

RELIGIOSITÀ DEL TERZO MILLENNIO

Note introduttive ad un'analisi dei nuovi fenomeni religiosi

E' a partire almeno dagli ultimi due decenni che l'editoria occidentale produce a getto continuo una (folta) letteratura votata alla descrizione e all'analisi di una serie di recenti insorgenze religiose (o presunte tali). In questi lavori, più o meno (o per nulla) specialistici, tali realtà vengono connotate evidenziando la loro consistenza numerica, la radicale novità delle dottrine che diffondono, la varietà delle forme del "sacro" che prospettano e (nello stesso tempo) la comune e ricorrente presenza di alcune tematiche religiose "standard". In definitiva, questi movimenti sembrano porsi come insiemi di un fenomeno che è, sì, complesso ma sostanzialmente omogeneo; sufficientemente nuovo per le nostre società e per la nostra cultura; generalmente pericoloso per lo status quo, o comunque da tenere sotto controllo; tratto caratteristico di una società, l'Occidente (con gli USA come epicentro del fenomeno), che vira inesorabilmente verso le incognite della "post-modernità". La "post-modernità", a sua volta, sembra configurarsi come figlia degenera della "modernità" che l'ha preceduta, nella misura in cui questa ha tradito le aspettative per un mondo più giusto e quella diviene raffigurazione in atto di tali tradimenti e abitazione per ogni sorta di delusi in cerca di nuovi valori, nuove vie, nuove speranze.

Se preferisco mettere l'accento sull'analisi del fenomeno che è stata condotta, piuttosto che sul fenomeno stesso, è perché forte si presenta il sospetto che la prima, utilizzando acriticamente i *topoi* di cui ho ora accennato, abbia prodotto il secondo; ovvero che - a ben guardare - questo supposto "fenomeno delle nuove religioni" sia:

- non così consistente da un'ottica meramente numerica;
- molto meno omogeneo di quanto si creda;
- ben povero di tematiche e messaggi veramente "nuovi" per la nostra cultura;
- funzionale, e non centrifugo, ad una civiltà quale è l'Occidente che - moderna o *post* che sia - vive oggi la propria incontrastata (auto)glorificazione.

In parole più chiare direi, allora, che il "fenomeno", così come è stato configurato, non esiste.

Cosa esiste allora? Esistono in Occidente delle religioni egemoni ed istituzionalizzate che, attraverso un plurisecolare lavoro nel corso della nostra storia, hanno imposto un "comune sentire religioso" che determina nell'immaginario collettivo:

- la forma che deve avere una "vera" comunità religiosa (la presenza di inequivocabili luoghi di culto, come chiese, moschee, sinagoghe; la presenza di una gerarchia sacerdotale codificata e distinta dalla massa dei fedeli);

- i caratteri che deve presentare una "vera" credenza religiosa (una ritualità essenziale; la fede in un dio unico, giusto, equo, moderato; la credenza in una vita post-mortem dipendente dal rispetto o meno ad un'etica codificata);

- i ruoli e le pertinenze sociali che deve assumere una "vera" religione (una chiara separazione tra dimensione religiosa e dimensione civica; una tendenza a privatizzare e individualizzare la credenza religiosa e l'etica relativa).

Questo modello di "vera" religione somiglia molto al cristianesimo secolarizzato della nostra epoca e, in misura minore, al cristianesimo ortodosso, all'ebraismo, all'islamismo¹. Al di fuori di tali colonne d'Ercole, si estende un oceano di forme e credenze religiose che, familiari o meno ormai che siano, sono estranee alla nostra storia. Il modello, che ho configurato in termini di "comune sentire religioso", diventa pietra di paragone rispetto alla quale definire lontananze, estraneità, differenze; poi, per una logica che si può ricondurre ai meccanismi evidenziati dallo strutturalismo, l'omogeneità del (nostro) modello crea, e contrappone a sé, un modello opposto, un fenomeno vago e mutevole fatto di alterità, novità, estraneità, entro il quale, appunto, si fanno confluire le cosiddette "nuove religioni", negate nelle loro peculiarità e rese omogenee in virtù della comune estraneità.

