testimone della speranza escatologica di Giudei egizi, probabilmente appartenenti agli strati alti e colti della popolazione, non solo per il loro uso della lingua di Omero, ma anche per la loro conoscenza della mitologia pagana e per il tipo di cultura che qua e là traspare. Ciò che contraddistingue lo scritto è l'odio antiromano che, sullo sfondo degli imminenti e tragici avvenimenti, acquista in concretezza e forza, aiutandoci a comprendere la funzione, che un'apocalisse poteva svolgere, di

luogo simbolico di preparazione anche ad un'azione politico-religiosa. Un altro elemento contemporaneo emerge: la spedizione di Traiano contro i Parti viene riletta come un tipico segno della fine. Infatti, secondo il testo, prima della distruzione di Roma avrà luogo il giudizio di Dio sull'Egitto, che ha perseguitato Israele. Lo eseguirà il Persiano, Nerone redivivo. Con le città verranno distrutti gli dèi e i loro templi. Il fatto che, contrariamente agli altri oracoli, in questo caso gli dèi vengano nominati uno per uno sembra testimoniare la forza e la virulenza del conflitto: si tratta di un conflitto che è, insieme, politico e religioso. Su questo sfondo, si spiega bene l'accentuato dualismo dello scritto, con la sua insistenza sul motivo della guerra distruttiva: una guerra immaginata, in questi tipi di scritti, è sovente un "topos" letterario che fa parte dei segni della fine; in questo caso, però, l'immagine può aver aiutato ad alimentare l'azione. Quanto alla figura del Messia, in questo, come in altri casi consimili, occorre stare attenti a non cadere nel "pregiudizio" cristiano. Come la storia millenaria del messianismo giudaico conferma, lo scenario apocalittico in cui si realizzerà l'azione finale e restauratrice del Messia è, nel contempo, mitico e concreto, trae alimento dal mito paradisiaco delle origini per costruire paradisi terreni: voler marcare, in questo tipo di testi, una chiara linea di divisione tra regno celeste e regno terreno è, dunque, pericoloso. Vi è un ultimo elemento che merita di essere ricordato. Noi abbiamo a che fare con un pensiero, certo, dominato da una particolare concezione della storia, in cui Dio interviene sovraneamente, ma anche con un pensiero che crede che questo stesso Dio sia creatore e signore unico e incontrastato del cosmo: in altri termini, cosmologia e politica s'intrecciano fino a confondersi. La distruzione finale coincide, infatti, con una nuova creazione.

2. Passando ora alle apocalissi gnostiche, prima di tutto una parola sul perché di questa scelta. Comunque si interpretino le origini dello gnosticismo (20), esso costituisce non solo un tipico esempio del sincretismo religioso dell'epoca, ma anche un fenomeno postgiudaico e postcristiano: in un senso che ora mi accingo a spiegare, un fenomeno postapocalittico, nei confronti del tipo di apocalisse politica ora ricordato. Non a caso, alcuni studiosi

hanno voluto ricercare le origini dello gnosticismo in gruppi giudei disillusi dalla crisi del 70 ed esacerbati a tal punto dall'esito fallimentare della rivolta, da rifiutare il Dio tradizionale, asservito ora al rango di demiurgo e Dio malvagio.

Comunque stiano le cose su questo punto, quel che è interessante, nelle apocalissi gnostiche, è la svolta profonda cui si assiste nei confronti di un'apocalisse di tipo politico: e cioè la crisi che vi subisce la centralità della storia, il cui posto è ora preso dal mito. In rapporto alla distinzione precedente sui due tipi di apocalisse, quelle gnostiche appartengono, in genere, al tipo delle apocalissi incentrate intorno al tema del viaggio nell'aldilà, un aldilà che si è ormai trasformato in un viaggio nella propria interiorità, alla scoperta della propria origine divina. L'apocalisse gnostica si trasforma, così, in scoperta e disvelamento del mistero delle proprie origini. Se nell'apocalisse politica il luogo del dramma è la storia, di cui l'apocalittico è in grado di svelare il mistero e il senso, grazie alla comunicazione di quella che è la sua fine, nell'apocalisse religiosa di tipo gnostico emerge un nuovo fuoco mentale, che fa terra bruciata delle concezioni principali del precedente edificio apocalittico: l'attesa del messia, la speranza riposta nel giudizio divino, in un compimento del mondo che coincide con una "krisis" dello stesso. Il dato etico, infatti, si indebolisce fino a svanire; al posto della comunità degli apocalittici, del "resto d'Israele", subentra ora la schiatta di Seth, la stirpe degli "gnostikoi", della razza che non vacilla, con una radicalizzazione del determinismo pur presente in certi testi apocalittici giudaici. Le apocalissi più tipicamente gnostiche, come "Allogene" o "Zostriano", si trasformano in viaggi nei regni della propria interiorità, perché ora il dramma salvifico si decide non più sul grande palcoscenico della storia, ma, individualmente, negli spazi infiniti della propria interiorità. Ciò che gli "occhi di fuoco" di quell'apocalittico "sui generis" che è lo gnostico sono ora in grado di disvelare è, dietro la trama degli avvenimenti storici, l'ordito della propria realizzazione, che coincide con la realizzazione della "historia salutis" della chiesa degli spirituali. Un'apocalisse, dunque, "impolitica", priva cioè di concreti risvolti politici, che, in realtà, si pone, nella sua radicalità di disvelamento del mistero della fine individuale, come un modello

dotato di una sua intrinseca dimensione di teologia politica e, in quanto tale, destinato anch'esso a riemergere continuamente, al pari dell'altro modello, nella tradizione dell'Occidente cristiano, costituendo l'ombra e il volto nascosto dell'"escatologia occidentale".

Capitolo settimo.

METAMORFOSI DEL TEMPO APOCALITTICO NEL MOVIMENTO DI DAVIDE LAZZARETTI*.

1. Introduzione.

Il movimento millenaristico (1) che un profeta toscano, Davide Lazzaretti (1834-1878), promosse negli anni '70 del secolo scorso (2), costituisce per più aspetti un episodio singolare nella storia religiosa italiana dell'Ottocento (3). Sorto nel 1868, in seguito a una visione mariana (4), come una sorta di "revival" cattolico che mirava a difendere la Chiesa minacciata dal secolarismo della cultura liberale e dai tentativi dello stato italiano di privarla del potere temporale, in seguito al formarsi di alcune iniziative comunitarie (5) esso assunse aspetti che lo resero sospetto alle autorità civili. Anche le autorità ecclesiastiche, però, che inizialmente avevano guardato con qualche simpatia ai tentativi di riforma morale promossi dal Lazzaretti, si dovettero ben presto ricredere di fronte all'evoluzione, in senso nettamente messianico ed ereticale, che, in seguito a una serie di esperienze mistico-visionarie, aveva conosciuto la predicazione del profeta toscano. Quest'evoluzione doveva raggiungere il suo culmine nel fatidico 1878: Lazzaretti, infatti, proclamò che egli era il Cristo del secondo avvento, venuto ad inaugurare, in una prospettiva chiaramente ispirata all'eredità del monaco calabrese Gioacchino da Fiore, la terza e definitiva età: l'età dello Spirito. Condannato dal Sant'Uffizio (14 marzo 1878) per una serie di credenze e pratiche che ormai suonavano apertamente eretiche e, nel contempo, considerato come un pericoloso sovversivo dalle autorità locali e da quelle civili, il Lazzaretti fu ucciso il 18 agosto del 1878 nel suo paese natale, Arcidosso, nel corso di una spettacolare processione con la quale, seguito da migliaia di seguaci, si proponeva di inaugurare l'inizio della nuova era dello Spirito Santo e del diritto divino di Davide.

In seguito a questo tragico epilogo, i suoi seguaci si dispersero. Alcuni furono processati; gli altri, per buona parte artigiani e contadini (6), ritornarono alle loro attività: l'oblio, favorito dalla consapevolezza del fallimento della missione di quel Cristo redivivo in cui avevano creduto, sembrava destinato inevitabilmente a trionfare. Soltanto uno sparuto gruppetto di seguaci, infatti, parve tener desta la memoria delle azioni e dei detti del profeta.

Eppure, il lazzarettismo - se così possiamo definire il movimento che il Lazzaretti ispirò e che gli sopravvisse in forme e modi che preciseremo - era destinato a non scomparire. Per comprendere, però, i modi in cui esso reagì all'apparente fallimento della missione terrena del suo fondatore, è necessario fissarne alcune caratteristiche e peculiarità, ricollocandolo nel suo contesto d'origine.

Dal particolare punto di vista che ci interessa in questa sede, il lazzarettismo può essere considerato un'espressione significativa di un fenomeno tutto sommato relativamente poco studiato: il persistere di tendenze profetiche, messianiche e millenaristiche in seno al cattolicesimo posttridentino, tendenze che soltanto fino ad un certo punto si spiegano come ripresa e continuità di temi gioachimiti. Acuitesi in periodi di crisi come l'esplosione della Rivoluzione francese (7), queste tendenze si riproposero nel corso dell'Ottocento per culminare negli anni cruciali intorno al '70 (8). Esse costituirono uno dei modi in cui, all'interno dell'istituzione o ai suoi margini, alcuni credenti cercarono di situarsi, in termini di storia santa e di certezza religiosa, di fronte alle varie rivoluzioni e guerre che culminarono con la perdita del potere temporale da parte del papato (9).

Prescindendo ora dal pur interessante e ineliminabile aspetto di comunitarismo e solidarismo, che costituì una delle radici del suo successo (10), dal punto di vista storico-religioso il lazzarettismo è stato interpretato come una radicalizzazione di queste tendenze profetiche ed apocalittiche, che precedettero, accompagnarono e seguirono quelli che, per la Chiesa, furono i drammatici avvenimenti che vanno dalla costituzione dello stato italiano nel 1860 al 1878, anno in cui, poco prima del Lazzaretti, erano morti due tra i protagonisti del Risorgimento: il re Vittorio Emanuele Secondo e il

papa Pio Nono. Volendosi stimolo e lievito di una riforma morale della Chiesa allo scopo di favorire la restaurazione di quel regime di cristianità che appariva sempre più minacciato (11), all'inizio il movimento si mosse all'interno di confini riconosciuti e accettati dall'autorità ecclesiastica. Nell'ultima fase della sua vita, però - sulla quale ritornerò tra poco - il Lazzaretti, ormai identificatosi col Cristo della parusia, si trovò ad essere escluso dalla comunione ecclesiastica. Se, dunque, si vuol comprendere la complessa dinamica che, dopo la sua morte, presiedette all'elaborazione del tentativo di fondare una comunità in grado di sopravvivere all'apparente fallimento della profezia, è a questo particolare intreccio che occorre sempre prestare attenzione. Non è un caso, infatti, che due tra i principali testimoni di questa complessa vicenda siano stati due sacerdoti, Gian Battista Polverini e Filippo Imperiuzzi, appartenenti all'ordine oratoriano di S. Filippo Neri, che, con il permesso della Curia, si erano in fasi successive aggregati al movimento per esigenze pastorali e liturgiche. Entrambi affascinati dalla personalità e dal carisma del Lazzaretti, ne riconobbero ben presto le qualità profetiche, spingendosi fino ad accettare la sua proclamazione messianica e le riforme, chiaramente antiecclesiastiche (come l'abolizione della confessione auricolare), da lui inaugurate.

All'interno di questo quadro sommariamente abbozzato, la tesi che vorrei sviluppare è la seguente. Tra i vari tipi di percorso possibili "quando la profezia fallisce" e che sono compresi tra i due estremi del suicidio collettivo (ricordato all'inizio del libro e sul quale si ritornerà nel prossimo capitolo) e della rinuncia totale alla credenza millenaristica, il caso del lazzarettismo in parte riprende percorsi collaudati come il tentativo di una (parziale) istituzionalizzazione o la scelta, per così dire, obbligata di un'anonima vita settaria in attesa del ritorno definitivo del profeta, in parte si segnala per alcuni aspetti originali, sui quali conviene ora concentrare l'attenzione. La possibilità di superare lo scoglio della morte del profeta e dell'apparente fallimento della sua profezia, infatti, è iscritta prima di tutto nella sua particolare coscienza messianica e nel modello che egli offrì, con la sua morte, ai seguaci. Inoltre, già in alcuni scritti profetici dell'ultimo periodo sono

presenti temi e prospettive che avrebbero permesso, pur nella fedeltà al dato profetico e messianico, una rielaborazione ideologica e un superamento del lutto. "Last but not least": lo sfondo di questa azione è costituito dal contesto apocalittico. Muovendosi, per altro, in linea con le più generali tendenze apocalittiche del cattolicesimo dell'epoca, il Lazzaretti vive in una profonda dimensione apocalittica, sia nel senso che gli viene disvelato il mistero stesso della storia culminante nella sua identificazione col Messia, sia nel senso che, in questo modo, egli contribuisce ad instaurare in modo drammatico quel tempo della fine che dovrebbe rivelarsi come la fine del tempo.

Questa logica e questa dinamica interne al particolare "sistema" millenaristico creato dal Lazzaretti non esauriscono, d'altra parte, le forme di elaborazione del fallimento della profezia e del suo peculiare tempo apocalittico. Di queste forme vale la pena di indicare due ulteriori percorsi: uno, per così dire, ufficiale e consistente nelle varie modalità che hanno permesso al movimento, pur tra vicende e lotte intestine, di arrivare sino ai giorni nostri; l'altro, legato a un singolare documento, inedito, una biografia del Lazzaretti che è, nel contempo un'autobiografia di quel sacerdote, il Polverini, che era stato quasi fino alla fine il testimone convinto della missione messianica del Lazzaretti e che, rientrato in seguito in seno alla Chiesa cattolica, dopo 35 anni, rivive in modo drammatico quegli avvenimenti, fornendo così una testimonianza interessante delle difficoltà cui si va incontro, sul piano individuale, nel tentativo di elaborare in modo definitivo il lutto (12) indotto dalla morte del profeta.

