



CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI ROSMINIANI
SIMPOSI ROSMINIANI

In collaborazione con



Conferenza Episcopale
Italiana



Diciassettesimo Corso dei "Simposi Rosminiani":
*I semi del Verbo nel pluralismo
religioso, teologico e filosofico*
Nel 50° anniversario del Centro Internazionale di Studi Rosminiani
STRESA, COLLE ROSMINI, 23-26 AGOSTO 2016

La questione dei nuovi movimenti religiosi

MASSIMO INTROVIGNE

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NdR].



Papa Francesco e le nuove sensibilità spirituali

La Chiesa di Papa Francesco ci sorprende in molti campi. Fra questi, non è esclusa la relazione con le nuove forme di spiritualità e i nuovi movimenti religiosi. In passato, la Chiesa aveva spesso usato la retorica della «setta» – una espressione, come vedremo, contestata dalla maggioranza degli studiosi – specie di fronte al proselitismo delle comunità pentecostali, in America Latina e altrove. Il 28 luglio 2014 Papa Francesco si è recato a Caserta e ha visitato la Chiesa Evangelica della Riconciliazione, una comunità pentecostale del tipo spesso bollato come «setta» da una certa letteratura cattolica, ha chiesto perdono per il sostegno di cattolici alle leggi fasciste contro le «sette» degli anni 1930 e ha affermato: «È una tentazione dire: io sono la Chiesa tu sei la setta», invitando all'uso di termini più rispettosi.

Uno sviluppo molto più sostanziale si è avuto con l'esortazione apostolica post-sinodale *Amoris laetitia*. Al n. 149 del documento, Papa Francesco – nel contesto di un discorso sulla «gioia intensa» che il cristiano sperimenta anche nella vita affettiva e coniugale – allude al fatto che sono oggi popolari anche in Occidente «alcune correnti spirituali [che] insistono sull'eliminare il desiderio per liberarsi dal dolore». Come cristiani, commenta il Papa, noi «crediamo che Dio ama la gioia dell'essere umano, che Egli ha creato tutto "perché

possiamo goderne" (1Tm 6,17)». Ma avverte che la questione è più complessa, e le nuove sensibilità spirituali non debbono essere semplicemente rifiutate. «La questione è avere la libertà per accettare che il piacere trovi altre forme di espressione nei diversi momenti della vita, secondo le necessità del reciproco amore. In tal senso, si può accogliere la proposta di alcuni maestri orientali che insistono sull'allargare la coscienza, per non rimanere prigionieri in un'esperienza molto limitata che ci chiuderebbe le prospettive. Tale ampliamento della coscienza non è la negazione o la distruzione del desiderio, bensì la sua dilatazione e il suo perfezionamento».

Questo brano non facile della *Amoris laetitia*, letto con la dovuta attenzione, si rivela ricco d'insegnamenti profondi, non solo nel campo dell'amore tra i coniugi ma anche in quello della preghiera e della meditazione. Il Papa sta parlando della gioia nella vita coniugale. Fa riferimento agli insegnamenti, a suo dire utili, che si ricavano da «alcuni maestri orientali», avvertendo anche però che questi insegnamenti non sarebbero accettabili se li si interpretasse come «negazione o distruzione del desiderio».

Di quali "maestri orientali" sta parlando Papa Francesco? È chiaro che il Papa non si sta riferendo qui a quelle vie orientali che esaltano il desiderio sessuale attraverso la coltivazione della varietà delle sue forme, come avviene in tanti testi indiani o cinesi. Si tratta di casi che nessuno potrebbe interpretare come «negazione o distruzione del desiderio», perché al contrario lo esaltano.

Escluso dunque questo tipo di maestri orientali, restano gli altri, che incitano a liberarsi della prigionia del desiderio. S'incontrano più frequentemente nella tradizione buddhista e giainista, e più raramente nell'induismo, ancorché non siano assenti in forme di quest'ultimo che hanno influenzato anche atteggiamenti di esponenti della Società Teosofica, un movimento che a partire dalla sua fondazione nel 1875 ha ampiamente diffuso temi orientali in Occidente. Questi insegnamenti, soprattutto nel caso del buddhismo, possono essere effettivamente interpretati – e di fatto lo sono stati e lo sono – come totale estinzione del desiderio in una sorta di atarassia. Così interpretati, ci dice il Papa, non sono accettabili, se non forse per categorie particolari di asceti.

C'è invece un senso, afferma Francesco, in cui questi insegnamenti possono aiutare anche i cristiani. Di che si tratta? Il Papa usa tre formule: «allargare la coscienza», «dilatare il desiderio» e «perfezionarlo». L'interpretazione non è né univoca né ovvia, considerata l'enorme varietà di insegnamenti dei maestri orientali sul punto. Ma è probabile che qui il Pontefice voglia alludere a un allargamento del desiderio oltre i confini della sessualità, secondo l'esperienza simboleggiata per esempio dal buddhismo nel mandala, un diagramma costituito dall'associazione di diverse figure geometriche, utilizzato come supporto visivo per la meditazione. Il mandala vuole insegnare che integrare il corpo in un'esperienza spirituale può passare attraverso la sessualità, ma non passa solo da quella. Chi riduce la dimensione corporea dell'esperienza del bello alla sessualità rischia di rimanervi imprigionato. Viceversa, questa esperienza può passare dalla danza, dal movimento armonioso del corpo – e qui si apre il discorso su tutte le forme di yoga, e sulle arti marziali –, dal cibo e dalle bevande (pensiamo alla cerimonia del tè in Estremo Oriente), dal vibrare del corpo all'unisono con lo spirito di fronte alla bellezza della natura, della musica, del canto, dell'arte, delle forme geometriche rappresentate nei mandala e anche nelle trame dei tappeti. Tutte queste esperienze coinvolgono il corpo e danno piacere, ma non si tratta di un piacere necessariamente sessuale, anche se si tratta di piacere, almeno nella sua lettura orientale, "sensuale", cioè non puramente estetico o mentale ma tale da riverberarsi nelle sensazioni corporee.