Che un meccanismo siffatto funzioni a livello di opinione pubblica diffusa non deve sorprendere più di tanto; ben più sorprendente è lo scoprire come a tali miopie interpretative non si sottragga nemmeno tanta parte dell'analisi specialistica. L'agire di questa modalità ermeneutica nel corso della nostra storia è stato più volte evidenziato²: si parte dalla spregiudicata e parziale raccolta di dati empirici sparsi, e con questi si passa alla individuazione (creazione) di fenomeni che vengono connotati come totalmente opposti a quelli occidentali; l'utilizzo successivo di questi esempi di "contro-Occidente" è particolarmente funzionale ad un processo di definizione

¹ Nonostante questa religione sia, in tempi recentissimi, e per motivazioni del tutto avulse da un discorso religioso, sempre più criminalizzata e assimilata a concetti quali "fondamentalismo" e "terrorismo", che tendono a dequalificarne lo *status*.

² Vedi in particolare i lavori di Gilberto Mazzoleni: *Il diverso e l'uguale. Sviluppo storico e funzione culturale di una concettualizzazione*, Bulzoni, Roma 1975; *Il pianeta culturale. Per un'antropologia storicamente fondata*, Bulzoni, Roma 1991 (II^a ediz); *Storia, religioni, culture*, Euroma, Roma 1994; *Verso il diverso*, SEAM, Roma 1999; *L'Asia "pensata" dall'Occidente*, Bulzoni, Roma 2001; *Identità. Contributo a una disciplina del confronto e della riflessione*, Bulzoni, Roma 2002.

dell'Occidente stesso – processo che può, a seconda dei casi, sfociare nella critica o nella esaltazione. In un momento storico ove tutto il clima delle scienze storiche e sociali risente delle influenze intellettuali della "crisi" e del "pensiero debole", sembra una conseguenza quasi meccanica il concludere che l'insorgere di certi fermenti religiosi testimoni inequivocabilmente la crisi in atto dell'Occidente, e che le persone che alimentano tali fermenti siano riconducibili ad una condizione di delusione e di protesta nei confronti della società (e cultura) dominante. La riduttività di una tale impostazione è evidente: anche volendo accettare il presupposto che le nuove realtà religiose siano per caratteri fondamentali inquadrabili in un unico fenomeno – cosa che, come dicevo sopra, andrebbe problematizzata -, mi sembra semplicemente banale concludere che chi cerca nuove vie (religiose, in questo caso) lo faccia perché deluso dalla propria realtà; banale per un lato, e forzato da un altro. La banalità ritengo stia nel fatto che l'esigenza di "cercare", a tutti i livelli, non è altro che un carattere fondante della cultura Occidentale (se non dell'umanità intera); la forzatura sta nel vedere la ricerca come conseguenza di una chiara delusione (e di conseguenza, di una denuncia).

Insomma, il dato di fatto da cui preferisco partire è l'emergere costante di realtà religiose che definirei "marginali": marginali da un'ottica meramente numerica, perché presentano una partecipazione percentualmente esigua; marginali perché offrono (nella loro varietà) dottrine, ritualità, credenze, distanti da quel "comune sentire religioso" di cui parlavo sopra. Ma anche questo non ci dice nulla di definitivo: c'è una distanza, ma in che misura e rispetto a quali precisi aspetti? E se tale distanza fosse tale da configurare l'oggetto analizzato meno religioso di quanto si creda?

Un primo legittimo dubbio, in questa direzione, viene se si pensa che molte delle sette che generalmente compongono l'elenco delle nuove realtà nella letteratura specialistica, attingono certamente molto al "magico" e ben poco al "religioso". Non è una distinzione da poco all'interno della nostra cultura; e occorre chiarire che se io stesso ho parlato di nuove realtà "religiose" – e continuerò a farlo – è stato solo all'interno di un discorso introduttivo che doveva portare proprio alla problematizzazione di questi significanti. Direi, allora, che nel nostro attuale momento storico vi sono molti individui che rivolgono la loro attenzione verso realtà che per semplicità si possono definire religiose, ma che potrebbero presentare (e presentano) forti caratterizzazione in senso "magico". Dunque, le "nuove realtà religiose" sono meno religiose di quanto si creda; ossia, più in generale, non sono facilmente riconducibili ad una univoca dimensione religiosa. Una corretta analisi impostata in tale senso richiederebbe, appunto, una precisa distinzione (almeno) tra quanto può afferire al "religioso" e quanto al "magico". E' una questione, questa, costantemente presente nella storia delle discipline sociali che si sono occupate di religione; ma è anche una distinzione

che nell'ambito della nostra cultura (parlo della cultura occidentale, e solo di essa) può essere, se non liquidata con semplicità, almeno impostata richiamandoci ai ruoli storici che questi due significanti hanno assunto (piuttosto che ad astratte teorie fenomenologiche): direi, quindi, che entrambe, magia e religione, si rivolgono ad una realtà definibile come extra-umana; la religione si rivolge all'extra-umano in merito ad una ricerca di carattere esistenziale, legata quindi a temi che riguardano il senso complessivo della nostra presenza in questa vita e la possibilità di una vita extraterrena; nella magia, l'extra-umano è posto in causa per problemi meramente terreni. In una battuta, chi si prepara a morire non si rivolge al cartomante, e nessuno invoca Dio per ottenere i numeri del lotto.

