

Alma Mater Studiorum
Università di Bologna

DOTTORATO: XVIII CICLO

Studi Religiosi:

Scienze Sociali e Studi Storici delle Religioni

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE: M-STO/06

The Holiness of Healing
“Un Corso In Miracoli”
e la questione dell'esoterismo

DOTTORANDA: Gaia Zanini

RELATORE: Prof. Pier Cesare Bori (Università di Bologna)

CORRELATORE: Prof. Marco Pasi (Università di Amsterdam)

Anno Accademico 2006-2007

*For healing is loving and renewing
it is a part of the great creative work
of the Universe*

Horatio W. Dresser

Ringraziamenti

Al termine di questo lavoro vorrei ringraziare quanti mi hanno accompagnato, sostenuto, insegnato e incoraggiato durante questi anni.

Ringrazio quindi i miei professori, Pier Cesare Bori, Marco Pasi, Aldo Natale Terrin, che più da vicino mi hanno seguito passo per passo; e ringrazio Robert Pauls, Wouter Hanegraaff, Olav Hammer, Catherine Albanese, Gordon Melton, Ken e Gloria Wapnick, e Rosemarie LoSasso, che in vario modo sono stati fonte di risorse preziose per lo svolgimento del mio lavoro.

Ringrazio poi con vero affetto i Signori Montori, che sono stati come i miei angeli custodi, e la cui generosità non dimenticherò mai.

E in fine un grazie di vero cuore è per la mia famiglia, e per tutti coloro che hanno onorato e allietato la mia vita della loro amicizia, e che mi hanno donato fiducia anche nei momenti più difficili: quella fiducia e quell'amore sono stati lampada al mio cammino, e spero che questo lavoro, almeno un poco, possa esserne il riflesso.

INTRODUZIONE

Se si dovesse identificare nel mondo contemporaneo qualcosa di davvero paradigmatico nella capacità di cogliere il rapporto fra la dimensione terapeutica e quella religiosa, questo sarebbe il testo *channeling* “Un Corso in Miracoli” (*A Course In Miracles*, abbreviato ACIM): si tratta di un testo che viene considerato quasi come il manifesto della nuova religiosità, in cui la congiunzione fra religione e terapia avviene attraverso la trasformazione della mente in chiave spirituale, e questa trasformazione comporta già sia la guarigione che la salvezza.

ACIM si presenta come “nuova rivelazione” giunta grazie ad un processo di dettatura interiore, e viene considerato generalmente tra le fonti principali della New Age - anche se, come è il caso di molti altri testi, i suoi seguaci si sentono indubbiamente distanti dalla New Age, o per lo meno dall’idea di New Age che essi hanno. In ACIM comunque sono riconoscibili alcuni tratti fondamentali del mondo New Age, quali il *channeling*, il valore primario dato all’esperienza personale, o ancora il centro focale posto sul soggetto, e l’auto-comprensione e la consapevolezza come ambito primario della vita religiosa. A questi elementi se ne possono aggiungere altri come ad esempio la concezione di Dio in chiave orientaleggiante, o un certo sottofondo gnostico.

ACIM presenta tutti i problemi relativi alla letteratura *channeling*. In questo senso appare assai problematico tracciare un suo preciso retroterra storico, individuarne con certezza le derivazioni, chiarirne le attribuzioni, anche a causa di un certo eclettismo che gli è connaturale: proponendosi come un testo rivelato, tutti i rimandi sembrerebbero esclusi, se non di fatto, per lo meno nella comprensione che ne danno coloro che sono stati i protagonisti della stesura.