L'insegnamento dei maestri orientali che secondo il Papa «si può accogliere» insegna dunque a integrare il corpo in modo profondo nell'esperienza della gioia. Nel contesto di *Amoris laetitia*, che menziona gli anziani o anche le coppie che, per i più vari motivi, esplorano vie di comunione diverse dalla sessualità, si tratterà di condividere queste variegate forme di armonia corporale insie-

me, continuando così a trovarsi in una condizione di desiderio e di gioia *sensuale* ma non più o non necessariamente *sessuale*. Ma è evidente che l'insegnamento del n. 149 di *Amoris laetitia* ha implicazioni anche per la preghiera. Un buddhista di fronte al mandala ha un'esperienza che descrive come preghiera e meditazione, non solo come piacere che è insieme intellettuale, spirituale e dei sensi.

Così inteso, questo passaggio di *Amoris laetitia* ci fornisce una chiave per tornare sulla questione, sempre controversa, del rapporto fra la preghiera cristiana e le nuove sensibilità spirituali, che – talora per il tramite di nuovi movimenti religiosi o esoterici – affascina tanti nostri contemporanei e hanno in molti casi la loro radice ultima nella religiosità orientale. Non si tratta di un invito indiscriminato ad accettare queste forme di preghiera e di meditazione. Piuttosto, il Papa invita al discernimento e offre un criterio.

Ogni criterio presuppone una messa in guardia contro possibili aspetti, o effetti, negativi della realtà che si esamina. Nel nostro caso, Papa Francesco afferma che «la negazione o distruzione del desiderio» non è compatibile con un'autentica spiritualità cristiana. C'è una ragione molto profonda per questo, che il Magistero della Chiesa ha spiegato. In certe scuole orientali negare il desiderio significa negare la propria individualità e soggettività per confondersi con il Tutto o con il Divino, con ovvi rischi di deriva panteistica.

Benedetto XVI aveva pubblicato come prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nel 1989, un'approfondita trattazione di questi temi nella *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica Orationis formas su alcuni aspetti della meditazione cristiana*. Al n. 14 questo testo affronta la problematica dell'unione con Dio che certe mistiche di tipo orientaleggiante o gnostico interpretano nel senso di una negazione della distanza fra Creatore e creatura. Al contrario, «l'uomo è essenzialmente creatura e tale rimane in eterno, cosicché non sarà mai possibile un assorbimento dell'io umano nell'io divino, neanche nei più alti stati di grazia. [...] il fatto che ci sia un'alterità non è un male, ma piuttosto il massimo dei beni. C'è alterità in Dio stesso, che è una sola natura in tre persone, e c'è alterità tra Dio e la creatura, che sono per natura differenti».

Ma a torto questa lettera è stata considerata come una chiusura totale verso qualunque forma di meditazione o preghiera proveniente dalle religioni orientali o dalle nuove sensibilità spirituali. Afferma infatti che «la maggior parte delle grandi religioni che hanno cercato l'unione con Dio nella preghiera, hanno anche indicato le vie per conseguirla. Siccome "la Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni" (Concilio Ecumenico Vaticano II, *Nostra aetate*, n. 2), non si dovranno disprezzare pregiudizialmente queste indicazioni in quanto non cristiane. Si potrà al contrario cogliere da esse ciò che vi è di utile».

Come discernere? Una lettura attenta della lettera del 1989 rivela che i criteri sono gli stessi che Papa Francesco offre nella *Amoris laetitia*. Ultimamente, la domanda è se lo "svuotamento" di cui parlano i maestri orientali – e anche alcuni occidentali – nega la consistenza delle realtà create, finendo per confondere tutto in una massa indistinta in cui spariscono insieme la distinzione fra Dio e il mondo e la possibilità di gioire per la bellezza delle cose create, ovvero è un invito a trascendere i nostri limiti e a porci da un diverso punto di vista, dove questa bellezza può essere apprezzata e goduta da una «coscienza dilatata» nella sua dimensione più profonda. Il secondo invito è accettabile, il primo ci porta fuori della dimensione propriamente cristiana. Le nuove sensibilità spirituali propongono spesso l'esperienza del «vuoto». Ma «il vuoto di cui Dio ha bisogno – scriveva il cardinale Ratzinger nel 1989 – è quello della rinuncia al proprio egoismo, non necessariamente quello della rinuncia alle cose create che egli ci ha donato e tra le quali ci ha posti».