2. Lazzaretti e la sua lotta con Dio.

Nella produzione del Lazzaretti un posto fondamentale occupa un libro scritto nel suo soggiorno in Francia nella primavera del 1876 e intitolato "La mia lotta con Dio, ossia il Libro dei Sette Sigilli" (13). Come indica già il titolo, si tratta di un libro diviso in due parti. La prima costituisce una "lotta" con Dio, immaginata sulla falsariga della lotta di Giacobbe con l'angelo (14). Attraverso una serie di

visioni e come conseguenza di un viaggio celeste presso il trono divino, il Lazzaretti riceve la rivelazione di essere il Cristo della Parusia; di conseguenza, egli si rende conto di essere l'aspetto "umano" di un Dio di giustizia, che distruggerebbe l'umanità se non intervenisse il Figlio a pregare di salvarla.

Tema centrale della prima parte è la rivelazione, che il Lazzaretti riceve, della sua identità con Dio: "Io sono che opero in te, e tu in me vedi quello che in te non vedi umanamente. Tu umano sei, ma sovrumana è in te con me la tua natura umana" (II 47). Per svolgere questo compito salvifico, egli rinuncia esplicitamente a un impero terrestre; chiede, piuttosto, di avere a sua disposizione una santa milizia con la quale preparerà il tempo della fine (15). Così preparato, il messia è ora pronto per la manifestazione definitiva all'umanità. Dopo un ulteriore rapimento estatico, che ha come conseguenza la perfetta identificazione tra lui e il Cristo (16), per salvare l'umanità Davide si offre in sacrificio (17). Viene così sigillata la nuova eterna alleanza con la quale egli diventa il Nuovo Israele e si accinge a compiere la sua missione messianica, alleanza che si conclude con l'attribuzione, da parte di Dio, del nome "Giuris davidici" ai seguaci del nuovo messia: infatti, il Lazzaretti è l'erede di Davide, il messia regale. Segue, a conferma di quest'investitura divina, il rapimento in cielo presso il trono di Dio (18), rapimento che precede l'apertura del libro dei sette sigilli, attraverso cui Davide costruisce in modo ingenuo la sua particolare "historia salutis".

Possiamo arrestare a questo punto l'analisi. Da essa emergono due elementi importanti per il nostro discorso. L'impressione che si ricava dalla lettura del libro è che Davide descriva un duplice processo: da un lato, la rivelazione della sua natura divina; dall'altro, e contemporaneamente, la rivelazione della natura umana di Dio. Nel libro pare, infatti, che esista un unico soggetto: Dio, che agisce nel suo duplice aspetto: divino, di giustiziere implacabile, ed umano, disvelato nell'umanità del Lazzaretti, il nuovo Messia, il Cristo della Parusia. La lotta consiste, in fondo, in un duplice contemporaneo dialettico movimento: per un verso, occorre che l'umanità, simboleggiata dal Lazzaretti, si renda conto, si convinca del suo errore, della impossibilità di salvarsi nelle forme

esistenti e cioè, in sostanza, attraverso l'opera della Chiesa; per un altro, Davide, novello Messia, per convincere questa umanità, si offre come vittima sacrificale. Il Dio di questa lotta è, dunque, un Dio profondamente unito alla sua creatura, che, attraverso Davide e la sua natura umana, in certo senso forgia se stesso; perché, d'altra parte, ciò si realizzi, occorre un sacrificio particolare. Così, il Lazzaretti fin da questo scritto assume una consapevolezza messianica che contempla la sua morte sacrificale.

L'autoconsapevolezza sacrificale che Davide acquisisce in seguito alla sua "lotta con Dio" accompagnerà, d'ora in avanti, il profeta. Essa costituisce la chiave decisiva di lettura dei tragici e convulsi avvenimenti, culminati nel suo assassinio, dell'ultimo mese di vita del profeta, nei cui dettagli non è ora possibile entrare, a conferma che il nuovo messia si apprestava consapevolmente ad inaugurare l'era definitiva della storia a prezzo del suo sacrificio. Riletto su questo sfondo, l'apparente fallimento coincidente con la morte sacrificale si trasformava nella "prova provata" che veramente era stato inaugurato il tempo della fine, un tempo in cui, abbandonando in parte il modello gioachimita, i lazzarettisti dovevano diventare il lievito di un'umanità incamminata sulla via del definitivo progresso salvifico (19). In questo modo, il profeta offriva consapevolmente ai suoi discepoli il modello e, nel contempo, la risposta per superare la crisi indotta da una morte in qualche modo, se non preparata, tuttavia affrontata in modo consapevole.

Il modello messianico presente in questo modo di agire del Lazzaretti solo fino a un certo punto è una ripresa del modello neotestamentario, a lui ovviamente non ignoto, dal momento che egli costruisce continuamente la sua vita profetica come una "sequela Christi". Esso va, infatti, riletto sullo sfondo della sua particolare concezione di Dio sopra evocata. Questa concezione recava seco la possibilità di rileggere il periodo successivo alla morte del messia in linea con le varie religioni dell'umanità che popolano l'Ottocento e che, nel movimento di Davide, trovarono di fatto modo di attecchire secondo due modalità distinte: la prima, di tipo teosofico-gnostico, che esamineremo più da vicino nel prossimo paragrafo; la seconda, legata alla dimensione sociale libertaria che indubbiamente il movimento aveva e che da questo

punto di vista - e nonostante la presa di distanza del fondatore dal socialismo - lo fa rientrare in una delle tante varianti di socialismo cristiano che circolano in Italia alla fine del secolo. In questa sede mi limiterò a qualche considerazione sulla prima via; è inutile aggiungere che anche la seconda, in virtù della quale i seguaci contadini del Lazzaretti giunsero a considerare il loro Maestro non più come un personaggio divino, ma come un uomo carismatico che, con la sua azione cooperativistica, aveva gettato le basi di un socialismo cristiano, meriterebbe altrettanta attenzione; in ogni caso, essa pare intrecciarsi, seppur non sempre in modo consapevole, con la prima.

3. La via gnostico-teosofica.

Forse è forzare troppo il testo del Lazzaretti facendogli dire quel che esso soltanto accenna e cioè che il destino finale che attende l'umanità nell'epoca del settimo sigillo, al pari delle varie religioni dell'umanità di matrice positivista, è un destino di progressiva divinizzazione. Quel che è certo è che ben presto esso venne interpretato e riletto in quest'ottica.

Nel 1881, infatti, esce un testo apocrifo, "Rivelazioni di Lazzaro" (20). Lo scritto si presenta come una rivelazione spiritica compiuta dallo spirito del Lazzaretti ad un capo di un gruppo spiritista americano (21). Spiritismo, religione dell'umanità, concezioni teosofiche si incontrano, in un amalgama più o meno riuscito, contraddistinto, dal punto di vista ideologico, da una concezione che ha ormai rotto ogni legame con il cattolicesimo e rilegge apertamente le vicende del Lazzaretti (non più messia, ma Lazzaro che si incarna continuamente nella storia dell'umanità per guidarla verso la sua meta finale) (22) in un'ottica postcristiana. Secondo una chiave di lettura tipica di questi fenomeni, mondo fisico e morale, mondo materiale e spirituale costituiscono un "unus mundus", retto dalla stessa legge di gravitazione. Lo scritto, di conseguenza, si diffonde nel precisare un programma di rinnovamento morale e sociale come premessa indispensabile perché anche l'umanità, al pari degli astri, tenda e pervenga al suo

centro, un Dio che ormai coincide, secondo le leggi del genere, con l'Energia cosmica (23).

Questa chiave di lettura del fallimento della profezia, per cui, come recita l'"incipit", "la morte è vita", non pare aver conosciuto sul momento particolari fortune. In buona parte, ciò si spiega col fatto che il testo presupponeva un tipo di cultura e di concezione del mondo, tipico della borghesia progressista "fin de siècle", che era estraneo al mondo contadino, semplice, se non illetterato, e, comunque, imbevuto di tradizione cristiana, che rimase, anche dopo la morte del profeta, la base sociale del lazzarettismo. Una conferma indiretta a questa ipotesi - e, nel contempo, un esempio di come questo tipo di risposta gettasse le sue radici nell'ultimo messaggio del Lazzaretti - ci viene dalle vicende più recenti del movimento (24). Nel 1953, infatti, ad opera di alcune profetesse (25) che rileggevano il messaggio del Lazzaretti in chiave gnostico-teosofica, si tentò di rifondare la Chiesa, che venne anche riconosciuta dallo Stato. Si trattava di un gruppo "cittadino", di formazione occultistica e teosofica, che non a caso riprese e ripubblicò le "Rivelazioni di Lazzaro". Negli scritti della profetessa Elvira Giro, la leader di questo gruppo, emerge ormai un mondo in cui centrale è il valore salvifico della conoscenza; la figura del Lazzaretti, secondo un tipico movimento di "rimozione", da fondatore si è trasformata in precursore: il Giovanni Battista che annuncia e testimonia l'avvento di una nuova epoca salvifica.

4. La via della memoria.

La seconda via percorsa dal movimento nella sua rielaborazione del tempo della fine fu quella, più tradizionale, della memoria storica, più precisamente, autobiografica (26). Dopo la scomparsa del loro profeta, infatti, non pochi lazzarettisti riversarono le loro esperienze in una letteratura autobiografica, apologetica e agiografica, che perseguiva un duplice scopo. Per un verso, seguendo peraltro il modello del fondatore, un carrettiere autodidatta che aveva avuto un rapporto difficile ma intensissimo con la parola scritta, questi lazzarettisti, per lo più gente semplice

cresciuta in una cultura prevalentemente orale, videro nella fissazione scritta delle loro esperienze un modo di conquista culturale che costituiva, nel contempo, una possibilità di riscatto della loro vicenda, ora consegnata al gran libro della storia. Per un altro, questa letteratura, destinata per lo più a rimanere inedita e ad una circolazione interna, svolgeva la funzione di sostegno reciproco tipica di questa forma di comunicazione: se è vero che "il mezzo è il messaggio", in questo caso il mezzo scelto rivelava il bisogno di mantener desta l'attenzione di quella particolare "audience" costituita dal pubblico dei più fedeli (27).

Ci sono poi le memorie di Filippo Imperiuzzi, il sacerdote cattolico che, anche di fronte alla fine tragica del Lazzaretti e alle minacce di scomunica, rimase fedele al profeta. Fino all'inizio del Novecento egli visse nell'ombra, comparando nuovamente sulla scena del movimento lazzarettista sopravvissuto soltanto nel 1904. Durante questo periodo, il gruppetto dei discepoli più fedeli, pur disertando le funzioni cattoliche, si era posto il problema di un culto memoriale del fondatore, che venne preparato utilizzando poesie, inni, scritti del Lazzaretti, e accompagnato da una parvenza di rituale, che consisteva nella rievocazione del suo sacrificio e in una meditazione sui principi morali da lui indicati.

Quando nel 1904 l'Imperiuzzi ricomparve ad Arcidosso, procedette lungo due linee: scrivere, con l'aiuto di una serie di discepoli che avevano conservato una serie di testimonianze orali, una biografia del Lazzaretti; nel contempo, istituzionalizzare il culto secondo un modello evidentemente ecclesiastico in cui, tra l'altro, fissava sette "riti di culto": "l'adorazione ed onore dell'unità e trinità di Dio, l'adorazione della croce, la confessione di emenda (che sostituiva quella oracolare), la partecipazione al sacramento eucaristico, l'onore e lode a Maria Vergine dell'universo, nuove lodi e cantici" (28). Per rafforzare questa svolta, pubblicò inoltre nel 1907 un "Catechismo giusdavidico", in cui fissava i fondamenti della fede giurisdavidica (29). Ma il tentativo dell'Imperiuzzi di dare un volto istituzionale al movimento non doveva attecchire.

5. Le difficoltà di elaborare il lutto.

Mentre l'Imperiuzzi, uscendo dall'anonimato, tentava di rivitalizzare il movimento, il Polverini, l'altro sacerdote oratoriano che fino all'ultimo (30) era rimasto fedele al profeta, per poi rientrare nei ranghi ecclesiastici, stava scrivendo (31) una singolare autobiografia, rimasta inedita, e dalla quale vorrei prendere spunto per qualche osservazione su un'ultima modalità di elaborazione del tempo della fine nel lazzarettismo, una modalità questa volta individuale, ma che a me pare si presti, per la sua ricchezza, a considerazioni più generali.

Il Polverini (1837-1927), dopo la morte del Lazzaretti e il suo rientro nella Chiesa, aveva ben presto intrapreso a redigere le sue memorie, inizialmente sotto forma di appunti. Ma quest'opera, a suo dire ripresa 15 o 20 volte, dovrà attendere più di trent'anni prima di essere portata a compimento; e, comunque, essa rimarrà inedita: destino singolare, ma non poi tanto, se si pensa che essa è, in sostanza, la testimonianza di un conflitto irrisolto o, se si preferisce, dell'impossibilità di elaborare in modo definitivo il particolare lutto indotto dall'esito tragico delle vicende.

Il dilemma che tormenta, nonostante il trascorrere degli anni, il Polverini è da lui in modo efficace così formulato: "E' falso Davide? No. E' vero? No. Che dunque? Qual via di mezzo in un argomento cornuto?" (p. 323). Costretto da quelli che egli definisce "i terribili colpi" o "le carezze" del Sant'Uffizio, il sacerdote Polverini era rientrato nei ranghi; ma un tormento interiore continuava a roderlo: egli si rifiutava di credere alla tesi ecclesiastica ufficiale, che voleva Davide un impostore, quando non una creatura del diavolo. Soltanto negli ultimi tre o quattro anni, probabilmente anche per contrastare la versione che degli avvenimenti aveva dato il suo rivale, l'Imperiuzzi, il nostro autore aveva deciso di chiudere definitivamente i conti con questo passato (p.p. 477-478).