Ciò nonostante, attraverso la ricostruzione delle vicende che hanno portato alla nascita del testo, si è evidenziata una possibile via di percorrenza: si tratta principalmente della Teosofia, della Christian Science, del New Thought, e della psicologia umanista. Anche se esiste un margine invalicabile di approssimazione riguardo il grado di dipendenza del testo esaminato da queste o da altre correnti, si può

dire che esso sottenda un panorama comunque vasto e altamente significativo di tutta un'epoca in campo storico-religioso,

A Course In Miracles si presenta con determinate caratteristiche che ne fanno, come dicevo, una delle fonti imprescindibili della New Age, e tuttavia rimane ancora piuttosto ignorato nell'ambito degli studi accademici. Esso ha forse dato avvio a una visione spirituale di tutto rilievo, che poi si è riversata in modo differenziato nel mondo New Age, e ne ha condizionato in parte anche gli esiti. Tale visione è proprio quella che si articola attorno al concetto di guarigione come trasformazione interiore basata su di un'espansione della consapevolezza, a partire dalla quale si risolve quella condizione di sofferenza e “separatività” tanto connaturale all'uomo.

Le assonanze con le religioni orientali su questo punto sono particolarmente forti: la visione della malattia dell'uomo come “malattia di percezione”, e quindi l'idea della consapevolezza come unica via di cura o di liberazione, possono essere ritrovate alle fondamenta di quegli antichissimi sistemi di pensiero orientali che a partire dalla metà del XIX secolo sono penetrati in maniera sempre più evidente nella cultura occidentale. L'esperienza religiosa in questo contesto è vista come quel momento trasformativo che nasce dalla *mente* e che è in grado di portare la guarigione in chiave olistica attraverso uno stato alterato di coscienza: tali stati sono intesi come modificazioni radicali della mente, e secondo ACIM è dalla mente che ultimamente nasce qualunque tipo di cambiamento.

Ora questo processo, in cui intervengono meccanismi psicodinamici dell'ego e in particolare di “superamento dell'ego”, non trova riscontro in una visione classica come quella della psicologia dinamica, né può essere ritrovato in pieno nella psicologia della *Gestalt*, o in forme di psicologia di carattere behavioristico. Sembra piuttosto che un simile processo, che comporta una guarigione su tutti i piani – da quello fisico a quello psichico, da quello mentale a quello spirituale e relazionale - si avvicini significativamente alla visione esoterica della salvezza, come metteremo in evidenza.

Grazie all'influenza dell'esoterismo, una certa parte della psicologia del XX secolo si è ristrutturata su una comprensione antropologica di base di tipo religioso, dove cioè la componente “metafisica” nell'uomo gioca un ruolo determinante nella decifrazione e guarigione delle dinamiche della malattia.

La mente, in questo contesto, è l'unico e ultimo riferimento, ciò che determina il mondo stesso così come ci si presenta. La mente però non è intesa come l'ambito umano del "razionale", ma come ciò che fa da legame e da intersezione fra questo livello di esistenza fenomenico e quello metafisico: si può dire allora che la mente è lo "spirituale" in senso lato.

La *percezione* diventa qui un concetto chiave: essa non è più il canale di ricezione e quindi di conoscenza del mondo, ma è solamente un *riflesso* del nostro "mentale". Le modificazioni verso la guarigione, per tanto, avverranno proprio a partire dalla percezione, che costituisce il mezzo più potente di cambiamento della mente e quindi del mondo.

In una visione di questo tipo, naturalmente, la consapevolezza che si apre allo spirito è al centro di ogni capacità e potenzialità terapeutica, e lo spirito è ultimamente responsabile sia del benessere psico-fisico che in ultimo della "salvezza" vera e propria: non perché venga negata la grazia o l'intervento del divino nella salvezza, ma perché è solo lo spirito individuale che, nel riconoscere la propria natura, si "uniforma" alla presenza divina universale e sa accoglierne i doni.

Come appare chiaro, questa particolare congiunzione fra ambiti di ordine psicologico e religioso non risponde ai paradigmi classici esplorati dalla psicologia *della* religione, ma è l'intreccio e l'interazione di due universi linguistici e interpretativi della realtà, secondo un impianto che richiede una nuova formulazione delle grandi problematiche relative al male e alla "guarigione".