Questioni di terminologia

Questo spirito di discernimento, che implica insieme la vigilanza e la rinuncia a ogni chiusura indiscriminata e pregiudiziale, ci potrà guidare a esplorare la questione dei nuovi movimenti religiosi in genere. Di che si tratta? E quale terminologia è più opportuno usare? La problematica, anzitutto, nasce in ambiente cristiano occidentale; solo in seguito le stesse categorie sono applicate a realtà completamente diverse, per esempio al Giappone. Il termine “nuovi movimenti religiosi” – accompagnato da “nuove religioni” per i gruppi più grandi e più antichi – si afferma negli ultimi decenni, mentre in precedenza si tendeva a parlare piuttosto di “sette”.

La sociologia della religione – fin dal suo sorgere – si preoccupa di definire in termini obiettivi la differenza fra “Chiese” e “sette”. Fino circa al 1970 restano dominanti le distinzioni di Ernst Troeltsch (1865-1923) fra il tipo-Chiesa, un gruppo religioso in armonia con la società circostante; il tipo-setta, un gruppo religioso che contesta la società circostante; e il tipo-mistico, un gruppo religioso che si interessa scarsamente della società, preferendo concentrare la sua attenzione sull’auto-perfezionamento dei suoi membri.

Negli ultimi decenni la situazione sociologica si è andata complicando e ha messo in crisi alcuni presupposti fondamentali della tipologia proposta da Troeltsch. I movimenti, anzitutto, – come dice il loro nome – si muovono: per esempio i mormoni – certamente “setta”, nel senso di Troeltsch, nel secolo XIX – apparivano nel secolo XX come ormai perfettamente integrati almeno nella loro società statunitense di origine. Dopo la Seconda guerra mondiale si aggiungeva la crescente visibilità di gruppi religiosi di matrice non cristiana, particolarmente orientale, anch’essi popolarmente chiamati “sette”, ma molto diversi dalle “sette” di origine cristiana che erano servite da modello a Troeltsch. Infine, un terzo elemento nuovo era – ed è – costituito dalla cosiddetta “esplosione delle sette” in America Latina, dove tuttavia, nel linguaggio comune per “sette” si intendono soprattutto gruppi protestanti di tipo pentecostale, che in altre regioni del mondo non sono definiti “sette”.

Questi elementi nuovi hanno fatto emergere una serie amplissima di proposte terminologiche da parte di sociologi, di teologi e – in misura minore – di psicologi. Una delle proposte più note era stata formulata nel 1985 da Rodney Stark e da William Sims Bainbridge. I due sociologi americani distinguevano fra “sette”, «gruppi religiosi devianti all’interno di una tradizione non deviante», e “culti”, «gruppi religiosi devianti all’interno di una tradizione deviante». Così, per esempio, i Testimoni di Geova e i mormoni sarebbero “sette” in quanto adottano il sistema di simboli e molti punti di riferimento di una tradizione «non deviante» come quella cristiana, anche se le loro idee sono considerate “devianti” dagli altri gruppi che si situano all’interno di questa tradizione. Gli Hare Krishna sarebbero invece un “culto” perché – almeno in Occidente – non solo sono considerati come “devianti” in quanto gruppo, ma la stessa tradizione religiosa – l’induismo – da cui traggono i loro riferimenti e simboli è percepita come estranea ed esotica dalla società circostante.

Recentemente, peraltro, gli stessi Stark e Bainbridge hanno invitato a servirsi di terminologie diverse, perché il dibattito è stato ulteriormente complicato dall’uso di espressioni come “setta” e “culto” in un senso non sociologico o teologico, ma criminologico. Soprattutto dopo i tragici avvenimenti che hanno coinvolto alcuni gruppi definiti “sette” – tra cui, i suicidi-omicidi dell’Ordine del Tempio Solare negli anni 1994, 1995 e 1997, l’attentato al gas nervino compiuto nella metropolitana di Tokyo nel 1995 da seguaci del gruppo neo-buddhista Aum Shinri-kyo, il suicidio di quasi tutti i membri del culto dei dischi volanti Heaven’s Gate nel 1997 a San Diego, in California, e i suicidi e gli omicidi del gruppo “cattolico di frangia” della Restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio in Uganda nel 2000 – giornalisti, criminologi e anche alcune commissioni parlamentari europee sono andate alla ricerca di un criterio, o di una serie di criteri, per distinguere fra “sette” peri-

colose e “nuove religioni” innocue. Particolarmente in Francia e in Belgio i risultati di queste indagini parlamentari – che hanno insistito sulla nozione, a sua volta vaga, contestata da molti specialisti accademici e difficile da definire, di “manipolazione mentale” (talora usata come sinonimo di quella, ancora più controversa, di “lavaggio del cervello”) – non sono stati giudicati particolarmente soddisfacenti da molti studiosi. Le liste di “sette” delle commissioni sembravano presentare un certo grado di arbitrarietà.

Altri rapporti europei – pure nati dalle stesse preoccupazioni, e pubblicati negli anni seguenti – come il rapporto della Commissione d’inchiesta parlamentare tedesca, del 1998, e il rapporto di una commissione governativa svedese, pure del 1998 – si sono mostrati assai più cauti, e hanno ritenuto impossibile fissare una linea di demarcazione precisa fra “sette” pericolose e “nuove religioni” legittime.