Il Polverini non era un credente qualunque. Per otto anni, dal 1870 al 1878, era stato il sacerdote del movimento, aveva creduto profondamente nella messianicità del Lazzaretti e aveva da lui accettato l'incarico di essere il futuro "papa santo" degli ultimi tempi, incarico che a malincuore aveva dovuto a un certo punto cedere al più giovane Imperiuzzi. Il Polverini, inoltre, come

apprendiamo da queste memorie, prima di incontrare l'uomo della sua vita, aveva egli stesso avuto esperienze profetiche e visionarie, che ben si iscrivono nel clima apocalittico di quegli anni (32), anni decisivi che dovevano portare alla scomparsa non soltanto delle ultime vestigia di uno Stato ecclesiastico, ma anche di un tipo di Chiesa come istituzione privilegiata e protetta dallo Stato. Come tanti altri, anche il Nostro aveva letto gli avvenimenti del 1870, con la presa di Roma da parte delle truppe italiane, in modo tipicamente apocalittico come la catastrofe precorritrice del compiersi dei tempi e dell'avvento del Regno. In queste sue convinzioni apocalittiche era stato poi confermato dalle visioni di una sua penitente: tutto indicava in lui un uomo della Provvidenza, che avrebbe contribuito in modo determinante alla liberazione della Chiesa dal giogo del nemico. Vivendo in un clima di imminente attesa della fine del mondo, quando egli incontrò Davide riconobbe che il compito della missione salvifica era stato destinato al Profeta dell'Amiata e, da quel momento, lo seguì fedelmente fin quasi alla fine (33).

Il Polverini era dunque predestinato, dal clima spirituale dell'epoca e da certe sue personali inclinazioni, alla sua vicenda millenaristica. In questo senso, il fallimento di Davide finiva per essere anche il suo fallimento. Come uscire da questa situazione che continuava a tormentarlo?

Il libro è la testimonianza efficace di una impossibilità "individuale" a trovare una risposta convincente. Per un verso, rileggendo e, per così dire, decostruendo la storia del Lazzaretti e con ciò la sua storia (34), il Nostro ripercorre le fasi principali della vita del messia, interrogandosi continuamente sul loro autentico significato e cercando una risposta in qualche modo razionale - ma senza cadere negli eccessi della critica positivista del tempo alla Lombroso (35) - agli eventi straordinari che lo avevano visto protagonista. Così, per esempio, egli reinterpreta tutta una serie di visioni in cui il Lazzaretti era stato istruito e iniziato da un frate come un episodio reale, in cui il frate era, però, un impostore che era riuscito a ingannare un soggetto troppo incline alle visioni (36). Per un altro verso, però, quest'opera di critica e demolizione non riesce ad intaccare il nucleo della fede persistente del Polverini nel fatto che Lazzaretti non era né un illuso né, tanto meno, un

impostore. Indicativo, al proposito, è il permanere della sua fiducia nel valore profetico di alcune lettere apocrife attribuite a S. Francesco da Paola (1417-1507), un eremita calabrese, fondatore dell'ordine francescano dei "minimi" e continuatore dell'eredità gioachimita, lettere che erano state importanti già per il Lazzaretti nel trovare prefigurazioni e conferme profetiche alla sua missione (37).

Il risultato di questo procedimento è facilmente immaginabile: è come se sulla scena disegnata dall'autobiografia si agitassero due personalità antagoniste, che non riescono a trovare nessuna forma di accordo: quel che la prima cerca di salvare viene, nella stessa pagina, subito distrutto dall'altra (e viceversa). E' il conflitto, a prima vista insanabile, tra il Polverini ecclesiastico e il Polverini che continua a credere nella sua missione profetica e, dunque, nella missione profetica del Lazzaretti.

Per conciliare l'inconciliabile non rimane al Polverini, verso la fine della sua fatica, che ricorrere alla categoria di mistero e all'insondabilità del piano provvidenziale divino: "Io credo che questa Missione condotta per 10 anni sotto forme sì tremende, doveva compiersi, sotto espresso volere di Dio, per fini a sé, per quanto riservati altrettanto non difficili ad interpretarsi. La fine del mondo si avvicinava" (p. 681). In questa prospettiva apocalittica, cui il Polverini rimane fedele, poteva allora spiegarsi il sorgere, tra i Cristi e gli Anticristi, anche di un Cristo come il Lazzaretti. Per quali fini misteriosi Dio avesse permesso ciò, rimaneva, ovviamente, impossibile a sapersi.

6. Conclusioni.

Il caso del Polverini è un tipico caso di dissonanza (38) cognitiva, che sembra ben spiegarsi alla luce della teoria cognitivista di Festinger (39). Il fallimento della profezia e il ritorno nella Chiesa non avevano certo significato la fine del conflitto tra la sua appartenenza ecclesiastica e la sua fede nella messianicità del Lazzaretti. Come la sua autobiografia dimostra, nonostante gli anni trascorsi egli continuava a credere nella missione profetica che era

stata assegnata al Lazzaretti anche (o soprattutto) perché in questo modo egli continuava a credere che la Provvidenza avesse attribuito anche a lui una parte importante nel gran teatro del mondo. I tentativi di superare la dissonanza eliminando la credenza o diabolizzandola si dimostrano, alla lunga, fallimentari. Come egli stesso ammette, occorre cercare una via di mezzo; per dirla con Festinger (40), occorre accettare di "vivere nella dissonanza", adattandola al particolare contesto. Come? E' in questa prospettiva che il ricorso al tema del mistero, a prima vista banale, si rivela in realtà decisivo. Esso costituisce quel nuovo elemento cognitivo, che si aggiunge agli elementi consonanti, così da modificare in senso tollerabile il rapporto con gli elementi dissonanti, che permangono, ma mutati di segno in seguito all'aggiunta. Davide, in fondo, non si era sempre presentato come un uomo "misterioso"? E non era questo mistero, in realtà, semplicemente un momento del vero mistero, quello dei disegni inconoscibili della Provvidenza divina? In questo modo, era possibile conservare la credenza nella realtà (non nella verità) della missione messianica del Lazzaretti, senza destabilizzare, nel contempo, in modo troppo pericoloso il quadro tradizionale della propria fede.

Festinger ha ragione quando afferma che "it is unlikely that one isolated believer could withstand the kind of disconfirming evidence we have specified" (41); in questo senso, l'autobiografia del Polverini ne è un'ulteriore conferma. Essa è però, nel contempo, un tentativo, difficile dire fino a che punto riuscito, di costruire una propria immagine in grado di coniugare due fasi della propria vita, se si vuole, due modalità di vivere il tempo, a prima vista inconciliabili: un tentativo che non può non far venire in mente analoghi tentativi di fare i conti col proprio passato "millenaristico", seppur di un millenarismo secolarizzato, propri di tutta una letteratura autobiografica postrivoluzionaria e postcomunista. Ma questo è un altro discorso, che occorre rimandare ad altra sede.

Capitolo ottavo.

TEMPO DELLA FINE E FINE DEL TEMPO.

1. New Age tra millenarismo e apocalittica.

"Mentre la fine del secondo millennio cristiano si avvicina, l'umanità è sul punto di una trasformazione straordinaria, una trasformazione per la quale l'intera esperienza umana non è stata niente più che una preparazione. Ogni ciclo storico conosciuto dall'uomo sta entrando in una nuova fase o sta per conoscere una fine raccapricciante. Stiamo vivendo nei giorni finali del Kali Yuga, un periodo di 6480 anni che per gli indù è l'ultimo e più degenerato stadio di un ciclo ricorrente attraverso cui l'umanità discende lentamente dalla luce nelle tenebre. Siamo anche al crepuscolo di quella che i Greci chiamavano l'età del bronzo: ci chiama una nuova età dell'oro. Il calendario dei Maya, la civiltà più misteriosa dell'America precolombiana, sta per giungere alla fine: estendendosi nel passato per milioni di anni, esso termina improvvisamente il 22 dicembre 2012. Nel frattempo, l'età dei Pesci, che ha dettato il contenuto violento della storia per 2000 anni, sta per dar luogo all'età dell'Acquario, un millennio di sapienza e di luce, subito dopo il 2000; ma nel passaggio la terra potrà conoscere sommovimenti talmente terribili che la sopravvivenza dell'umanità non è per nulla sicura. Per coloro che sanno vederli, i segni della fine sono già là: uragani, terremoti ed eruzioni vulcaniche di violenza sconosciuta, se non fenomeni ancora peggiori. Gaia, l'organismo vivente della terra, potrà vendicarsi per i danni che le sono stati inflitti. Disastri provocati dall'uomo come inquinazione e sovrappopolazione sono il compimento di profezie antiche concernenti la distruzione dell'umanità. Piaghe come la droga, la pornografia, il gioco d'azzardo minacciano le fondamenta della civiltà; le profezie bibliche sulla caduta di Babilonia hanno acquistato una nuova

terribile importanza. Man mano che ci avviciniamo al 1999 - un numero che, se capovolto, significa insieme il numero della Bestia e dell'Unigenito -, ci dirigiamo verso il regno dell'Anticristo. Tuttavia, non tutto è perduto. Gli Elohim, una stirpe di esseri extra-terrestri che hanno impiantato sulla terra la prima civiltà umana, quella di Atlantide, possono salvare l'umanità così come salvarono Noè e la sua famiglia dopo che Atlantide fu distrutta dal diluvio. Se l'umanità darà retta agli ammonimenti di scienziati e profeti, l'imminente apocalisse potrebbe rivelarsi un'esperienza purificatrice capace di produrre l'evoluzione di una specie superiore. Uomini e donne saliranno a qualcosa chiamato il Quarto Piano Vibratorio, caratterizzato da una nuova capacità spirituale di comprensione: l'"homo sapiens" diventerà l'"homo spiritualis". Si compiranno le profezie bibliche relative a una nuova terra e a un nuovo cielo, a patto che l'umanità compia la scelta giusta. E ora, che il dramma cosmico e lo stesso tempo acquistano velocità, è giunto il tempo di decidere..." (1).

Questa citazione non è né una parodia delle credenze della New Age né un tipico cocktail di credenze all'ultima moda. L'unico legame con la moda è dato dal fatto che questi tipici pronunciamenti profetico-divinatori sono tratti da un libro di qualche anno fa di Paco Rabanne (2), esponente di spicco del grande circo mondiale della moda, oltre che guru della New Age. Dietro queste affermazioni - che mescolano, in modo a prima vista indiscriminato, temi del fondamentalismo cristiano come le descrizioni catastrofiche della fine e l'avvento dell'Anticristo, del mondo classico e dell'induismo come le età del mondo e gli yuga, delle tradizioni astrologiche ed esoteriche come la fine dell'età dei Pesci e l'avvento dell'età dell'Acquario, della smania profetico-divinatoria, culminante nel cosiddetto "mercato di Nostradamus", o nella sua versione new age, "La profezia di Celestino" - non è difficile scorgere un volto fondamentale del movimento: il volto apocalittico e millenarista, che permette di ricomporre le varie tessere del mosaico.

Più interessante di quel che possa sembrare a prima vista, questa lunga citazione merita qualche ulteriore commento. Il primo

riguarda la sua natura "popolare". A una prima lettura, si sarebbe tentati di abbandonare la predizione di Paco Rabanne al suo destino: che cosa mai ha a che fare uno studio della situazione religiosa contemporanea con questo bricolage kitsch di credenze, che sembrano voler fare il verso al successo della serie televisiva "The X-Files" o di film megagalattici come "Matrix", per non dire del boom, negli Stati Uniti ma anche in Europa, con l'approssimarsi della fine del millennio, di attese e rapimenti ufologici? Certo, in questo modo, ci si risparmierebbe il fastidio di doversi aggirare in un mondo dove la banalità è di casa e, di conseguenza, l'originalità - peraltro in linea con le leggi della società di massa - è severamente proibita. Ci si impedirebbe, però, di avere accesso alla New Age in quanto tipica espressione della dominante "cultura popolare", dove "popolare" diventa il prodotto e il contrassegno di una cultura di massa che si alimenta ai mass-media e alle infinite possibilità dei mezzi elettronici, che tendono sempre più a prendere il posto dei libri e testi sacri. Né si valuterebbe nel modo corretto l'intreccio, tipico di questa cultura, con un'industria sempre più professionalizzata, diventata il volano della diffusione di questa "nuova" commercializzazione dello spirito e dello spirituale grazie all'introduzione (Paco Rabanne insegna), nella diffusione di queste credenze, di forme di razionalizzazione e di commercializzazione. Ora, è proprio in conseguenza di questi e di consimili mutamenti strutturali (e tralasciando il modo in cui questa religiosità si muove - e si muoverà sempre più - nel ciberspazio valorizzato come spazio sacro) che temi fondamentali delle tradizioni religiose, come la profezia, le età del mondo, il rinnovamento spirituale e, appunto, l'apocalittica e il millenarismo, compaiono, nella citazione, sradicati dal loro terreno d'origine, per essere usati come semplici etichette della pubblicità, allo scopo di vendere meglio un prodotto alla moda. Infatti, è proprio qui, nel contesto massmediatico e cioè nel modo in cui vengono fabbricate e fatte circolare, che risiede la "novità" di queste credenze. E', così, possibile ritrovare all'opera una caratteristica fondamentale del campo religioso attuale, ricordata nel primo capitolo: la frantumazione delle credenze, il fatto, cioè, che esse siano oggi "in vacanza", circolino liberamente, sganciate dalla matrice religiosa di appartenenza, pronte ad

incontrarsi non più sulla base di tradizioni costituite e agenti all'interno di una società olistica, ma delle esigenze dell'individualismo dominante. In fondo, queste credenze non fanno altro che riprodurre la "frantumazione" tipica della tarda modernità (3), il modo stesso di vivere un tempo ormai frantumato, non più ricomponibile sulla base delle grandi storie. Non ci si dovrà, di conseguenza, stupire della diffusione, attraverso mille canali e rivoli e come conseguenza di un sentimento dominante di processualità del mondo che si rivela essere, nel contempo, passaggio critico e dissolvimento continuo, di un senso della fine che tende ad estendersi e a massificarsi.