Tutto in ACIM parte dall'assunto secondo cui il mondo è una manifestazione di separatezza, non di unità, e che per tanto rappresenta un onnubilamento di Dio, una dimenticanza, un'illusione. Nel mondo infatti tutto esiste e sussiste in virtù dell'individualità, che rimane invalicabile per quanto la percezione comune ci consente di vedere: ogni oggetto, ogni persona, qualunque cosa esiste, è tale perché è "altro" dal tutto che la circonda. Ora, tutto questo è come un grande teatro ideato dall'*ego* proprio per indurre il *sé* a dimenticare Dio.

Il concetto di ego naturalmente è centrale in tutto il discorso: l'ego è una struttura di divisione e di paura, del tutto immaginaria –poiché solo Dio è reale, tutto il resto è pura illusione- che tuttavia tenta di sopravvivere e per questo si adopera in ogni

modo. L'unica maniera che ha un'illusione di perpetuare la propria esistenza è proprio di *essere creduta*, ossia, per quanto non rappresenti una realtà nel senso pieno del termine, essa si mantiene in vita fin tanto che esiste *nella mente*. Questo è lo scopo del mondo in senso lato: permettere all'ego di far credere alla mente nella realtà di se stesso, nella realtà della separazione.

Se il sé superiore, che poi è la vera creazione di Dio, ricordasse la propria natura e si identificasse con ciò che è, cioè il "Figlio di Dio", l'ego si dissolverebbe istantaneamente. Quindi l'ego lotta di continuo, nella mente, per affermare se stesso, creando un dialogo continuo fra realtà e irrealtà.

Ora, il meccanismo che l'ego mette in atto per il suo scopo è tutto incentrato sull'idea di *colpa*: l'ego è esso stesso, originariamente, la condensazione di una originaria idea di colpa, quindi di una paura, e tutti i suoi sforzi sono volti a mantenere viva quell'idea. La colpa è ciò che lo ha creato, ma è allo stesso tempo qualcosa di intollerabile per la mente: questo crea il rischio che la mente "sana", quella che è rimasta in contatto con la propria fonte divina, cerchi di vederne le ragioni per liberarsene, e si accorga quindi della sua totale inconsistenza.

L'ego deve evitare questo ad ogni costo, ossia deve evitare che la mente indaghi sul proprio senso di colpa, per non essere riconosciuto e vedersi evaporare all'improvviso. Per fare ciò deve offrirle una soluzione alternativa, e questa soluzione ingegnosa è la *proiezione della colpa*: l'ego agisce nella mente in modo da indurla a vedere ogni sorta di attacco e di male *al di fuori* di sé, e sentirsi quindi solo *apparentemente innocente*, o meglio *vittima* di tutto e di tutti. Nel proiettare la colpa tuttavia la mente non sentirà alcun vero sollievo al *proprio* celato senso di colpa, ma al contrario lo nasconderà ancor più e renderà sempre più difficile il suo vero superamento. Questo processo, per di più, va a rafforzare ulteriormente il senso di separazione fra individui, quindi l'illusione della non-unità, l'assenza d'amore, e in definitiva l'ego stesso, secondo un ciclo che si auto alimenta.

Si tratta allora di ottenere un cambio cosciente e volontario della percezione della colpa nell'altro: il *perdono*. Questa è la chiave di volta del processo di ritorno a Dio, o meglio al ricordo di Dio, della vera realtà, che non è mai venuta meno, e che attende solo di divenire il tutto della coscienza. Il perdono non significa, come comunemente lo si intende, un riconoscimento e una eventuale giustificazione della colpa dell'altro, ma significa al contrario *il riconoscimento della sua totale e perfetta*

innocenza. Significa, in altre parole, vedere l'altro per quello che è, ossia un perfetto figlio di Dio: questo sguardo si rifletterà su di sé, e il Figlio di Dio sarà libero di riconoscersi tale.