Senza approfondire qui il merito di queste controversie, è evidente che – in seguito a queste discussioni – la parola “setta” ha assunto, particolarmente in Europa, due diversi significati, che si sovrappongono. A un significato *criminologico* secondo cui la “setta” è un gruppo religioso (o che si pretende tale) *pericoloso*, di cui si può dire con un certo grado di probabilità che commetterà reati e crimini di maggiore o minore gravità, fa da *pendant* un significato di tipo *sociologico*, secondo cui la “setta” è semplicemente un gruppo religioso le cui idee sono piuttosto diverse rispetto a quelle condivise dalla maggioranza dei consociati. Tutto questo crea notevole imbarazzo presso gli studiosi, e anche rischi per la libertà e la tolleranza religiosa. Quando a uno studioso si chiede se questo o quell’altro gruppo è “una setta”, si vuole in realtà sapere da lui se il gruppo è “pericoloso” o potrà commettere dei crimini. L’intrecciarsi fra significato criminologico e significato sociologico del termine crea qui una pericolosa ambiguità. Se per esempio lo studioso risponde a un intervistatore che i mormoni sono una “setta” – risposta certamente corretta con riferimento alle categorie di Troeltsch, o anche a quelle proposte inizialmente da Stark e Bainbridge – il rischio è che chi lo ascolta si convinca che i mormoni sono un gruppo “pericoloso” o addirittura tendenzialmente criminale, il che è certamente falso.

È per ragioni di questo genere che – mentre i giornalisti, i criminologi e chi desidera mettere in guardia l’opinione pubblica nei confronti dei pericoli delle “sette” continuano a utilizzare questo termine – gli studiosi preferiscono spesso parlare di “nuove religioni” o “nuovi movimenti religiosi”. Molti chiamano “nuove religioni” i gruppi più grandi e consolidati (come i mormoni o i Testimoni di Geova) – le cui dimensioni superano ormai quelle di un semplice movimento – e invece “nuovi movimenti religiosi” le realtà più piccole, o di origine più recente. Altri usano “nuove religioni” e “nuovi movimenti religiosi” come sinonimi.

Questi termini, naturalmente, non sono del tutto soddisfacenti – alcune “nuove” religioni esistono da oltre cento anni –, ma hanno almeno il vantaggio di mettere tra parentesi la problematica più strettamente criminologica e legale. In questa sede usiamo l’espressione “nuove religioni”, che è più comune in Italia e in alcuni altri paesi (per esempio nel Québec) – mentre nei paesi di lingua inglese prevale *new religious movements* (“nuovi movimenti religiosi”, appunto), distinguendo – fra le migliaia di movimenti oggi presenti nel mondo – tre grandi “famiglie” e studiandone le evoluzioni più recenti.

Nuove religioni a simbologia cristiana

In Occidente, dove il riferimento religioso dominante resta quello cristiano, le nuove religioni che presentano caratteristiche, almeno esteriormente, più familiari sono quelle che mantengono e-

lementi simbolici cristiani: riferimenti a Gesù Cristo, alla Bibbia, uso della denominazione “Chiesa”, e così via. Spesso questi elementi sono però ampiamente reinterpretrati. Possiamo distinguere fra nuove religioni *di origine protestante* e *di origine cristiana*; oggi si deve aggiungere una terza categoria di nuove religioni *di origine cattolica*.

Non è, anzitutto, facile stabilire una linea di demarcazione precisa fra alcune nuove forme in cui, particolarmente dalla fine del secolo scorso, si presenta il protestantesimo, e le vere e proprie nuove religioni. La distinzione fra nuove religioni di origine protestante e di origine cristiana è chiara (le seconde, a differenza delle prime, negano le basi trinitaria e cristologica – trinità di Dio, riconoscimento della natura divina di Gesù Cristo – che sono patrimonio comune di cattolici, ortodossi, anglicani e protestanti). Più difficile è tracciare una linea di demarcazione precisa fra nuove forme del protestantesimo e nuove religioni di origine protestante. Alcuni autori ritengono che le nuove religioni di origine protestante, pur mantenendo una teologia compatibile con la definizione generale del protestantesimo (che naturalmente tollera al suo interno un numero molto ampio di varianti), siano però carenti dal punto di vista ecclesiologico.

Non che le nuove religioni di origine protestante si disinteressino della nozione di Chiesa. La loro ecclesiologia insiste però sulla discontinuità della Chiesa nella storia. La Chiesa non continuerebbe dalle origini ai nostri giorni (sia pure tramite una Riforma), ma sarebbe a un certo punto venuta meno, così che sarebbe stato necessario non tanto *reformarla* quanto *rifondarla*. L’idea di discontinuità della Chiesa nella storia si accompagna facilmente a un proselitismo aggressivo, fondato sull’idea che i seguaci delle Chiese storiche non siano veramente cristiani e debbano ancora ricevere l’autentico annuncio del Vangelo: un atteggiamento comune in alcuni nuovi movimenti di origine protestante soprattutto in America Latina. Casi tipici sarebbero quelli della Chiesa Universale del Regno di Dio di origine brasiliana e della Luz del Mundo di origine messicana, entrambi movimenti mondiali, nati in ambito pentecostale, e che contano milioni di seguaci.