Il secondo commento concerne le componenti di questo "mixing". Il fatto che Rabanne, accanto ad elementi esoterici tipici della spiritualità new age esaminati nei capitoli precedenti, evochi elementi tipici dell'apocalittica cristiana non deve, certo, stupire, solo che si pensi all'importanza che le tradizioni millenaristiche hanno avuto e continuano ad avere, grazie alla rinnovata fortuna dei vari fondamentalismi protestanti, sulla scena religiosa contemporanea statunitense (4). Quel che è più importante, tra millenarismo (non importa ora se pre- o post-) fondamentalista e tempo apocalittico della New Age esiste più d'una consonanza. Anche se i cristiani fondamentalisti vedono la New Age come fumo negli occhi, anzi, come un'opera satanica, ad uno sguardo più in profondità emergono, in realtà, alcune somiglianze di fondo, che inducono a guardare al "mixing" di Paco Rabanne con occhio diverso. A partire dall'inizio degli anni '80, infatti, entrambi i movimenti, hanno cominciato ad usare in modo sistematico la macchina profetico-divinatoria, una sorta di macchina da guerra che conosce oggi il suo pieno dispiegamento (5). Così, molti fondamentalisti fissarono nel 1988 l'anno della "rapture" - il rapimento in cielo degli eletti che verrà operato dal Cristo parusiaco secondo il modello descritto da Paolo nella sua più antica lettera a noi pervenuta (1 "Tessalonicesi" 4, 13-18) -, pronti poi, all'ennesima dilazione della parusia, a spostare la data fatidica alla fine del millennio. Inutile sottolineare la convergenza che si viene, in questo modo, a creare con tendenze analoghe all'opera nella New Age, tese sempre più ad individuare nella fine del secolo il "punto di

svolta" per l'avvento della Nuova Era. Né è fuor di luogo l'accento all'Anticristo, figura centrale del fondamentalismo apocalittico americano (6), dal momento che, per certi aderenti alla New Age, esso si aggirerebbe già, sotto le spoglie di un fanciullo, tra i giovani statunitensi. Al di là delle evidenti differenze, queste ed altre consonanze, come lo spazio determinante che in entrambi i casi rivestono le esperienze "spirituali" (dal "channeling" alla glossolalia) e i loro risvolti terapeutici, con l'attenzione alla salute e al benessere fisici, rimandano, evidentemente, a più generali mutamenti del contesto socioculturale, che hanno favorito l'emergere di un tipo nuovo di soggettività (conf. capitolo quinto). Nella precarietà della sua situazione, a seconda della singola storia personale, essa può approdare a soluzioni religiose a prima vista così divergenti e incomunicabili, ma che, in realtà, come dimostra questo rapido confronto, può trovare uno sbocco alla propria "crisi" in un comune sentire del tempo della fine.

Il terzo commento riguarda l'accento agli Elohim e allo scenario ufologico. Per un verso, infatti, accettando un tipico scenario di astrostoria, è possibile conservare uno sfondo di "storia sacra", che prende il posto di quella biblica, dilatandosi nel tempo grazie alla ripresa di concezioni tradizionali delle età del mondo, ma anche nello spazio, con la sua apertura cosmica ammantata di orpelli tecnologici. Per un altro e più interessante aspetto, questo scenario si apre a possibili "canali" di comunicazioni o "channeling" con gli extraterrestri, collegando, in questo modo, due settori importanti della spiritualità della New Age e sostituendo uno spiritismo non più al passo coi tempi con una forma, più aggiornata, di sciamanismo tecnologico. Il "canale" umano è immaginato come qualcosa di analogo a una radio o a un video, in grado di ricevere "onde" di energia che possono provenire da altri mondi ed avere effetti straordinari, prima di tutto terapeutici (7). Tenere aperti i canali, in modo che lo scorrere, il fluire di questa energia possa penetrarmi: ecco il compito spirituale centrale. In questo modo, tocchiamo un altro aspetto caratteristico di questa religiosità di fine millennio: la sua concezione dell'energia. Che, alla fine, possa sorgere un uomo "spirituale", infatti, ben si spiega sullo sfondo di un'idea di evoluzione spirituale complessiva che, attraverso una

palingenesi finale, permetterà l'accesso (definitivo) al "Quarto Piano Vibratorio".

Ma come avrà luogo questa palingenesi? Il quarto e ultimo commento riguarda, appunto, la natura di questo scenario apocalittico. Rabanne mescola uno sfondo apocalittico catastrofico, contraddistinto dai "segni della fine" tipici dell'apocalittica occidentale (8) e della sua retorica (9), con una visione, per così dire, più "soft", che presuppone una concezione di progressiva evoluzione spirituale, in questo caso favorita, come abbiamo appena visto, da un tipico sfondo ufologico. In effetti, la linea di tendenza dominante della spiritualità New Age è stata quella di un'apocalittica "dolce": anche se i segni della fine potevano essere evocati o messi in scena, di fatto, la "svolta" non sarebbe stata catastrofica. Questo, almeno, in una prima fase (10) e con le debite eccezioni, come dimostra, in particolare, il caso di Ecologia profonda. In ogni modo, anche in funzione della sua fondamentale spinta comunitaria, indotta dalla logica dell'autorealizzazione del sé individuale nel Sé universale, si trattava di un tempo apocalittico vissuto collettivamente, di un'attesa, cioè, di una svolta decisiva che avrebbe alla fine investito l'umanità intera in conseguenza della trasformazione energetico-spirituale indotta dai mutamenti individuali. Gli sviluppi più recenti del movimento sono stati da alcuni studiosi fissati nella formula del passaggio dalla New Age alla Next Age: la crisi della New Age, quale grande speranza collettiva, produce un ripiegamento individualistico. Con il passaggio dalla New Age alla Next Age avviene così il passaggio dalla terza alla prima persona singolare (11). Questi sviluppi non fanno che portare alla ribalta una dimensione di "apocalisse individuale", presente fin dall'inizio, sotto forma di ricerca di una trasformazione individuale perseguita attraverso viaggi e "rivelazioni" interiori di un "élan vital", di un'onda o energia spirituale alla ricerca della propria Fonte. Dietro questa oscillazione è, così, possibile assistere al riemergere di un'altra tipica "figura del sacro" contemporanea, e precisamente di quella oscillazione strutturale tra apocalisse collettiva e apocalisse individuale, analizzata in un capitolo precedente. Sulle soglie del nuovo millennio, la religiosità alternativa, espressione dell'individualismo alla deriva della tarda

modernità, esprime ancora una volta la sua propensione ad offrire una sorta di menu, in questo caso apocalittico, in funzione del quale, a seconda delle circostanze e, soprattutto, delle preferenze, si potrà scegliere se gettarsi avidamente sulla versione più "hard" o se preferire una più tranquilla versione "soft".

Si errerebbe, d'altro canto, a sottovalutare l'importanza, che queste credenze possono rivestire per chi vi aderisce. La versione "hard", infatti, tipica dei "fanatici dell'apocalisse", può rivelarsi, in casi determinati, un cocktail esplosivo. Ed è con qualche riflessione in margine a uno di questi esiti tragici, ricordati ad apertura di libro, che vorrei, "apocalitticamente" ricongiungendo la fine con l'inizio, avviarmi, e avviare il paziente lettore, alla conclusione.

2. Idee che uccidono.

Per certi gruppi apocalittici, il tempo della fine si può trasformare, veramente, nella fine del tempo. Come ricordava il compianto De Martino in un classico articolo dell'ormai lontano 1964 (12), l'apocalisse culturale (un evento, non scordiamolo, collettivo) può trasformarsi in un evento creativo in cui attraverso la fine, in realtà, l'uomo dimostra la sua vocazione ad essere

"l'atlante che col suo sforzo sostiene il mondo e sa di sostenerlo [...] combattendo di volta in volta, fin quando può, la sua battaglia contro le diverse tentazioni di un finire che non ricomincia più e di un cominciare che non includa la libera assunzione del finire".

Ma la linea di confine che la separa dall'apocalisse psicopatologica in cui, come sottolineava sempre De Martino, per il singolo il mondo si rivela una prigione in cui egli può precipitare in ogni momento per non più uscirvi, è sottile: e il fatto, già ricordato, che il secolo che muore abbia creato un nuovo tipo di apocalisse tecnologica prodotta direttamente dall'uomo, non ha fatto che aumentare le possibilità di varcare questa linea. A conferma drammatica di questa possibilità può essere assunto il caso, ricordato all'inizio del saggio, del suicidio-omicidio del Tempo

dell'Ordine Solare. Nella prospettiva sin qui seguita, esso costituisce un tipico esempio del modo in cui, sullo scenario di un mondo disincantato, continua, in realtà, ad aleggiare lo spettro di un "revenant" non facilmente esorcizzabile, né tanto meno liquidabile sotto l'etichetta di follia collettiva. Se si accetta la logica interpretativa qui proposta, infatti, esso apparirà come un "avatar", tragico ma non certo ignoto, iscritto tra i possibili esiti del tempo apocalittico.

Rimandando il lettore interessato alla storia del gruppo all'affidabile ricostruzione fatta da Mayer (13), quel che, ora, deve interessarci è il modo in cui i membri si sono venuti costruendo uno spazio temporale particolare, che ha contribuito, a sua volta, a favorire l'esito finale.

Al pari di quella di infiniti altri gruppi minoritari e settari, anche la storia dell'Ordine del Tempio Solare ruota intorno a un personaggio, fondatore e leader carismatico: Jo di Mambro. Nato a Pont-Saint-Esprit, nel dipartimento francese del Gard, il 19 agosto 1924, di professione gioielliere, era entrato ben presto in contatto con ambienti esoterici di stampo rosacrociano, rimanendone profondamente influenzato e stabilendo dei legami che dovevano accompagnarlo a lungo. In alcuni documenti degli anni '60 (14) sono già presenti alcuni temi destinati a recitare una parte centrale nell'ideologia del Tempio Solare, come il progetto di concepire dei bambini dal destino eccezionale, l'esistenza di un Maestro iniziatico, di un'era nuova che incombe, della Pace cosmica e della Scienza della vita. Nel contempo, intorno a questo nucleo di credenze Di Mambro riunisce intorno a sé un gruppo di discepoli che gli rimarranno fedeli fino alla fine. Nel 1978 viene costituita a Ginevra la Fondazione "Golden Way" (La via d'oro), intorno a cui ruoteranno d'ora in poi le varie attività del gruppo che, nel frattempo, si era stabilito nei dintorni di Ginevra. Nelle sue pratiche e nelle sue credenze, esso si ispirava a certi rinnovamenti che la tradizione templare aveva conosciuto in Francia (15), come conferma, ad esempio, il tema degli iniziati provenienti da altri pianeti per apportare conoscenze salvifiche. In particolare, si era sempre più lasciato penetrare da uno sfondo apocalittico. Così, lo spostamento che a un certo punto ebbe luogo in Canada fu motivato

con il fatto che si approssimava "l'era dei flagelli", che, per sfuggire all'"imputridimento senza fine" che aveva investito il vecchio continente e per prepararsi in modo adeguato alla rigenerazione finale, occorreva attingere nuove energie in un paese giovane e ricco come il Canada. Lo spostamento del polo geografico del gruppo fu, di conseguenza, presentato da Di Mambro (e accolto dai membri del gruppo) come la costituzione di una sorta di "arca di Noè", che avrebbe salvato il gruppo al momento della catastrofe finale. I reportages della stampa canadese, che aveva recepito quest'aspetto apocalittico e aveva incominciato a parlarne, se, per un verso, contribuirono ad alimentare quel clima di diffidenza verso il mondo esterno e quel sentimento di essere perseguitati che accompagnano la storia di questi raggruppamenti, per un altro, contribuirono al rafforzamento dell'autocoscienza apocalittica dei discepoli di Di Mambro.

Muovendosi in questo modo, l'Ordine Solare del Tempo, in fondo, non faceva che percorrere una strada che, negli anni ' 80, veniva percorsa da molti altri raggruppamenti religiosi e spirituali. Basti pensare, per portare un esempio a noi più vicino, a quello che, più o meno nello stesso periodo, avveniva nella comunità di Damanhur, fondata da Oberto Airaudi nel 1979 in una zona del canavese (16) e che, almeno inizialmente, perseguiva lo scopo di preparare i suoi adepti a una possibile "fuga" da questo mondo, vicino ormai alla sua fine soprattutto in conseguenza del disastro ecologico, grazie a un intervento salvifico di extraterrestri con i quali il gruppo, grazie alle qualità medianiche del suo leader, era in grado di intrattenere rapporti privilegiati. Il problema che ora deve interessarci è, però, un altro. Come si è passati da questa ideologia della sopravvivenza all'idea che soltanto attraverso un suicidio rituale avrebbe potuto avere luogo la salvezza del gruppo? Da un certo punto di vista, la risposta è anche troppo semplice: basta pigiare il piede sull'acceleratore della contrapposizione dualistica nei confronti del mondo esterno, perché il sentimento collettivo di persecuzione percepito dai membri raggiunga limiti di intollerabilità. Ma di fronte ad eventi così complessi non esiste, in realtà, una spiegazione monocausale. Quel che, nella nostra prospettiva particolare, preme sottolineare è il fatto che, a un certo

momento, non determinabile in modo preciso sulla base della documentazione sinora disponibile, il gruppo è entrato in una dimensione temporale particolare, per così dire virtuale, dove tutto diventa possibile.

Sotto certi aspetti, lo scopo perseguito ricorda quello degli antichi gnostici: sfuggire agli arconti di un mondo malvagio, la cui malvagità è ormai diventata intollerabile. E quanto afferma apertamente il manifesto-testamento inviato al momento degli avvenimenti dell'ottobre 1994:

"Noi, servitori della Rosa+Croce, riaffermiamo con forza di non essere di questo mondo e di conoscere perfettamente le coordinate delle nostre Origini e del nostro Divenire [...] Appartenendo da sempre al Regno dello Spirito, incarnandoci senza rompere il legame sottile che unisce la Creatura al Creatore, noi raggiungiamo la nostra Dimora" (17).

Mentre, però, gli gnostici antichi celebravano queste "fughe", come abbiamo visto, attraverso apocalissi individuali e viaggi interiori, gli adepti più convinti del Tempio Solare, spingendo questa logica alle estreme conseguenze, avrebbero deciso di vivere un'apocalisse collettiva attraverso un suicidio rituale.

Dalla documentazione approntata da Mayer nel suo lucido studio emerge chiaramente che questo suicidio è stato lungamente preparato, fondandolo su di una serie complessa di motivazioni, una costellazione di credenze che dovrebbero ormai risultare familiari al lettore di questo saggio, tenute insieme da un'unica decisiva convinzione: la possibilità, attraverso il "passaggio", di pervenire a una forma di salvezza impossibile in questo mondo minacciato da una catastrofe inevitabile.