L'altro individuo cioè, quello che il *Corso* chiama "tuo fratello", diverrà lo *specchio* di sé, quindi nel mutare la propria percezione, ossia *correggendola* attraverso un atto di volontà, si determina per se stessi la possibilità di vedere la *propria* vera natura. Quando la mente decide questa svolta, dice ACIM, essa si sta congiungendo al principio divino presente in sé, allo Spirito Santo, che è quella forza di verità e di amore mandata da Dio per sorreggere il percorso della guarigione.

Il *come* di tutto questo naturalmente non è semplice da riassumere, e il *Corso* ne mostra nelle sue molte pagine i vari aspetti di difficoltà e le resistenze opposte dall'ego – anche se, di nuovo, è solo una difficoltà apparente perché dell'ordine dell'illusione. Fondamentalmente, però, si tratta di *re-interpretare* qualunque attacco o inadeguatezza che possiamo percepire da parte dell'altro non come attacco, ma come *richiesta d'amore*: ogni volta che vediamo l'altro attribuirci una qualsivoglia colpevolezza, possiamo fermare la mente e i suoi meccanismi di reazione automatica, e pensare "questo attacco nasce dal fatto che questa persona in fondo a se stessa si sente colpevole, non ce la fa più a sentirsi così, e vorrebbe liberarsi di questa oppressione". Quindi la sua, in realtà, è un'invocazione di aiuto, e solo uno sguardo d'amore può guarire veramente il senso di colpa, come abbiamo detto. Per questo, ACIM afferma ripetutamente che "si guarisce insieme", e tutto il processo è incentrato sulla relazione.

Si vede chiaramente ora che la guarigione (*heal*), la salvezza, la liberazione da ogni sofferenza causata dalla credenza nell'ego, è un atto santo, sacro (*holy*), poiché significa il ritorno della coscienza a Dio (*whole*), e riguarda solo e unicamente la mente. Questa è la triade semantica secondo cui articoleremo l'esegesi del testo, ma anche il ponte concettuale che poi permetterà di porre ACIM in relazione al vasto e complesso mondo dell'esoterismo.

La tesi è suddivisa in tre parti, di cui le prime due sono dedicate al *Corso*, e la terza ad una riflessione sulla possibile definizione tipologica dell'esoterismo.

La prima parte rappresenta una prima contestualizzazione storica del testo, attraverso un'analisi della letteratura channeling e dell'ambiente New Age.

La seconda, quella centrale, è l'esegesi vera e propria del testo, condotta attraverso la connessione fra i tre grandi poli semantici del *whole*, del *heal* e dell'*holy*.

Nell'ultima parte della tesi, infine, a partire proprio da questa impostazione ermeneutica, tenteremo di estrapolare un modello tipologico di identificazione e approfondimento di tutto l'esoterismo in senso lato: ACIM in questo senso viene visto come testo altamente rappresentativo del nucleo essenziale dell'esoterismo, a partire dal quale si può tentare di rivalutare un grande insieme di forme religiose. La prospettiva che si apre dunque è cross-culturale, sulla base di alcune precomprensioni di tipo antropologico e con l'avvallo delle tesi metodologiche della fenomenologia della religione.

Una specificazione sul metodo esegetico utilizzato per ACIM

Può essere utile, in fine, aggiungere qualche parola rispetto all'approccio metodologico: nell'accostarmi all'ambiente storico-religioso nel quale è nato ACIM, e soprattutto nel cercare di fare chiarezza nel contenuto del testo la mia intenzione è quella di coglierne i significati e le connessioni di significato, secondo le indicazioni della fenomenologia della religione. Per meglio specificare i fondamenti di questo approccio ne dovrò tracciare una breve panoramica.

Da quando, nella seconda metà del XIX secolo, lo studio della religione e delle religioni ha incominciato a liberarsi lentamente da presupposti aprioristici (di ordine teologico, da una parte, ed evolucionistico dall'altra), la *storia*, per la sua serietà e profondità di indagine, si è affermata come la disciplina-madre di ogni studio in questo campo.