Le nuove religioni di origine protestante, in genere, condividono con le Chiese cristiane storiche – talora con peculiarità proprie – una base cristologica e trinitaria comune. Al contrario, nelle nuove religioni *di origine cristiana* alla rottura ecclesiologica si accompagna anche una rottura *teologica*, con inserimento di idee radicalmente diverse rispetto al protestantesimo storico (e naturalmente rispetto al cattolicesimo). In gruppi come i mormoni e i Testimoni di Geova il cristianesimo delle Chiese e comunità storiche è un retroterra da cui ci si allontana inserendo nuove idee e nuove scritture sacre, così come – è un’immagine utilizzata dalla storica Jan Shipps per il mormonismo – il cristianesimo delle origini si era allontanato dall’ebraismo. Per questi gruppi l’insieme delle dottrine tradizionali del cristianesimo costituisce come un grande “Vecchio Testamento”, a cui se ne aggiunge uno nuovo, spesso tale da modificare radicalmente le interpretazioni del primo, costituito da nuove rivelazioni o da nuove scritture sacre. I Testimoni di Geova e i mormoni sono gruppi con una storia più che secolare, e di grandi dimensioni (per cui è particolarmente appropriato parlare di “religioni” e non di semplici “movimenti”). In quest’area si situano tuttavia anche altri gruppi più piccoli, dai Bambini di Dio (da diversi anni ribattezzati The Family) fino alla Chiesa dell’Unificazione del reverendo Moon (1920-2012) e ai suoi scismi.

A queste due categorie occorre ormai aggiungerne una terza, quella delle nuove religioni che si possono chiamare *di origine cattolica*, il cui insieme costituisce quello che alcuni chiamano «cattolicesimo di frangia». Si tratta di gruppi che si sono separati dalla Chiesa cattolica seguendo una rivelazione privata non riconosciuta dalla Chiesa, un profeta, un veggente, ovvero – in senso ultra-conservatore oppure ultra-progressista – si sono allontanati dalla comunione con il Papa e con i vescovi. Nella loro maggioranza, questi gruppi si ritengono *soggettivamente* in comunione con la Chiesa cattolica, mentre spesso *oggettivamente* non lo sono. Non mancano peraltro casi in cui mo-

vimenti di origine cattolica si danno una struttura di vera e propria "Chiesa" alternativa, che finisce per dotarsi di una specifica autocoscienza dell'avvenuta separazione. È il caso del gruppo italiano sorto nei dintorni di Torino intorno alle rivelazioni private del veggente Roberto Casarin, che si presenta oggi esplicitamente come nuova religione autonoma con il nome di Chiesa Anima Universale.

Le nuove religioni a simbologia cristiana sono molto diverse fra loro. Alcune contano milioni di seguaci, altre poche decine. Alcune hanno vita effimera, altre esistono da più di un secolo e continuano a crescere. Un elemento, tuttavia, che *quasi* tutte le nuove religioni a simbologia cristiana hanno in comune è l'ansia escatologica: l'attesa di una fine del mondo come imminente e l'aspirazione a un sapere su *come* (non soltanto su *quando*) sarà la fine, che assume quasi sempre la forma del millenarismo. Da questo punto di vista le nuove religioni a simbologia cristiana – antiche o recenti, grandi o piccole – costituiscono il segnale o la spia di un elemento molto diffuso nella sensibilità religiosa postmoderna: l'interesse per la fine del mondo e per gli eventi che la accompagneranno, l'attesa talora gioiosa – ma altre volte ansiosa e piena di paura – di eventi apocalittici. Questa attesa è largamente diffusa nel mondo cristiano – e anche al di fuori di esso – ben al di là della cerchia dei membri di queste nuove religioni. E l'invito a riscoprire la dimensione escatologica del cristianesimo dovrebbe interrogare anche le Chiese storiche.

Nuove religioni di origine orientale

Una seconda grande "famiglia" comprende le nuove religioni di origine orientale, la cui simbologia non è mutuata dal cristianesimo (anche se elementi cristiani si ripresentano talora in chiave sincretistica) ma dalle religioni del Medio o dell'Estremo Oriente. Per la verità il Medio Oriente – e l'Islam – sono stati meno fecondi di nuove religioni. Tuttavia, separandosi dall'Islam, il movimento Baha'i è emerso, per storia e dimensioni, come una delle più grandi nuove religioni, con oltre cinque milioni di seguaci nel mondo. La maggioranza delle nuove religioni di origine orientale si ispira alle religioni nate nel subcontinente indiano (induismo, buddhismo, ma oggi anche giainismo, sikhismo, religione radhasoami); non mancano gruppi giapponesi che combinano buddhismo, scintoismo e religiosità popolare locale. E le nuove religioni della Corea, di Taiwan, del Vietnam stanno diventando realtà globali con migliaia e talora milioni di seguaci.