Come si vede, il generico "fenomeno" di cui parlavo sopra trova subito una significativa frammentazione: le varie realtà, insomma, vanno analizzate caso per caso. Se un ipotetico individuo sceglie di confluire in una nuova realtà religiosa, una corretta analisi dovrebbe individuare cosa tale realtà offre rispetto alle religioni tradizionali appartenenti alla cultura dell'individuo in esame. Ma se la scelta cade per una setta di marcate caratteristiche "magiche", allora l'analisi non può ignorare il ruolo storico-culturale che la magia svolge ed ha svolto nella costituzione della nostra civiltà; non può ignorare, quindi, che in Occidente la magia - dimensione comunque vaga e di difficile definizione - è contrapposta nettamente tanto alla scienza quanto alla religione e, più in generale, alla razionalità. Né deve dimenticare che questa contrapposizione con scienza e religione "ufficiali" ha contribuito a relegarla al ruolo di "controcultura".

Distinguere più precisamente la ricerca del "religioso" dalla ricerca del "magico" (e anche dalla ricerca di sicurezze psicologiche) ci aiuta, quindi, nel definire con precisione caratteri e motivazioni di tale "ricerca", togliendola da quell'indeterminatezza a cui giungono gran parte delle analisi specialistiche. Che alla base della ricerca di nuove vie (magiche, religiose, psicologiche) vi sia una sorta di insoddisfazione è, ripeto, banale: una certa dose di delusione verso il preesistente sta nei presupposti di qualunque ordine di ricerca. Che poi la ricerca si traduca in una radicale alternativa all'Occidente, è una affermazione che va verificata caso per caso e, anticipo, il più delle volte è da smentire: ciò che appare come una fuga dall'Occidente si rivela, all'opposto, semplicemente un altro modo di essere occidentali. Se di fuga si tratta è, semmai, una fuga temporanea e finalizzata ad un "rientro" carico di migliori prospettive.

Ricapitolando, c'è una ricerca che non necessariamente parte da una radicale delusione né necessariamente sfocia in una radicale critica; è una ricerca che opta per una dimensione di ordine magico-religioso ma che, a ben guardare, nemmeno trascura significative zone di ordine etico-psicologico (penso alle cosiddette "religioni del potenziale umano") o corporeo (penso alle terapie anti-stress offerte da alcune discipline di derivazione orientale).

Se, infine, le nuove religioni presentano – o possono presentare – aspetti poco religiosi, ad un'analisi approfondita risultano anche molto meno nuove del previsto: i messaggi, i temi, i simboli che grande parte di questi culti offrono, sono ben poveri di reali novità per la nostra cultura.

Due sono, infatti, i principali (ma non esclusivi) filoni da cui traggono alimento i nuovi culti:

- a) quello delle religioni e filosofie orientali;
- b) quello della tradizione cristiana "non ortodossa" (magica, occultistica, eretica, settaria).

Nel primo caso, si rende evidente l'azione di ricontestualizzazione delle tematiche orientali, avulse dal contesto originario e ricomposte in una forma adattata a stimolare le esigenze di un pubblico occidentale (il percorso di diffusione/ricontestualizzazione segue generalmente la direttrice Asia, America, Europa). Ciò mostra ancora una volta come l'ecumenismo occidentale macini diversità (religiose, in questo caso) per ricondurre tutto ai propri modelli.

Nel secondo caso risulta palese come l'opposizione tra una religiosità "ortodossa" – quella che ho descritto nei termini di "comune sentire religioso" – e una religiosità "altra", si configura non solo attraverso la distanza spaziale (l'Occidente contro l'Oriente), ma anche temporale (l'attuale contro l'antico). Anche in questo caso, tuttavia, le simbologie e le tematiche che attingono alla tradizione magico-occultista, nonché alle varie eresie cristiane, vengono prelevate un po' come si prelevano oggetti vecchi riposti nella soffitta, e inserite (ricontestualizzate) in complessi sistemi magico-religiosi che abilmente mischiano – e vendono al pubblico – una controcultura fatta di novità e tradizione.

Fabio Massimo Franceschelli