Ciò che è assai significativo è che il primo grande storico delle religioni, M. Müller (1823-1900), sia stato un comparatista¹, e che abbia sempre cercato il confronto fra due o più religioni per raggiungerne una comprensione più profonda². Si può dire che la fenomenologia della religione è andata distinguendosi e perfezionandosi come metodo proprio a partire dallo studio comparato, poiché la comparazione muove da una volontà di comprendere il *senso* e il *valore* degli aspetti

¹ Vedi ad esempio gli studi comparati di grande valore sulla mitologia delle religioni.

² Vedi la completa rassegna metodologica di F. HEILER, *Le religioni dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1985 (Stuttgart 1961).

osservabili di una religione³. Dice A.N. Terrin: “Il metodo seguito dai comparatisti è descrittivo dei vari fenomeni religiosi, ma, nella misura in cui ogni confronto è anche un interpretare, il confronto fra le religioni manifesta la sua tendenza a spingersi ‘oltre’, tentando di capire il valore e il significato delle religioni. (...) Ogni comparazione può avere valore solo sulla base di una ‘comprensione’, di una ‘interpretazione’, che non riguarda più soltanto la pura descrizione”⁴. L’approccio fenomenologico dunque esprime il tentativo di cogliere il *significato* dei dati raccolti dalla la storia, e quando la fenomenologia parla di significato si riferisce principalmente alla *intenzionalità* soggiacente a ogni fenomeno religioso⁵.

Anche se il termine “fenomenologia” è stato assunto dalla filosofia di E. Husserl (1859-1938), che lo impiegava in un contesto filosofico-trascendentale, dal punto di vista del metodo si fa risalire questa disciplina⁶ a R. Otto (1869-1937) e alla sua opera miliare *Il sacro*⁷, nella quale l’autore si ripropone di mettere a confronto i grandi temi religiosi sulla base di una “comprensione partecipativa” del fenomeno studiato: Otto mette in luce l’importanza di tenere presente il carattere *esperienziale* della religione, segnalando ogni tipo di riduzionismo (sociologico, etnologico, psicologico, ecc.) come fallace e incapace di cogliere l’essenza del fatto religioso. L’*autonomia* e la *specificità* della religione e dell’esperienza religiosa che la sorregge, cioè, è un bene prezioso da salvaguardare contro tutte le tendenze riduzionistiche (che erano molto forti alla fine del XIX e all’inizio del XX sec), ma per salvaguardarlo è necessario uno sforzo di “immedesimazione” e di “simpatia” con colui che crede.

³ Per una chiarificazione dei vari orientamenti sullo studio della religione vedi R. PUMMER, «*Religionswissenschaft*» or *Religiology*? In *Numen* 19 (1972), 91-123.

⁴ A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, 19.

⁵ Cf. G. D. ALLES, "Jacques Waardenburg's Phenomenology of Intentions and Economics of Sacred Space," *Studia Religiosa Helvetica* 6/7 (2000): 290: Alles descrive la fenomenologia principalmente intorno ai concetti di “tassonomia” ed “ermeneutica”, e dà una presentazione particolarmente chiara del concetto di “intenzione” nella fenomenologia di Waardenburg come “significato soggettivo” che rimane necessariamente a livello di ipotesi, e che tuttavia offre una chiave fondamentale all’interpretazione delle espressioni religiose umane.

⁶ Cf. anche la storia della disciplina tracciata da G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Universale Scientifica Boringhieri, Torino 1975 (Tubinga 1956²), 543-549.

⁷ R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1994⁵.

La fenomenologia della religione, in tal modo, si avvale della metodologia dello studio comparato delle religioni, ma ad un livello più profondo, nel tentativo di avvicinarsi al “senso” dell’esperienza religiosa e alla sua “essenza” (a livello antropologico, non teologico).