Possiamo distinguere fra gruppi creati da occidentali affascinati dall'Oriente (il cui esempio più antico e importante è la Società Teosofica, fondata nel 1875, che peraltro nega di avere natura religiosa) e i risultati di vere e proprie "missioni" promosse da gruppi nati in Oriente. A partire dal Parlamento mondiale delle religioni celebrato a Chicago nel 1893 la presenza di occidentali entusiasti dell'Oriente non sfugge a dirigenti di movimenti indiani e giapponesi, che iniziano a promuovere autentiche "contro-missioni". Oggi i *guru* indiani – per non parlare degli occidentali che, dopo essersi formati in India, si sono auto-proclamati *guru* – e i maestri di tutte le tradizioni religiose orientali vecchie e nuove hanno dato origine a centinaia di nuove religioni in Occidente.

Ci troviamo qui di fronte, nuovamente, a problemi di confine e di demarcazione. È difficile dire quali gruppi siano "tradizionali", espressioni fedeli delle grandi tradizioni orientali, e quali invece siano "nuovi". Se organizzano in modo sistematico e continuato una predicazione missionaria in Occidente, anche gruppi orientali di origine antica tendono ad assumere profili nuovi. Altri erano già "nuovi" nella loro terra di origine quanto a stile e modalità di presentazione, anche se radicati in una tradizione antica. Gli Hare Krishna – cioè i membri dell'ISKCON, la Società Internazionale per la Coscienza di Krishna – si inseriscono certamente nel solco di una spiritualità, di origine ben-

galese, che risale al XVI secolo. Tuttavia, con la massiccia presenza in Occidente il messaggio – forse contro le intenzioni di alcuni dei missionari partiti dall’Oriente – a poco a poco si è modificato, almeno quanto alle modalità di presentazione: nel caso degli Hare Krishna, con interessanti ripercussioni anche nel loro paese di origine, l’India.

La Soka Gakkai – che conta circa dodici milioni di seguaci nel mondo – è nata nell’alveo di una delle scuole buddhiste giapponesi, quella del monaco medioevale Nichiren (1222-1282). La grande espansione internazionale ha finito per dare al movimento uno stile e caratteristiche in parte nuove, lontane dal modo di presentarsi dei monaci della Nichiren Shoshu, l’ordine monastico al quale la Soka Gakkai era originariamente affiliata e con cui ha rotto nel 1991. E gli esempi potrebbero moltiplicarsi.

Con l’eccezione dei gruppi di origine medio-orientale e di quelli che, pure nati in Oriente, derivano in realtà principalmente dal cristianesimo, un elemento dottrinale che si ritrova quasi sempre in primo piano in questa famiglia di movimenti è la dottrina della reincarnazione. Se il successo delle nuove religioni a simbologia cristiana mostra l’interesse dell’uomo contemporaneo per il destino *dell’umanità* e la fine del mondo, la diffusione di nuovi movimenti di origine orientale è un segnale dell’interesse per il destino *della persona* e per la vita dopo la morte.

Nuove religioni nate in Occidente per innovazione

Una terza famiglia di nuove religioni è stata costruita in Occidente intorno a due idee le cui radici risalgono alla fine del Settecento. La prima è che le religioni tradizionali non siano adatte all’uomo moderno e alla sua mentalità scientifica, e sia dunque necessario fondare una religione nuova, prendendo gli elementi migliori – o, almeno, quelli compatibili con il progresso tecnico-scientifico – dalle grandi religioni del passato. La seconda idea è che, mentre le religioni tradizionali hanno messo al centro del loro messaggio Dio, una religione veramente moderna – senza necessariamente negare l’esistenza di un Essere Supremo – dovrebbe invece concentrarsi sull’uomo, sulle sue potenzialità e sulla sua felicità.

Tentativi di costruire, più o meno a tavolino, religioni interamente nuove consacrate all’uomo o all’umanità si sono manifestati già durante la Rivoluzione francese; lo stesso Auguste Comte (1798-1857), il padre del positivismo, cercò di fondare una Chiesa positivista, che sopravvive ancora oggi – ridotta a un piccolo gruppo – in Brasile. È tuttavia soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale che è esploso un “movimento del potenziale umano”, in cui si insegna a “fare esplodere” il nostro potenziale nascosto. Dio – con poche eccezioni – non è tematicamente negato, così che non si può veramente parlare di “religioni atee”, ma rimane un remoto orizzonte, con poca incidenza sulle attività quotidiane di queste religioni, concentrate sull’auto-perfezionamento dell’uomo, che dovrebbe sviluppare qualità straordinarie. Alcuni gruppi del potenziale umano, come la Chiesa di Scientology, rivendicano – fra molte controversie – la qualifica di religione. Altri come la Dinamica Mentale – che oggi non esiste più, ma nelle cui fila sono passati i fondatori di numerosi altri movimenti simili – o est (Erhard Seminary Training, il cui nome era di solito scritto con l’iniziale minuscola), poi chiamato The Forum e vittima a sua volta di una grave crisi economica, hanno preferito presentarsi come semplici società commerciali, pronte a offrire i loro servizi senza chiedere in cambio l’adesione a nessun principio di carattere dottrinale o religioso.

Il confine fra movimenti del potenziale umano “religiosi” e “non religiosi” sembra tenue. Se è vero che la Chiesa di Scientology ha una visione del mondo di tipo neo-agnostico (gli uomini sarebbero gli originari creatori del mondo, che si sono dimenticati di averlo creato e sono rimasti in-

trappolati negli universi di materia-energia-spazio-tempo), e nella sua pratica assume importanza notevole il tema della reincarnazione, anche altri gruppi del potenziale umano, che pure si presentano come società meramente commerciali, fondano la loro attività su una serie di presupposti relativi alla natura, alle origini e al destino della persona umana che è difficile considerare del tutto estranei alla religione.