Jo Di Mambro aveva iniziato ad evocare il tema del "passaggio" in una cerchia più ristretta di adepti tra il 1990 e il 1991. Si sarebbe trattato di una partenza volontaria, con lo scopo di andare a portare il germe della vita superiore, di cui i membri erano depositari, in un altro pianeta. Occorreva essere pronti a partire in ogni momento, rispondendo senza esitazioni all'appello. Naturalmente, non dovette essere facile, per Di Mambro e i suoi più fedeli seguaci, convincere

anche altri membri dell'ineluttabilità del passaggio. Tra le motivazioni che egli porta, colpisce l'insistenza sulla missione che il gruppo potrà in questo modo realizzare. Per compierla, è però necessario purificarsi adeguatamente:

"cerchiamo di essere questa fiaccola che nessuno potrà alterare, allo scopo di essere quel grappo, quell'egregoro ("sc." massa psichica che riunisce le energie positive) che avrà la ricompensa e il privilegio di potere effettuare il passaggio per la porta stretta, liberati [...] Siamo coscienti che ci verrà concesso un tempo per darci la possibilità di purificarci, sia sul piano profano che spirituale, da tutte le lacune e le cose trascurate, in modo da poter arrivare con un cuore puro, liberi da ogni preoccupazione [...] Noi siamo coscienti che il tempo è breve, che noi dobbiamo, nelle ore e nei giorni che verranno, stare all'ascolto di questo messaggio [...] in modo da poterci trasformare e realizzare il passaggio, nel contempo liberi dai problemi profani o materiali che potremo lasciare su questa terra prima di abbandonarla" (18).

Il tempo "breve" a disposizione diventava, così, una sorta di cella, protetta e protettiva, un tempo liminale, in cui iniziarsi al grande viaggio.

Nella creazione di questa situazione di particolare liminalità una parte decisiva fu recitata dal crescente senso di isolamento, con il conseguente odio nei confronti del mondo nemico che li respingeva. Il sentimento di essere perseguitati senza scampo dalle forze malvagie esterne, incarnate dalla stampa o dalla polizia, alimentando una reazione profonda, forniva, a suo modo, un "combustibile" significativo. In una cassetta audio registrata nella primavera del 1994, nella quale Di Mambro e altri membri discutono della loro "partenza", il leader afferma:

"Siamo respinti da tutti. Prima di tutto dalle persone, che non ci possono più sopportare. Anche la nostra terra, per fortuna, ci respinge. Come partiremo? Anche noi abbiamo un rigetto nei confronti di questo pianeta. Aspettiamo il giorno in cui poterne uscire [...] la vita mi è insopportabile, insopportabile, non ne posso

più. Allora tu pensi alla forza che tutto ciò dà per andare altrove" (19).

Questa percezione negativa era controbilanciata dall'acuirsi del senso di appartenere ad un'élite di origine divina, che, con uno sforzo sovrumano, si stava apprestando a liberarsi definitivamente dal legame negativo con il resto dell'umanità: "dobbiamo sapere che noi siamo gli ultimi rappresentanti di un nobile lignaggio di esseri che, al prezzo di sacrifici, hanno permesso alla coscienza di mantenersi fino a questo punto" (20). Il manifesto-testamento finale esplicita lucidamente questo tipico tema religioso a sfondo gnostico del gruppo degli eletti che, attraverso il "passaggio", sono finalmente in grado di raccogliere l'insieme, disperso, dei "Figli dell'Uno", lasciando gli altri uomini prigionieri senza scampo delle Tenebre (21).

Lasciando ad altri la responsabilità di definire la dimensione psicopatologica di questo processo - che, certo, esiste, ma è lungi dall'esaurire la complessità del fenomeno - e, di conseguenza, di stabilire in quale casella il comportamento di Di Mambro e dei suoi seguaci rientri (lucida follia? Delirio di persecuzione? Paranoia? Mitomania? Sono, questi, alcuni dei termini usati da Mayer nella sua valutazione del comportamento del leader e dei vari membri del gruppo), quel che a me preme, piuttosto, osservare è il fatto che esso rientra perfettamente nei canoni e nella logica del tempo apocalittico e degli "eccessi" che esso, in casi estremi, è in grado di provocare. Ciò è confermato dalla reinterpreteazione che i membri del gruppo sopravvissuti ai fatti dell'ottobre '94 diedero del "fallimento". Secondo una dinamica esaminata nel capitolo settimo, per alcuni membri, l'apparente fallimento del "passaggio" si trasforma, in realtà, in una possibilità di vittoria e, dunque, in una valutazione positiva. Soltanto in questo modo si spiega il secondo suicidio avvenuto nel dicembre '95 nel Vercors. Anche se dubbiosi nei confronti di alcuni comportamenti scorretti del loro leader che la stampa aveva nel frattempo resi pubblici, questi seguaci non persero, tuttavia, la loro fiducia nella sua "vera" natura, nella missione di cui era incaricato e nel senso profondo che ai loro occhi rivestiva il suicidio-"passaggio" dei loro correligionari. Ciò che era

accaduto nel tempo della fine era stato veramente un passaggio in un'altra dimensione; non rimaneva che seguirli.

3. A mo' di epilogo.

Siamo, in questo modo, ricondotti a quanto osservavamo all'inizio del libro. L'"eccesso" e la "follia" non sono elementi estranei alla religione, ma, piaccia o non piaccia, una sua componente ineliminabile. Naturalmente, si tratta di nozioni sottoposte alla variabilità culturale e storica, sicché non deve sorprendere che si condannino come psicopatici comportamenti collettivi che, in altre epoche e per altre situazioni, vengono fatti rientrare più facilmente nella categoria del religioso. Ma l'interprete non può usare due pesi e due misure. Personalmente, come spero risulti chiaro dall'analisi, per forza di cose sommaria, appena condotta, sono convinto che, anche in questi casi estremi, siamo in realtà di fronte a tipiche figure del sacro, di un sacro, certo, portato alle sue estreme conseguenze, di un sacro, cioè, che, ancora una volta, dimostra il suo legame inestirpabile con la violenza, in questo caso autodistruttiva, o meglio, autosacrificale. Questo aspetto di autosacrificio individuale o collettivo, compiuto in nome di una credenza o di una fede, reso noto, oltre che dagli esempi ricordati, anche da suicidi compiuti, in contesti diversi, da militanti politici, può essere scotomizzato come fanatismo o mitomania; ma quel che, in realtà, in questo modo, si elimina, è quell'aspetto della religione - o, meglio, delle religioni di salvezza - che pretende che il nucleo autentico dell'uomo trascenda la società e i suoi valori. La fine del millennio, che ormai incombe, con le sue attese millenaristiche e le sue paure apocalittiche, non fa che attingere a questo serbatoio inestinguibile. Non è, certo, aggiungere una profezia alle tante che in questi giorni si accumulano, affermare che queste figure del sacro continueranno a recitare una parte significativa anche nel nuovo millennio.

NOTE

INTRODUZIONE.

N. 1. Conf. "The New York Times", 28, 29, 30 marzo 1997 e il commento di M. d'Eramo, "Lo sciamano in elicottero", Feltrinelli, Milano 1999, p.p. 65 segg.

N. 2. Si vedano: A. S. Wright (a cura di), "Armagedon in Waco. Perspectives on the Branch Davidian Conflict", University of Chicago Press, Chicago 1995; e D. Thompson, "The End of Time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium", cap. 12, University Press of New England, Hanover-London 1998[2]; trad. it, "La fine del tempo", Pozza, Vicenza 1997.

N. 3. J.-F. Mayer, "Les mythes du Temple Solaire", Georg, Genève 1996.

N. 4. E. Pozzi, "Il carisma malato. Il People's Temple e il suicidio collettivo di Jonestown", Liguori, Napoli 1992.

N. 5. A. Placanica, "Millennio", Donzelli, Roma 1997, p. 15.

N. 6. P. Flores D'Arcais, "L'individuo libertario", Einaudi, Torino 1999, p. 8.

CAPITOLO 1.

* Da: "L'insegnamento delle religioni oggi", a cura di F. Massimeo, A. Portoghese e P. Selvaggi, Progedit, Bari 1998, p.p. 15-28.

N. 1. S. Latouche, "L'occidentalizzazione del mondo", Bollati Boringhieri, Torino 1992.

N. 2. M. Weber, "Sociologia della religione", a cura di P. Rossi, Comunità, Milano 1981, p. 3.

N. 3. R. Esposito, "Nove pensieri sulla politica", Il Mulino, Bologna 1993, p. 212.

N. 4. K. Jaspers, "Verità e verifica. Filosofare per la prassi", Brescia 1986, p. 130.

N. 5. V. la traduzione italiana in "Opere", a cura di G. Cusatelli, Milano 1982.

N. 6. P. Brown, "La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità", Laterza, Roma-Bari 1995.

N. 7. J. Sutter, "Per una sociologia delle religioni nell'Europa occidentale", in "Storia dell'Europa", 1, Einaudi, Torino 1993, p. 715.

N. 8. Conf. gli interventi di M. Guasco, D. Menozzi e F. Bolgiani, in "Un'era postcristiana? Riflessioni su un libro di Emile Poulat", "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", XXXIV/2 (1998); E. Poulat, "L'ère post-chrétienne", Flammarion, Paris 1995, p.p. 319-351; trad. it., "L'era post-cristiana", SEI, Torino 1996.

N. 9. P. Berger, "Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo", Il Mulino, Bologna 1994, p.p. 31 segg.

N. 10. G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez (a cura di), "Storia dell'Italia religiosa". 3. "L'Età contemporanea", Laterza, Roma-Bari, 1995, p. XXXIII.

N. 11. Conf. Autori vari, "La religione degli Europei", Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1992. Un primo bilancio ad opera di D. Hervieu-Léger, "Aspetti del paesaggio religioso di fine secolo in Europa", in "Storia d'Europa", 1, cit., p.p. 693-712.

N. 12. Conf. la critica di Hervieu-Léger, art. cit., p. 708.

N. 13. Su cui conf. il capitolo secondo.

N. 14. Sul quale v. per ultimo S. Piano, "Il neo-hinduismo", in G. Filoramo (a cura di), "Storia delle religioni", 4. "Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente", Laterza, Roma-Bari 1996, p.p. 195 segg. (ivi la bibliografia).

N. 15. Desumo questa ricostruzione da H. Bechert, "Il buddismo contemporaneo nello Sri Lanka e nel sud-est asiatico", in G. Filoramo (a cura di), "Storia delle religioni". 4. "Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente", cit., p.p. 451 segg.

N. 16. Per un approfondimento di quest'aspetto conf. il capitolo quarto.

N. 17. Su cui conf. il capitolo terzo.

N. 18. La funzione identificante della religione è oggi tornata al centro dell'attenzione degli studiosi della situazione religiosa attuale. Per quanto importante, vanno comunque tenute presenti le

osservazioni critiche contro di essa avanzate da F. Remotti, "Contro l'identità", Laterza, Roma-Bari 1995.

N. 19. J.-P. Willaime, "Sociologia delle religioni", Il Mulino, Bologna 1996, p.p. 66-67.

N. 20. Su cui conf. il capitolo ottavo.

N. 21. B. Constant, "De la liberté chez les Modernes. Ecrits politiques. Textes choisis et présentés par Marcel Gauchet", Paris 1980, in Hervieu-Léger, art. cit., p.p. 709, n. 38.

N. 22. Ritorno su questo tema nel capitolo quinto.

N. 23. Fondamentale rimane, su questo argomento, il lavoro di M. De Certeau, "La faiblesse de croire", Seuil, Paris 1987, ripresa di un libro profetico e geniale precedente, con J.-M. Domenach, "Le Christianisme éclaté", Seuil, Paris 1974. V. inoltre il numero speciale delle "Archives de Sciences Sociales des religions", 81-82 (1993) dedicato a "Croire et Modernité".

N. 24. Occorre infatti tenere presente che la credenza, così come noi siamo abituati a concepirla, è un dato relativamente recente, in ogni caso ignoto alle religioni antiche, "naturali" nel senso che la religione è un dato socialmente diffuso e costituito, che si percepisce ma in cui non si crede: conf. J. Pouillon, "Remarques sur le verbe "croire"", in M. Izard e P. Smith (a cura di), "La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie", Gallimard, Paris 1979, p. 44. Perché il problema della credenza inizi ad assumere i tratti a noi familiari è necessario il confronto sistematico, il conflitto tra fedi, ma soprattutto l'emergere e l'imporsi di fedi "assolute" ed esclusive come quelle di tipo abramitico. Conf. F. Boespflug, F. Dunand e J.-P. Willaime, "Pour une mémoire des religions", La Découverte, Paris 1996, p.p. 15 segg., per una introduzione storico-religiosa corretta a questo affascinante problema.

N. 25. R. Lemieux, in Id.- M. Milot (a cura di), "Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique", Université Laval, Québec 1992, p. 80.

N. 26. V. Cesareo, et al., "La religiosità in Italia", Mondadori, Milano 1995. Agli stessi risultati è giunta l'inchiesta condotta in Svizzera da R. Campiche, et al., "Croire en Suisse(s)", Lausanne-Genève 1992. Infatti, non più del 2,9 per cento degli intervistati afferma che "sebbene tutte le religioni cristiane meritino rispetto,

solo la loro è quella vera"; gli altri, pur indicando in maniera spesso generica e vaga le motivazioni delle preferenze personali, concordano nel riconoscere pari dignità, se non pari verità, alle diverse religioni cristiane: un risultato certo insospettabile fino a non molti anni orsono.

N. 27. G. Davie, "Believing without belonging. Is this the Future of Religion in Great Britain?", "Social Compass", 37 (1990), n. 4.

N. 28. Campiche, "Croire en Suisse(s)", op. cit.

N. 29. A. Giddens, "Le conseguenze della modernità", Il Mulino, Bologna 1994, p. 16.

N. 30. M. Augé, "Non luoghi", Eleuthera, Milano 1993.

N. 31. Conf. "'Religions sans frontières?'. Present and future trends of migration, culture, and communication". (Atti della Conferenza internazionale promossa dall'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 12-16 luglio 1993), Presidenza del Consiglio dei ministri, Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma 1994.

N. 32. Conf. Boespflug, Dunand e Willaime, op. cit., per un utile esempio di un lavoro di specialisti di scienze delle religioni finalizzato a scopi didattici. Ivi ulteriore bibliografia.

CAPITOLO 2.