Ma, alla luce delle intuizioni della moderna epistemologia⁸ ed ermeneutica, possiamo dire che il risultato di ogni sforzo di “di partecipazione” è solo *uno* dei tanti tipi di orientamento possibili, dato che evidentemente non esiste un rapporto del tutto neutrale con l’oggetto di studio, privo di una qualche anticipazione e direzione del senso della ricerca.

Gerardus Van der Leeuw, nella sua importante opera di teorizzazione del metodo storico-fenomenologico, dice nell’epilogo: “Capire presuppone non l’atteggiamento di un freddo spettatore, ma al contrario lo sguardo affettuoso che chi ama rivolge all’oggetto amato”⁹. Il fenomenologo, secondo questa impostazione, è colui che sfrutta l’*Einfühlung* (l’immedesimazione, l’empatia, la partecipazione emotiva) in maniera intuitiva, per cogliere “l’essenza del fenomeno”: “Piuttosto che una spiegazione, la comprensione dovrebbe essere lo scopo dello studio della religione”, dice J. Waardenburg¹⁰. E aggiunge poco oltre: “La ricerca va verso le ‘relazioni strutturali’, ossia al tutto significativo della situazione empirica contigua e delle essenze chiarite fenomenologicamente. Tali relazioni strutturali sono stabilite sulla base “dell’evidenza” come criterio. Questo presuppone uno sguardo intuitivo in ciò che è essenziale, tipico, significativo, e una tale introspezione è vicino al talento artistico”¹¹.

⁸ Vedi ad esempio grandi epistemologi americani contemporanei come Sellars, Quine, Davidson, che, pur partendo da concezioni tutt’altro che fenomenologiche, sostengono che noi partiamo sempre da nostri “schemi mentali”, e che poi via via cerchiamo di vedere se funzionano in rapporto al mondo.

⁹ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia...*, 539.

¹⁰ “Rather than explanation, understanding should be the aim of the study of religion”: J. WAARDENBURG, *Reflections on the study of Religion. Including an Essay on the Work of G. Van Der Leeuw*, Mouton, The Hague-Paris-New York 1978, 225.

¹¹ “The search is for ‘structural relations’ (*verständliche Zusammenhänge*), that is, the meaningful whole of the contiguous empirical situation and of the phenomenologically clarified essences. Such structural relations are established on the basis of “evidence” as a criterion. This presupposes an intuitive insight into what is essential, typical, meaningful, and such an insight is near to

Per tradurre ora tutto questo in un concreto atteggiamento per lo studio di ACIM, potrei specificare così.

Il primo passo è sicuramente tracciare il quadro storico di riferimento, per quanto possibile, e vedere le chiavi ermeneutiche che vengono offerte attraverso questa fase: un *milieu* religioso e culturale in genere presenta già infatti un suo aspetto globale, a livello di tendenze, linee di forza, contraddizioni, reazioni, eredità. Tutto questo costituisce un primo accesso al “senso” di un testo religioso, inteso come le sue modalità di essere ricevuto e vissuto.

Poi, è il momento di entrare più nello specifico del testo che si sta esaminando. Qui è necessario predisporre ad un’empatia, o per meglio dire, ad un certo tipo di “disponibilità”: leggo e cerco di comprendere il testo facendo uso degli strumenti della razionalità e della logica a mia disposizione, ma anche permettendo al testo di essere “vero” al di là di qualunque mio convincimento personale. Cerco cioè di coglierne la coerenza interna, l’intenzionalità implicita, la struttura unitaria, la consequenzialità, i procedimenti retorici e filosofici, e i nuclei semantici. Cerco di vedere *come* e *perché* quel testo può essere stato sentito *vero* nell’altro senso del termine, cioè su un piano teologico e metafisico, e come può aver conquistato la *fede* di qualcuno. Sorprendentemente, una volta accordato al testo questo “passaporto di verità”, esso si auto rivela gradualmente agli occhi di chi lo studia con chiarezza nuova, nella sua sistematicità e coerenza interna.