Le controversie che hanno riguardato Scientology mostrano, piuttosto, come, in numerosi paesi dell'Occidente non esista più una nozione socialmente condivisa di religione. Teologi, sociologi, giuristi propongono definizioni diverse, e "religione" sembra sempre di più – piuttosto che una caratteristica essenziale che inerisce a questo o quel fenomeno – una "rivendicazione" che è negoziata fra attori sociali portatori di specifici interessi (i governi, le amministrazioni fiscali, i gruppi che rivendicano – o, ispirandosi a strategie diverse, *non* rivendicano – l'etichetta di "religione"). Al di là della natura "religiosa" o meno di questi gruppi – la risposta alla relativa domanda dipende dalla nozione di "religione" che si adotta – e del dibattito, spesso molto vivace, sui *metodi* che usano nella loro propaganda, il messaggio dei "movimenti del potenziale umano" rimanda a una "religione del Sé" che pone al centro dell'esperienza del sacro una "auto-sacralizzazione" e una insistenza (di tipo, spesso, neo-agnostico) sul carattere "divino" dell'uomo.

In questa prospettiva, il sociologo inglese Paul Heelas propone un paragone fra le religioni del potenziale umano (Scientology compresa) e il New Age. Certo, il New Age non ha una struttura unitaria, non ha capi, non ha adesioni formali (non ci si "iscrive" né si viene "battezzati" nel New Age). È piuttosto un *network* di gruppi molto diversi fra loro con idee e aspirazioni in comune. Tuttavia, se il New Age non è dal punto di vista tecnico una nuova religione, al suo interno è proposta una "religione del Sé", una "sacralizzazione della persona" (vista più spesso come creatore che non come creatura) tale da giustificare un certo parallelo con le nuove religioni del potenziale umano.

Il ruolo delle nuove religioni nello scenario religioso del XXI secolo

Si sente spesso parlare di una "invasione delle sette" o di una "esplosione" delle nuove religioni. Certo, i movimenti religiosi in qualche modo alternativi sono moltissimi. J. Gordon Melton – che peraltro rifiuta di tracciare una linea di demarcazione netta fra "vecchie" e "nuove" religioni – ne rubrica oltre 1.500 di una certa consistenza negli Stati Uniti. In un paese dove il pluralismo religioso è più recente, come l'Italia, il CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), di cui sono direttore, è a conoscenza di oltre trecento sigle. In Africa, gli specialisti contano diverse migliaia di nuove religioni, e il numero si accresce ogni giorno. Tuttavia – con l'eccezione di alcuni paesi africani e asiatici – il numero di aderenti a questi movimenti rimane piuttosto contenuto. Naturalmente, le statistiche dipendono da dove, esattamente, si pone la linea di demarcazione fra religioni "storiche" e nuovi movimenti religiosi. Tuttavia in nessun paese dell'Occidente i nuovi movimenti religiosi – qualunque definizione se ne adotti – sembrano superare il due per cento della popolazione. In Italia è più probabile che si aggirino intorno all'uno per cento. In America Latina e in alcuni paesi dell'Africa e dell'Asia, le cose stanno diversamente, ma sono possibili notevolissime variazioni del dato statistico sulle nuove religioni a seconda dell'inclusione o meno, in questa categoria, delle religioni nuove che abbiamo definito come "di origine protestante".

Nel caso dell'Italia si deve poi considerare che oltre la metà di quell'uno per cento della popolazione che fa parte di religioni "alternative" è rappresentato da un'unica religione, i Testimoni di Geova. Pertanto le altre sigle, tutte insieme, non raggiungono lo 0,5% della popolazione. Molte di

quelle elencate nei repertori enciclopedici del CESNUR non superano i trenta membri. Sembra che qualche volta ci sia più gente a un'assemblea di condominio che alla riunione plenaria di tutti gli adepti di certe nuove religioni in Italia. È vero: ci sono molte sigle, ma la maggioranza di queste sono – quanto a numero di aderenti – piccole o piccolissime. Più che di un' "invasione delle sette", si dovrebbe forse parlare di un' "invasione delle sigle".