* Si tratta del testo di una conferenza tenuta a Bologna il 10 dicembre 1998. Esso riprende, aggiornandolo, un saggio precedente, "Fondamentalismo e modernità", "Filosofia e teologia", IX/3 (1995), p.p. 513-528, cui si rimanda per la bibliografia relativa.

N. 1. J. Habermas, "Il discorso filosofico della modernità", Laterza, Roma-Bari 1987, p. 19.

N. 2. D. Hervieu-Léger, "Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale", Queriniana, Brescia 1989, p. 196.

N. 3. E. Pace e R. Guolo, "I fondamentalismi", Laterza, Roma-Bari 1998, p. 4.

N. 4. S. N. Eisenstadt, "Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti", Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

N. 5. B. Lawrence, "Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age", Harper & Row, S. Francisco 1989.

N. 6. Pace e Guolo, "I fondamentalismi", op. cit, p. 6.

N. 7. A. Elorza, "La religione politica. I fondamentalismi", Editori Riuniti, Roma 1996.

N. 8. Z. Bauman, "La decadenza degli intellettuali", Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 216.

CAPITOLO 3.

* Da: "Rassegna italiana di Sociologia", XXXVI/4 (1995), p.p. 567-585.

N. 1. F. Capra, "Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente", seconda ed., Feltrinelli, Milano 1990.

N. 2. Conf. in generale L. E. Sullivan (a cura di), "Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Tradition", McMillan, New York 1989.

N. 3. Fr. Champion, "Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes", in J. Delumeau (a cura di), "Le fait religieux", Fayard, Paris 1993, p.p. 742-772.

N. 4. R. Dericquebourg, "Religions de guérison. Antoinisme, Science Chrétienne, Scientologie", Cerf, Paris - Fides, Montréal 1988.

N. 5. J. M. Atkinson, "Shamanism Today", "Annual Review of Anthropology", 21, 1992, p.p. 307-330; conf. anche L. Andrews, "Teachings around the Sacred Wheel. Finding the Soul of the Dreamtime", Harper & Row Publishers, San Francisco 1990.

N. 6. D. Vazeilles, "Lo sciamanesimo", Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

N. 7. C. L. Albanese, "Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age", University Press, Chicago 1990, p.p. 153 segg.

N. 8. G. Filoramo, "Figure del sacro. Saggi di storia religiosa", Morcelliana, Brescia 1993.

N. 9. A. N. Terrin, "Il sacro off limits. L'esperienza religiosa e il suo travaglio", E.D.B., Bologna 1993, p.p. 177 segg.; conf. anche A. N. Terrin, "New Age. La religiosità del postmoderno", E.D.B., Bologna 1994, p.p. 141 segg.

N. 10. Conf. F. Voltaggio, "L'arte della guarigione nelle culture umane", Bollati Boringhieri, Torino 1992.

N. 11. Capra, "Il punto di svolta...", op. cit, p. 104 segg, 221 segg 254 segg.

N. 12. Terrin, "New Age...", op. cit., p. 208.

N. 13. P. L. Berger, "Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo", Il Mulino, Bologna 1994, p.p. 83 segg.

N. 14. Ivi, p. 88.

N. 15. R. Lemieux (a cura di), "Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique", Université Laval, Québec, 1992, p. 190.

N. 16. Ivi, p. 80.

N. 17. Ivi, p.p. 121 segg.

N. 18. D. Boy e G. Michelet, "Croyances aux parasciences: dimensions sociales et culturelles", "Revue française de sociologie", XXVII-2, 1986, p.p. 175-204; conf. anche G. Chevalier, "Parasciences et procédés de légitimation", "Revue française de sociologie", XXVII-2, 1986, p.p. 205-220.

N. 19. Dericquebourg, "Religions de guérison...", op. cit, p. 109.

N. 20. W. James, "Le varie forme dell'esperienza religiosa", Morcelliana, Brescia 1998.

N. 21. M. Aletti (a cura di), "Religione o psicoterapia? Nuovi fenomeni e movimenti religiosi alla luce della psicoterapia", LAS, Roma 1994, p.p. 45 segg.

N. 22. V. Lanternari, "Medicina, magia, religione, valori", Liguori, Napoli 1994.

N. 23. D. Friedmann, "I guaritori", Flaccovio, Palermo 1993.

N. 24. Aletti (a cura di), "Religione o psicoterapia?...", op. cit.

N. 25. G. Filoramo, (1994), "Le vie del sacro. Religione e modernità", Einaudi, Torino 1994, p.p. 37 segg.

N. 26. Berger, "Una gloria remota...", op. cit.

N. 27. T. Peters, "The Cosmic Self: A penetrating Look at Today's New Age Movements", Harper's, San Francisco 1991, p.p. 10-11.

N. 28. J. Vernet, "Che cos'è il New Age", Sugarco, Milano 1994, p. 73.

N. 29. Filoramo, "Figure del sacro...", op. cit., p.p. 157 segg.

N. 30. S. Gawain, "La visualizzazione creatrice", Red, Como 1988.

N. 31. Filoramo, "Figure del sacro...", op. cit., p.p. 330 segg.

CAPITOLO 4.

* Da: "Spirito, Eschaton e Storia", a cura di N. Gola, Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1998, p.p. 235-245.

N. 1. V. G. Lipovetski, "L'Ere du vide", Gallimard, Paris 1983.

N. 2. W. J. Hanegraaff, "New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought", Brill, Leiden 1996.

N. 3. Conf. K.J. Gergen, "The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life", Basic Books, New York 1991; K. Fauteux, "The Recovery of Self: Regression and Redemption in Religious Experience", Paulist Press, New York 1994; P. Heelas, "The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of the Modernity", Blackwell, Cambridge (Mass.) 1996; Ph. Wexler, "Holy Sparks. Social Theory, Education and Religion", St. Martin Press, New York 1996.

N. 4. Conf. G. Filoramo, "L'attesa della fine. Storia della gnosi", Laterza, Roma-Bari 1983.

N. 5. Conf. G. Stroumsa, "Hidden Wisdom. Esoteric Traditions&the Roots of Christian Mysticism", Brill, Leiden-New York-Köln 1996, p.p. 11 segg.

N. 6. Un discorso a parte, impossibile a farsi in questa sede, riguarda la natura, se individuale o meno, dell'elemento gnostico che si salva. Per un verso, infatti, soprattutto nello gnosticismo cristiano, l'idea escatologica che il destino finale dell'eletto consista nel ricongiungersi della dimensione pneumatica "femminile", separata e decaduta, con la sua controparte "maschile" (variamente denominata: angelo, "syzygos", gemello) rimasta ad attenderla nel pleroma allo scopo di ricostituire il Sé infranto, pare andare nella direzione di una escatologia individuale. Per un altro verso, il fatto che la dimensione antropologica dello gnostico sia data dallo pneuma (o da un'anima pneumatica) che tende a ricongiungersi con la sua fonte d'origine, pare andare, come nella gnosi induista, in una direzione antiindividuale. Anche il fatto che presso alcuni gnostici cristiani come Basilide e Carpocrate sia attestata la dottrina della metempsicosi va in questa seconda direzione.

N. 7. Sulla gnosi come tradizione religiosa conf. quanto osservo in "La tradizione gnostica come fattore d'innovazione religiosa?", in "Il paradosso della tradizione. Religioni e modernità" (a cura di R. Guolo), Guerini e Associati, Milano 1996, p.p. 31-39.

CAPITOLO 5.

* Da "Futuribili", 1999.

N. 1. L. Dumont, "Saggi sull'individualismo", Adelphi, Milano 1993.

N. 2. Conf. G. Filoramo, "Le vie del sacro", Einaudi, Torino 1994.

N. 3. P. Flores D'Arcais, "L'individuo libertario", Einaudi, Torino 1999.

N. 4. L. Infantino, "Individualism in Modern Thought. From Adam Smith to Hayek", Routledge, London 1998.

N. 5. A. Laurent, "Storia dell'individualismo", Il Mulino, Bologna 1994.

N. 6. W. J. Hanegraaff, "New Age Religion & Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought", Brill, Leiden 1996.

N. 7. A. Faivre, "Accès de l'ésotérisme occidental", 2 voll., Gallimard, Paris 1996, p. 18.

N. 8. H. Bloom, "La Religione Americana. L'avvento della trazione post-cristiana", Milano, Garzanti, Milano 1994, p. 52.

N. 9. Bloom, "La Religione...", op. cit., p. 37.

N. 10. Ivi, p. 11.

N. 11. H. Bloom, "Omens of the Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection", G. P. Putnam's Sons, New York 1996, p. 226.

N. 12. M. Ammaniti (a cura di), "La nascita del Sé", Laterza, Roma-Bari 1990, p. 1.

N. 13. Ivi, op. cit., p. 5.

N. 14. A. Melucci, "Il gioco dell'io. Il cambiamento di sé in una società globale", Feltrinelli, Milano 1991, p.p. 10-11.

N. 15. Melucci, "Il gioco...", op. cit.

N. 16. Ph. Wexler, "Holy Sparks. Social Theory, Education and Theory", St. Martin Press, New York 1996.

N. 17. P. Heelas, "The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity", Blackwell, Oxford 1996.

N. 18. L. Berzano, "New Age", Il Mulino, Bologna 1999, p.p. 63 segg.

N. 19. Berzano, "New Age", op. cit., p. 20.

N. 20. Melucci, "Il gioco dell'io...", op. cit, p. 15.

CAPITOLO 6.

* Lezione tenuta alla Fondazione Cini il 5 novembre 1997.

N. 1. In realtà, con il termine "apocalittica" devono intendersi tre fenomeni diversi. In senso lato, esso designa un fenomeno letterario di lunghissima durata, che, come vedremo, travalica i confini della tradizione giudaico-cristiana. In secondo luogo, il termine può indicare una visione del mondo di tipo apocalittico. Questa non solo può essere comune a credenti appartenenti a fedi diverse, ma può apparire in opere che non sono letterariamente apocalissi; così, si può parlare di "discorso apocalittico" in un vangelo. In terzo luogo, "apocalittica" indica una tradizione giudaica particolare, che ha prodotto una serie di testi (quasi tutti apocalissi) e dietro la quale c'è chi ha supposto e tentato di ricostruire una linea ideale di pensiero originariamente distinta all'interno del giudaismo: conf. P. Sacchi, "L'apocalittica giudaica e la sua storia", Paideia, Brescia 1990.

N. 2. "Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesamte apokalyptische Literatur", Weben, Bonn 1832. Per una storia della ricerca conf. J. M. Schmidt, "Die jüdische Apokalyptik", Neukirchen-Vluyin, Neukirchener Verlas 1969.

N. 3. Per una lettura in questo senso v. ora "L'Apocalisse di Giovanni" (a cura di E. Lupieri), Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1999.

N. 4. Su cui conf. J. Maier, "Il giudaismo del Secondo Tempio", Paideia, Brescia 1991; P. Sacchi, "Storia del Secondo Tempio. Israele tra sesto secolo a.C. e primo secolo d.C.", SEI, Torino 1994.

N. 5. I testi di Qumran sono stati resi noti nella loro integralità solo di recente, grazie alla pubblicazione in microfiches di tutti i

frammenti di manoscritti ritrovati nelle grotte di Qumran e di altri siti nelle vicinanze. Essi sono ora disponibili in italiano in una eccellente edizione: "Testi di Qumran" (a cura di F. Garcia Martinez), edizione italiana a cura di C. Martone, Paideia, Brescia 1996. Per una storia delle vicende relative conf. J. C. Vanderkam, "Manoscritti del Mar Morto", Città Nuova, Roma 1995; per una prima introduzione che tenga conto della nuova situazione documentaria si v. F. Garcia Martinez e J. Trebolle Barrera, "Gli uomini di Qumran", Paideia, Brescia 1996.

N. 6. Conf. J. J. Collins, "Towards a morphology of a genre", "Semeia" 14 (1979), p. 9.

N. 7. Conf. M. E. Stone, "Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature", in F. M. Cross, et al., "Magnalia Dei: The Mighty Acts of God", Doubleday, Garden City, N.Y. 1974, p.p. 414-452.

N. 8. Per una presentazione d'insieme conf. C. Rowland, "The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity", Crossroad, New York 1983; M. E. Stone, "Apocalyptic Literature", in Id. (a cura di), "Jewish Writings of the Second Temple Period", Fortress Press, Philadelphia 1984, p.p. 383-441; J. J. Collins, "The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature", seconda ed., William B. Eerdmans, Grand Rapids 1998.

N. 9. Sulle quali conf. G. Widengren, "Les quatre âges du monde", in Id. - A. Hultgård e M. Philonenko, "Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien", Maisonneuve, Paris 1995, p.p. 23-62.

N. 10. Conf. J. J. Collins, "Seers, Symbols and Sages in Hellenistic-Roman Judaism", Brill, Leiden-New York-Köln 1997, p. 30.

N. 11. Conf. E. De Martino, "La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali", Einaudi, Torino 1977.

N. 12. Conf. G. Widengren, "eitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik" in D. Hellholm (a cura di), "Apocalypticism in the Medierranean World and the Near East", Mohr, Tübingen 1983, p.p. 77-162. Per un aggiornamento, conf. J. J. Collins e J. H. Charlesworth (a cura di), "Mysteries and Revelations", JSOT, Sheffield 1991.

N. 13. Conf. P. Gignoux, "Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen", in C. Kappler (a cura di), "Apocalypses et voyages dans l'Au-delà" Cerf, Paris 1987, p.p. 351-374.

N. 14. Fondamentale rimane al proposito il volume curato da Hellholm e citato alla n. 12.

N. 15. Un aspetto fondamentale del problema, che in questa sede non può essere approfondito, è il rapporto con la profezia. Esso si pone infatti non soltanto per l'apocalittica giudaica, ma, più in generale, per l'apocalittica presente nel mondo mediterraneo.

N. 16. Conf. ad esempio quanto osserva Collins, "Seers", cit., p.p. 61-62, a proposito dell'Egitto: "La profezia guarda, e pregusta, con gioia al giorno in cui il posto dei governanti greci sarà preso da un re egizio legittimo". Conf. in generale J. Z. Smith, "Native Cults in the Hellenistic Period", "History of Religions", 11 (1971), p.p. 236-249.