La più grande "nuova religione" – utilizzo qui il termine in modo volutamente paradossale – è dunque, particolarmente in Occidente, quella delle persone impegnate in un "credere senza appartenere" (*believing without belonging*, secondo la formula della sociologa inglese Grace Davie). In Italia, per esempio, secondo i dati del CESNUR riferiti ai cittadini italiani (immigrati presenti sul territorio nazionale esclusi), i cattolici che si recano a Messa ogni domenica sono intorno al 18%, un dato che sale al 30% se si contano i praticanti non regolari. Gli aderenti a minoranze religiose – storiche o di origine recente – non superano il tre per cento. Gli atei e gli agnostici dichiarati sono intorno al sette per cento. Rimane una popolazione costituita da oltre metà degli italiani che dichiarano di "credere" in qualche cosa di superiore o trascendente, ma nello stesso tempo di fatto non "appartengono" a una comunità religiosa nel senso pieno del termine. Naturalmente questa grande "nuova religione" degli italiani non è omogenea. Al suo interno i sondaggi rivelano una gamma di posizioni diverse. Si va da coloro che credono in un potere superiore che non sanno però identificare ai "credenti a modo loro", ai "cristiani a modo loro" e anche ai "cattolici a modo loro" («sono cattolico, ma non pratico»; «sono cattolico, ma non sono d'accordo con la Chiesa»; o anche – posizione non infrequente in Italia – «sono cattolico, ma sono contro i preti»). Questo fenomeno che la sociologa francese Danièle Hervieu-Leger chiama «disistituzionalizzazione» della religione è una delle caratteristiche salienti del sacro postmoderno. Non ha dunque torto chi invita a *non sopravvalutare* le nuove religioni. Anche se alcune di essi sono, su scala mondiale, tutt'altro che piccole – abbiamo citato i casi dei mormoni, dei Testimoni di Geova, della Soka Gakkai – la loro incidenza percentuale, particolarmente in Occidente, è ancora molto ridotta. In assoluto, è maggiore il numero di coloro che si rivolgono a nuovi movimenti *all'interno* delle religioni storiche e delle Chiese maggioritarie, ed è ancora maggiore la massa di quanti «credono senza appartenere».

Tuttavia, si ha ugualmente torto quando si *sottovalutano* le nuove religioni. Esse, infatti, non sono importanti soltanto per le loro dimensioni *quantitative*, ma ancor più per la loro capacità di influenzare cerchie molto più vaste di persone. Un gruppo relativamente piccolo come gli Hare Krishna ha distribuito milioni di copie dei suoi libri e opuscoli. Il testo sulla reincarnazione più diffuso dagli Hare Krishna è diventato popolarissimo in numerosi paesi dell'Occidente, è spesso citato anche in contesti insospettati, e ha certamente contribuito alla moda della reincarnazione: pure presso persone che non si sognerebbero mai di aderire al movimento.

Un campo di studi oggi molto rilevante è poi quello che s'interessa all'influenza delle nuove religioni sull'arte moderna. È ormai un dato accertato che un buon numero di figure cruciali per lo sviluppo dell'arte moderna e contemporanea – da Vassily Kandinsky (1866-1944) a Piet Mondrian (1872-1944) – hanno frequentato nuove religioni e nuovi movimenti religiosi. In particolare, la Christian Science – uno dei prodotti dell'innovazione religiosa americana del XIX secolo, da non confondere con Scientology –, lo spiritismo, le società esoteriche ispirate ai Rosacroce e soprattutto la Società Teosofica hanno avuto un'influenza sulle correnti artistiche insieme notevole e sproporzionata rispetto al numero relativamente modesto dei loro aderenti. Questo dato oggi al centro di molte ricerche, studi e mostre costituisce un altro invito a considerare, a proposito delle nuove religioni, non solo il numero dei loro membri ma anche la loro influenza culturale in genere. Questa può assumere caratteristiche inattese. Mi piace sottolineare in questa sede come un critico che fu tra i fondatori dell'astrattismo in Italia, molto stimato da Kandinsky, il cattolico di Rovereto Carlo

Belli (1903-1991), prese spunto dai riferimenti dello stesso Kandinsky e di Mondrian alla Società Teosofica per sostenere che la vera Teosofia da cui l'arte moderna avrebbe potuto trarre alimento era quella di Antonio Rosmini (1797-1855).

Giacché – come si è visto – esistono diverse centinaia di nuovi movimenti religiosi, impegnati in una sorta di lotta darwiniana per la sopravvivenza (a fronte di pochi che sopravvivono, ve ne sono molti che non hanno successo e muoiono), studiare *quali* movimenti hanno successo e *perché* ci rivelerà quali aspirazioni, quali domande, quali sentimenti profondi si agitano – al di là della più ristretta cerchia degli appartenenti ai movimenti – in quel grande Far West della religione dove abitano coloro che “credono senza appartenere”.

Ogni “famiglia” di nuove religioni ci segnala esigenze e credenze diffuse ben al di là dei suoi confini. Così, le nuove religioni a simbologia cristiana rimandano all'interesse per l'escatologia, le profezie apocalittiche e la fine del mondo. Le nuove religioni di origine orientale sono un indice del grande interesse che circonda le teorie della reincarnazione e le spiritualità cosiddette “olistiche” che si propongono di “allargare la coscienza” e coinvolgono il corpo. I movimenti del potenziale umano e altri nati in Occidente per innovazione – come pure il New Age – rinviano a un tema oggi molto diffuso: quello della “sacralizzazione del Sé” e di una più generale preoccupazione postmoderna di vivere, senza privarsi di un qualche riferimento religioso, la ricerca intramondana della felicità.

Tutte queste esigenze non sono necessariamente “deviazioni” o forme patologiche. Come ci insegna Papa Francesco, vanno prese sul serio e comportano anche elementi positivi. In parte, corrispondono per così dire a cambiali non pagate dalle religioni maggioritarie e segnalano, a chi ha orecchie per intendere, quali temi sono stati ingiustamente trascurati mentre affascinano percentuali significative di nostri contemporanei.