N. 17. Mi sia permesso al proposito rimandare a un articolo di prossima pubblicazione, "Aspetti della teologia politica gnostica".

N. 18. Conf. in genere A. Momigliano, "Pagine ebraiche", Einaudi, Torino 1987, p.p. 95 segg.

N. 19. Per quanto segue conf. il contributo di M. Hengel in "Apocalypticism", cit.

N. 20. Per una prima introduzione allo gnosticismo, mi sia permesso rimandare al mio, "L'attesa della fine. Storia della gnosi", Laterza, Roma-Bari 1983. Sul problema delle "origini", conf. quanto osservo in "Sulle origini dello gnosticismo", "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", 29 (1993), p.p. 493-510.

CAPITOLO 7.

* Questo testo costituisce la relazione tenuta al secondo Colloquio internazionale del Taubes Center sul "tempo apocalittico", Bar Ilan University, 18-23 febbraio 1996. Una versione inglese uscirà negli Atti del Colloquio; il testo qui riportato è uscito su "Humanitas", 1997/2, p.p. 190-208.

N. 1. A rigore, questa definizione può risultare impropria, dal momento che "nel pensiero di Davide Lazzaretti non apparve mai (nemmeno in quella estrema fase della sua predicazione in cui annunciò esplicitamente l'imminente avvento del Regno di Dio) il

preciso riferimento ai mille anni" (A. Moscato, "Davide Lazzaretti: il messia dell'Amiata", Samonà e Savelli, Roma 1978, p. 63, n. 2). Il problema è, in realtà, più generale e concerne le fortune del millenarismo in Occidente, in particolare l'eredità di Gioacchino da Fiore (conf. H. de Lubac, "La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore". 1. "Dagli Spirituali a Schelling", Jaka Book, Milano 1981). Privata dei suoi risvolti più concreti e materiali già in periodo antico grazie all'interpretazione allegorica di un Origene o di un Agostino (v. per ultimo J. Delumeau, "Mille ans de bonheur", Fayard, Paris 1995, p.p. 15 segg.), l'interpretazione "letterale" del millennio conservò, soprattutto in periodo medievale (conf. N. Cohn, "I fanatici dell'Apocalisse", Comunità, Milano 1965), una forma di protesta anti ecclesiastica "ad extra". Il gioachimismo, di contro, con la sua dottrina delle età dello Spirito, costituisce una reinterpretazione originale del letteralismo millenaristico come forma di protesta "ad intra" (conf. J. Séguéy, art. "Millénarisme", in "Catholicisme", Letouzey et Ané, Paris 1982, t. 9, col. 158-165). In effetti, l'ultima età del mondo o Età dello Spirito, se per un verso è tempo di trionfo per il Cristo, l'Evangelo e la Chiesa sulla terra, per un altro non è, come nel millenarismo asiatico antico, un regno terrestre di fecondità e di eventuale godimento carnale, ma un periodo di progressiva definitiva spiritualizzazione, che precede il Grande Sabato. Ciò non toglie che questo periodo sia, nel contempo, un periodo di preparazione all'ultimo definitivo combattimento da parte di una Chiesa militante che è invitata, sotto il comando del papa spirituale o angelico, a un'ascesi di tipo monastico. Questo "pastor angelicus" regna su di una Chiesa ormai pacificata e che abbraccia l'ecumene. In questa forma, il gioachimismo era destinato a una particolare fortuna all'interno di vari ordini religiosi, sia in periodo medievale sia moderno (conf. J. Séguéy, "The Apocalyptic Theme in Religious Orders", in E. Barker, J. A. Beckford e K. Dobbelaere (a cura di), "Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan Wilson", Clarendon Press, Oxford 1993, p.p. 203-221), sia anche in periodo post-rivoluzionario (conf. M. Reeves e W. Gould, "Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century", Clarendon Press, Oxford 1987). Entro queste coordinate storico-religiose, e considerata in

prospettiva comparata, la definizione di "movimento millenaristico", dal punto di vista dell'osservatore esterno, non appare impropria.

In questo senso, e nella misura in cui il lazzarettismo si iscrive in questa eredità medievale, non è improprio parlare di millenarismo. In ogni caso, si tratta di una forma particolare di millenarismo, non paragonabile con quello del terzo mondo né comprensibile unicamente, secondo una peraltro consolidata linea interpretativa, come eredità medievale, in particolare gioachimita: come osserva giustamente P. Solinas, "Rinuncia e fine dei tempi nell'esperienza del lazzarettismo", in (a cura di) C. Pazzagli, "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata. Protesta sociale e rinnovamento religioso". Atti del Convegno di Siena e Arcidosso, 11-13 maggio 1979, Guaraldi, Firenze 1981, p. 281, "il decennio di esperienza giurisdavidica è un fenomeno di religiosità millenaristica che appartiene per intero ai nostri tempi".

N. 2. Esistono molte biografie sul Lazzaretti, nessuna però di tipo scientifico: conf. quanto osserva Moscato, op. cit., p.p. 43 segg. Per la bibliografia fino al 1964 v. L. Graziani, "Studio bibliografico su Davide Lazzaretti", La Torre Davidica, Roma 1964; per quella successiva conf. E. Tedeschi, "Per una sociologia del millennio. Davide Lazzaretti: carisma e mutamento sociale", Marsilio, Venezia 1989.

N. 3. Con il movimento neo-ebraico di S. Meandro, infatti (sul quale conf. il contributo di M. N. Pierini, in A. Moscato e M. N. Pierini, "Rivolta religiosa nelle campagne", Samonà e Savelli, Roma 1965, p.p. 143-234) - e a prescindere ovviamente dalla storia delle minoranze religiose protestanti - esso costituisce uno dei pochi fenomeni originali nella storia religiosa dell'Italia contemporanea. Sorprende, tanto più, che esso sia del tutto ignorato nel terzo volume della "Storia dell'Italia religiosa. L'età contemporanea", a cura di G. De Rosa, T. Gregory e A. Vauchez, Laterza, Roma-Bari 1995.

N. 4. Sulla presenza della Madonna nel movimento lazzarettista e il rapporto col coevo culto mariano promosso dalla Chiesa all'interno del suo particolare progetto apocalittico (sul quale conf. C. Prandi, "Le catholicisme italien à l'heure de l'unité: apocalypse et

compromis", in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 58/1 (1984), p.p. 67-83), conf. Tedeschi, op. cit., p.p. 125 segg.

N. 5. Su questi aspetti conf. F. Bardelli, "Rinnovamento religioso e aspirazioni di riforma sociale nell'organizzazione comunitaria di Monte Labbro (1871-1873)", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p.p. 215-228.

N. 6. Manca un'analisi approfondita della composizione sociale del movimento. Conf. i dati riportati da Bardelli, art. cit., p. 218 e quanto osserva Tedeschi, op. cit., n. 44, p.p. 49-50.

N. 7. Conf. M. Cafiero, "La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione", Marietti, Genova 1991. Oltre a sottolineare l'ampia circolazione che le tematiche escatologiche ebbero in ambienti sia popolari sia colti, la studiosa mette in luce l'esistenza di due filoni principali, contigui per linguaggio e mentalità, ma opposti sul piano ideologico e politico: un filone apocalittico-pessimistico, filoromano e legittimista, sviluppatosi soprattutto in seguito alla soppressione dell'ordine gesuitico e che sarebbe stato destinato a connotare l'intransigentismo cattolico della Restaurazione; e un filone millenaristico-ottimista, che tendeva ad interpretare la Rivoluzione e le altre grandi crisi dell'epoca come attesa e realizzazione di una prossima nuova età di rigenerazione. Si tratta di un modello utile anche ad interpretare le rinnovate fortune che l'escatologismo conobbe a partire dagli anni '60 e cioè nel periodo in cui sorse e si affermò il lazzarettismo. Con la differenza, essenziale, che, mentre l'ondata profetica, visionaria e apocalittica di fine Settecento servì a preparare la "riconquista" della restaurazione "delineando il rifiuto totale e intransigente della Rivoluzione e il definitivo giudizio su di essa come 'satanica' e come frutto della 'cospirazione' anticattolica... rafforzando validamente il progetto di rinascita di una società cristiana secondo il modello medievale" (p. 12); l'ondata che accompagnò il formarsi dello stato unitario doveva alla fine lasciare lo spazio a forme ormai moderne e secolarizzate di intervento nella vita sociale e culturale. Per altri esempi di questo apocalitticismo nel mondo cattolico nella seconda metà dell'Ottocento conf. F. Pitocco, "Utopia sociale e rivolta religiosa nel movimento lazzarettista", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p. 158.

N. 8. Come ricorda giustamente F. Pitocco, nel periodo tra il 1860 e il 1874 la Chiesa contribuì in modo decisivo a favorire il dilagante profetismo, soprattutto tra le masse contadine: "si tratta di un'ideologia che da un lato permette di spiegare come frutto del disegno divino la catastrofe che ha colpito la Chiesa e i suoi fedeli, e che dall'altro apre alla speranza di un prossimo trionfo di chi è oltraggiato" (art. cit., p. 159).

N. 9. Questa particolarità è stata ben colta da J. Séguin in un suo pionieristico articolo, "Davide Lazzaretti et la secte apocalyptique des Giurisdavidici", in "Archives de Sociologie des religions", 5 (1958), p.p. 71-87, in cui tra l'altro osserva come la particolarità del lazzarettismo consista nel fatto "d'être à la fois une secte moderne issue du terrain catholique et un mouvement basé en grande partie sur des spéculations apocalyptiques", (p. 71). Anche S. Pezzella, "Cultura religiosa e Bibbia in David Lazzaretti", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p.p. 229-240, sottolinea la profonda consonanza tra la dottrina del Lazzaretti e le posizioni ufficiali della Chiesa del suo tempo, in particolare la consonanza con i discorsi di Pio Nono: "la sua adesione alla dottrina tradizionale della Chiesa è molto più intima e profonda di quanto si è fino ad oggi ritenuto, e si possa continuamente ritenere" (p. 237).

N. 10. Conf. la presentazione di E. J. Hobsbawm, "I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale", Einaudi, Torino 1966, capitolo 4; si tratta di una tipica interpretazione marxista, incapace "di valutare appieno la specificità dell'ideologia religiosa e dei suoi modi di funzionamento, riducendosi a considerare l'ideologia religiosa come una sorta di trasparente metafora dell'esperienza politica e sociale" (F. Pitocco, art. cit., p. 162). Quel che, piuttosto, preme osservare - a proposito del costituirsi di questa dimensione di una comunità di "santi" che prefigura la fine imminente dell'attuale ordine di cose costruendo un modello di vita e di relazioni e obblighi sociali (se non di vera e propria morale) anticipatrice del nuovo ordine (come osserva giustamente P. Solinas, "Rinuncia e fine dei tempi nell'esperienza del lazzarettismo", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p. 276, si tratta di una "comunità di salvezza spirituale che si serve di strumenti materiali") - è che questa dimensione comunitaria contribuì indubbiamente a

consolidare una memoria collettiva, orale ma anche scritta, che costituì in seguito un canale essenziale non solo per la trasmissione e la conservazione del patrimonio ideologico del gruppo, ma per la sua stessa identità.

N. 11. Conf. J. Séguéy, "Sur l'apocalyptique catholique", "Archives de Sciences Sociales des Religions", 41/1 (1976), p.p. 165-172.

N. 12. Un aspetto che colpisce, nella lettura dell'autobiografia del Polverini (sulla quale v. dopo, n. 18), è la forte carica affettiva che egli conserva ancora intatta nei confronti della figura del Lazzaretti e che può essere spiegata in tanti modi, tra cui il fascino subito dal carisma del profeta. Comunque spiegabile, questa forte carica affettiva induce a riflettere - cosa che in questa sede può essere soltanto accennata - sulle difficoltà indotte dall'elaborazione di questo lutto (su cui conf. J. Bowlby, "Attaccamento e perdita". 3. "La perdita della madre", Bollati Boringhieri, Torino 1989), difficoltà che potrebbero aiutare a comprendere la particolare ambivalenza, con la sua forte carica di aggressività, che il Polverini dimostra nei confronti della figura del Profeta dell'Amiata.

N. 13. La prima edizione è uscita in lingua italiana ad Arcidosso nel 1877; noi citiamo dalla ristampa ciclostilata, a cura della Chiesa Giurisdavidica, Roma ottobre 1955. Il problema è in realtà più complesso di quel che può essere accennato in questa sede e meritevole di un approfondimento più sistematico. Si pensi, ad esempio, al formarsi della coscienza profetica del Lazzaretti. Solinas, art. cit., p.p. 277-278, sottolinea giustamente come la famosa processione del 18 agosto 1878 con la quale si doveva tragicamente concludere la vicenda terrena del Profeta dell'Amiata, fosse in realtà esecuzione di un progetto che si stava preparando da lunghi anni nella mente del profeta, come dimostra ad esempio una rilettura, in quest'ottica, del "Libro dei Celesti Fiori", scritto nel 1873 a Grenoble: "qui la profezia esordisce per l'appunto come progetto, come programma sacro; la processione che si sarebbe svolta cinque anni più tardi è annunciata con impressionante precisione, proprio come discesa. E si presenta come intervento dello Spirito santo nella storia"; conf. Il "Libro dei Celesti Fiori", Grosseto 1950, p. 88.

N. 14. Ma non è di questo avviso Moscato, op. cit., p. 77, n. 1, che fa presente come nel dialetto dell'Amiata il termine significhi anche "contesa oratoria" o semplicemente "dialogo", ritenendo di conseguenza improbabile una derivazione dall'episodio biblico di Gen. XXXII, 24-30. L'osservazione non convince: il Lazzaretti compone l'opera in Francia pensando a un pubblico ampio per il quale, certo, il termine "lotta" non significava "dialogo"; inoltre, egli dimostra una profonda familiarità con la Bibbia (conf. Pezzella, art. cit., p. 229). Ma è tutta l'impostazione della scena, da interpretare come tipica scena di "deificazione", che induce a vedere nell'episodio biblico il punto di riferimento o comunque di partenza della reinterpreteazione del Lazzaretti.

N. 15. Come succede sovente in questo tipo di letteratura, il tempo della fine è computato con calcoli misteriosi. Quel che occorre, comunque, tenere presente è un altro fatto: il 18 agosto 1878, quando il profeta viene ucciso dalla forza pubblica, non è il giorno previsto per la fine del mondo. In questo senso, il lazzarettismo non è un movimento avventista in senso stretto.

N. 16. Conf. quanto gli dice Dio a questo punto: "Egli in te coincide e tu coincidi in Lui in ogni tuo operato" (p. 44).

N. 17. Conf. p. 48: "Voi potreste in me, se voleste, Signor mio, immolare voi stesso, onde del sangue mio si faccia una offerta a Voi di me in Voi, perché Voi con me vi fate vittima nel mio del vostro cuore".

N. 18. Conf. p.p. 58-59 la descrizione del processo di indiamento: "Solo dirò ciò ch'io vidi tanto in modo, che io vidi tutto quello che Dio vedeva, perché io ero in Dio... In cielo io ero ed ero in Dio congiunto e tutt'era con me congiunto Iddio, nulla di me era d'umano effetto, ma il divino effetto era il mio effetto umano. Gesù Cristo vedevo in me vedendo Iddio in me vedevo Cristo e Cristo Gesù io ero unitamente a Dio e Cristo in Dio me, Cristo Gesù vedevo".

Questa descrizione può essere utilmente confrontata con quella (riferentesi a un'iniziazione precedente) presente in G. B. Polverini, "Io e Montelabaro: ossia la storia del Misterioso David Lazzaretti sorto nel 1868, scomparso tragicamente dalla scena nel 1878" (1913-1915), manoscritto (sulla cui scoperta conf. V. E. Giuntella,

"Una fonte importante per la storia di David Lazzaretti e del suo movimento", in "Studi in onore di A. Pincherle", "Studi e materiali di Storia delle religioni", 38 (1967), p.p. 232-244) conservato presso l'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano di Roma (Busta 913/44). Cito dalla trascrizione fatta da Enrica Tedeschi (che ringrazio per la squisita cortesia con cui ha messo a disposizione questa sua fatica) nella sua dissertazione dottorale, di cui seguo l'impaginazione. David deve passare attraverso il fuoco divino che gli è apparso per indiarci; dal fuoco la voce divina gli dice: "colui che ha fatto tanto per te, ha bisogno dell'opera tua; ma prima di principiarla, hai bisogno di me; ma non mi vedrai e non mi potrai vedere senza di te. E da te stesso poi saprai chi io sia. E quando io sarò in te, tu non sarai più te; ma in te troverai me, e me con te; farà il volere di te chi farà il volere di me, perché il volere di te sarà col volere di me, e tu non sarai più te, perché tu sarai me, quando io sarò con te, te" (p.p. 294-295). Per una prima ricostruzione della biografia del Polverini conf. Tedeschi, op. cit., p.p. 18 segg.

N. 19. Conf. quanto riportato nella biografia di F. Imperiuzzi, "Storia di David Lazzaretti - Profeta di Arcidosso", Siena 1905, p.p. 451 segg. Nella scena culminante, il Lazzaretti, di fronte al delegato di Pubblica Sicurezza De Luca, che gli intimava di sciogliere il corteo, "volgendosi verso la bandiera di Cristo Profeta, la accennò al Delegato e gli disse con voce chiara: 'Io vado avanti a nome di Cristo Duce e Giudice, e se volete la pace porto la pace, se volete la misericordia, porto la misericordia, se volete il sangue, ecco il mio petto, io sono la vittima'".

N. 20. Cito dalla riedizione che è stata fatta nel 1961 a cura della Chiesa giurisdavidica.

N. 21. Conf. quanto osserva a un certo punto il Polverini, op. cit., p.p. 492-493, per spiegare l'azione miracolosa del Lazzaretti, sottraendola alla tesi di un'origine diabolica: "David era un medium a sé e ad altri ignorato". Ancor più esplicita in questo senso la dichiarazione finale dell'opera: "questa missione cominciò nello Spiritismo, perseguì nello Spiritismo e per opera di Spiritismo lo sfacelo, la ruina avveniva" (p. 851).

N. 22. Conf. ad esempio p.p. 7-8: "da secoli io erro, mi agito sulla terra per imprimere nei popoli il pensiero che mi consuma; da

secoli mi affliggo, lavoro, lotto e soffro per far penetrare fra le passioni violente e abiette del volgo dei mortali la parola eterna, veridica, consolatrice".

N. 23. Conf. p. 92: "Ciò che è forza e legge di gravitazione, che unisce, rilega, armonizza gli astri nello spazio, diviene nel tempo passione, religione, che unisce gli uomini, li rilega fra loro, per poterli spingere a più vasta meta nelle sfere infinite dello spazio e del tempo".

N. 24. Sulle quali conf. A. Moscato, "Trasformazione e declino del lazzarettismo", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p.p. 250-269.

N. 25. La prima di queste è Elena Cappelli, la moglie dell'Imperiuzzi, interessata a pratiche spiritiche; la seconda, Elvira Giro, in seguito ai contatti con la Cappelli (iniziati nel 1950), si presenta come sua continuatrice: conf. la ricostruzione di Moscato, "Trasformazione e declino del lazzarettismo", cit., in particolare p.p. 255 segg.

N. 26. Per quanto segue conf. le acute osservazioni della Tedeschi, op. cit., p.p. 168 segg.

N. 27. La storia del lazzarettismo è più complessa. In realtà, fino ad anni recenti, si è conservata presso i seguaci più fedeli di Arcidosso una tradizione, prevalentemente orale, che ha cercato di rileggere il presente, soprattutto nei suoi aspetti catastrofici (si pensi agli avvenimenti della Seconda Guerra mondiale) come conferma delle profezie di Davide, continuando a reggersi soprattutto sulla speranza di un ritorno ultimo e definitivo di Davide sulla terra: conf. R. Ferretti, "Disagio sociale e tematiche millenariste nella esperienza lazzarettista e in altri fenomeni religiosi popolari del territorio grossetano attraverso la residua tradizione orale", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit., p.p. 172-214.

N. 28. Moscato, op. cit., p. 134.

N. 29. Così, alla domanda "Chi sono i primi Giurisdavidici?" è risposto: "Sono i peccatori convertiti a Dio, che hanno creduto alla missione dello Spirito Santo e sono risorti dal peccato per grazia divina e sono stati redenti col prezzo di sangue dell'Agnello divino". All'altra fondamentale domanda: "Quando verrà la pace

universale?", si risponde: "Quando gli uomini si saranno convertiti, quando dalla faccia della terra saranno estirpate l'eresia e l'empietà, e quando sulla novella Sionne Monte Labro sarà fabbricata la torre Davidica e sopra di essa sarà innalzato il gran Crocefisso di prezioso metallo".

N. 30. La scoperta del profeta dell'Amiata e l'adesione al suo movimento risalgono al 1870. Sottoposto per quattro mesi nell'estate del 1878 alle investigazioni del S. Ufficio, egli dovette cedere quando gli furono mostrati gli interrogatori del Lazzaretti; ma, come si evince dalla sua autobiografia, fino all'ultimo la sua fede nel Lazzaretti rimase viva.

N. 31. La composizione effettiva, iniziata il 18 gennaio 1913, è condotta a termine, dopo molte interruzioni, il 21 febbraio 1915: conf. Giuntella, art. cit., p. 233.

N. 32. Conf. P. Stella, "Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco. Da Don Bosco a Pio Nono (1870-1873)", "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", 4 (1968), p.p. 448-469.

N. 33. Come sottolinea giustamente Giuntella, art. cit., p. 240: "A David il Polverini giunge dopo aver percorso tante vie e dopo aver scrutato tanti segni, ma tutti convergono verso di lui e tutto in lui si chiarisce e si spiega". La sua autobiografia è, in questo senso, una significativa conferma del clima apocalittico presente nell'istituzione e in genere nel mondo cattolico in quel torno di anni in cui si compie la vicenda lazzarettista (come ricorda sempre Giuntella, p. 240, un giornale cattolico del tempo porta non a caso il titolo "La tromba apocalittica").

N. 34. Non a caso il libro si intitola "Io e Monte Labaro": colpisce quell'"io" tipico di una radicale consapevolezza autobiografica. In questo senso, l'opera si distacca radicalmente sia dalla produzione agiografica dei seguaci del Lazzaretti che cercarono una consolazione alla sua dipartita appunto nel ricordarne le imprese e nel comunicarsi a vicenda queste storie, sia dalla biografia, in questo senso più impegnata, dell'Imperiuzzi, che rimane però fortemente apologetica e agiografica.

N. 35. Sulla quale conf. C. Loré e P. Martini, "David Lazzaretti e i medici del suo tempo", in "Davide Lazzaretti e il Monte Amiata", cit.,

p.p. 354-359; R. Villa, "La psichiatria e il caso Lazzaretti", *ivi*, p.p. 340-353.

N. 36. O in un'altra pagina singolarmente acuta individua nella fiducia reciproca la chiave interpretativa della fede reciproca: "E l'intreccio è quello che David è chiamato da Dio, e forse ne ha qualche dubbio, che come gli altri credono a lui nella sua Divina Missione. Egli in molti suscitati e chiamati da Dio, scopertili, in loro si conferma e si convalida... L'uno nel caso, spinto dalla stessa forza dell'altro, si convalida nell'altro".

N. 37. Questo singolare apocrifo, che godette di una certa fortuna in Francia e in Italia, circolava in una raccolta di "profezie" composte con intenti legittimisti: conf. "I futuri destini degli Stati e delle nazioni, ovvero profezie e predizioni riguardanti i rivolgimenti di tutti i Regni dell'Universo sino alla fine del mondo", sesta ed., Torino 1854. Esso è un tipico testimone della circolazione internazionale che questo tipo di profetismo conobbe nell'epoca: "dalla Francia passa in Italia, in Germania, fa viaggi estremamente complessi che permettono, ed è cosa di grande importanza, la comunicazione tra classi colte, di formazione ultramontana e clericale, e masse popolari contadine. La chiesa lo utilizza proprio per tentare questo collegamento tra classi colte che aderiscono alla sua politica e masse popolari potenzialmente "pericolose" (Pitocco, art. cit., p. 168). Come osserva lo stesso Pitocco, *ivi*, Lazzaretti costruisce se stesso sulla profezia di Francesco; da questo documento provengono, infatti, le figure più importanti per la formazione dell'autocoscienza messianica del Lazzaretti, come la figura del Gran Monarca. Sulla ricostruzione di questo ambiente conf. anche Pezzella, art. cit., p.p. 229-230; sul Gran Monarca, figura centrale del mito millenaristico occidentale, conf. Delumeau, "Mille ans de bonheur", cit., p.p. 73 segg., che studia insieme le fortune del "papa angelico", l'altra figura-chiave del millenarismo cattolico, non a caso presente anche nelle profezie del Lazzaretti e che tanta parte recita nelle fantasie profetiche e missionarie del Polverini.

N. 38. Anche la Tedeschi, nel suo bel lavoro, affronta questo problema, ma da una prospettiva diversa. Quando ella, a proposito del Polverini, parla di dissonanza (op. cit., p.p. 176 segg.), quella che esamina è piuttosto una crisi di identità, come dimostrano per altro

i tre esempi portati: la crisi della sociabilità, effetto della crisi di legittimazione del clero; una crisi con l'autorità che potrebbe avere radici inconsce; infine, una crisi di modelli culturali. Quella che non è presa in esame è proprio la dissonanza cognitiva indotta dal coesistere di credenze incompatibili.

N. 39. L. Festinger, "A Theory of Cognitive Dissonance", Stanford University Press, Stanford, Cal. 1957.

N. 40. Ivi, p. 17.

N. 41. L. Festinger, H. W. Riecken e S. Schachter, "When Prophecy Fails". A social and psychological study of a modern group that predicted the destruction of the world, Harper & Row, New York 1964 (prima ed. 1956), p. 4.

CAPITOLO 8.

N. 1. D. Thompson, "The End of Time. Faith and Fear in the Shadow of the Millennium", University Press of New England, Hanover and London 1998[2], p.p. 191-192; trad. it., "La fine del tempo", Pozza, Vicenza 1997.

N. 2. P. Rabanne, "Has the Countdown Began?", Souvenir Press, 1994.

N. 3. D. Frisby, "Frammenti di modernità. Simmel, Krakauer, Benjamin", Il Mulino, Bologna 1992.

N. 4. La bibliografia al proposito è sterminata: conf. per una prima introduzione R. Bloch, "Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1765-1800", Cambridge University Press, Cambridge 1985; H. Bloom, "Omens of the Millennium: The Gnosis of Angels, Dreams, and Resurrection", G.P. Putnam's Sons, New York 1996; N. Cohn, "Cosmos, Chaos and the World to Come", Yale University Press, New Haven 1993; M. Grosso, "The Millennium Myth: Love and Death at the End of Time", Quest Books, 1995; M. Introvigne, "Mille e non più mille", Gribaudi, Milano 1995.

N. 5. Thompson, "The End of Time...", op. cit., p.p. 208 segg.

N. 6. B. McGinn, "L'Anticristo", Corbaccio, Milano 1996.

N. 7. M. F. Brown, "The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age", Harvard University Press, Cambridge (MA) 1997.

N. 8. A. Placanica, "Segni dei tempi. Il modello apocalittico nella tradizione occidentale", Marsilio, Venezia 1990.

N. 9. D. O'Leary Stephen, "Arguing the Apocalypse: A Theory of Millennial Rhetoric", Oxford Univeristy Press, Oxford 1994.

N. 10. Chr. Schorsch, "Die New Age-Bewerung", Mohn Gütersloh 1988, p.p. 11 e 136 segg.

N. 11. L. Berzano, "New Age", Il Mulino, Bologna 1999, p. 123.

N. 12. Ora in E. De Martino, "La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali", Einaudi Torino 1977.

N. 13. J.-F. Mayer, "Les mythes du Temple Solaire", Georg, Genève 1996.

N. 14. Ivi, p. 25.

N. 15. Ivi, p. 46.

N. 16. M. Cardano, "Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura", SEAM, Roma 1997, p.p. 81 segg.

N. 17. Mayer, "Les mythes...", op. cit., p.p. 68-70.

N. 18. Ivi, p.p. 83-84.

N. 19. Ivi, p.p. 95-96.

N. 20. Ivi, p. 103.

N. 21. Ivi, p. 109.