Il livello delle credenze personali, come dicevo, rimane volutamente fra parentesi, secondo quella che la fenomenologia chiama l’*epochè*; questo richiede uno sforzo consapevole, poiché è forte la tendenza a utilizzare nelle proprie valutazioni i

artistic talent”, *Ibid.*, 226. Specificando ancora, Waardenburg aggiunge: “When the process of *Verstehen* is complete, the static essences become structural relations, and these are seen as ‘ideal types’. Such ideal types are a reflection of phenomena in the mind; they are images which combine certain processes and relations into a unified whole, which is at once ‘experienced’ and ‘understood’”, 226.

Per un ulteriore commento e approfondimento delle teorie di Van Der Leeuw cf. i due contributi di R. NANINI, *Tipi ideali e fenomenologia della religione in G. Van Der Leeuw. 1. Dalla “comprensione” alla comprensibilità*”, e 2. *Oltre doxa ed epistème: “L’a priori religioso”*”, in *Studia Patavina* 47 (2000), 439-459 e 679-706.

codici di riferimento che già ci appartengono¹². Non si tratta di una neutralità improbabile, né di esimersi da un giudizio, poiché nel dare una qualsivoglia interpretazione di un testo si mettono comunque in dialogo con esso il proprio bagaglio razionale ed esperienziale.

Ma si tratta del tentativo di entrare in una sorta di “risonanza” che permette di cogliere non solo “l’aspetto” di un testo religioso, ma anche la sua “bellezza”, e di darne dunque un’interpretazione solo dopo che questa bellezza sia apparsa evidente.

¹² Cf. W. E. PADEN, "Comparative Religion and the Whitehouse Project: Connections and Comparabilities?," *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004).

I PARTE

INTRODUZIONE A
“A COURSE IN MIRACLES”

CAPITOLO 1

IL CHANNELING

1. VERSO UNA DEFINIZIONE DEL CHANNELING

A Course In Miracles (ACIM) è uno dei testi più rappresentativi della letteratura “channeling”, attorno alla quale hanno preso vita molti dei cosiddetti “Nuovi Movimenti Religiosi” (NMR) del XX secolo¹³: viene spesso preso come esempio paradigmatico non solo per l’enorme popolarità che ha riscosso a partire dagli anni ’70 fino ad ora¹⁴, né solo per il fatto di essere stato uno fra i primissimi del suo genere¹⁵, ma proprio per il fatto di contenere nella sua struttura e nel suo messaggio degli ingredienti fondamentali per la comprensione di tutto l’ambiente storico religioso di cui è figlio. Allo stesso tempo, ne è anche un esempio *unico* e paradigmatico, come vedremo più approfonditamente in seguito.

Prima di inoltrarmi nella complessità e particolarità del messaggio di ACIM, dunque, andrò innanzi tutto ad esaminare la letteratura channeling nel suo insieme: questo mi consentirà di acquisire alcuni strumenti fondamentali per giungere ad una prima contestualizzazione e quindi comprensione del testo a livello storico-religioso. In questo capitolo pertanto cercherò di individuare una definizione del channeling, sia considerando le forme e le circostanze attraverso cui si è dato, sia la sua “intenzionalità” più o meno esplicita, vedendo i suoi linguaggi e le linee principali dei suoi contenuti; accennerò poi ad una sua continuità con determinati fenomeni storico-religiosi del passato, e soprattutto con le linee dominanti dei Nuovi Movimenti

¹³ Cf., ad esempio, M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo* (Milano: Sugarco Edizioni, 1990): “Seppure ogni filone del channeling presenta caratteristiche proprie, il *Corso* sembra rappresentare una delle sintesi più complete e mature del movimento del channeling inteso come corrente culturale”, 107.

¹⁴ Si contano al giorno d’oggi più di un milione e mezzo di copie vendute solo in inglese, ed è attualmente stato tradotto in Italiano, Francese, Spagnolo, Tedesco, ecc.

¹⁵ la sua prima pubblicazione risale infatti al 1975.

Religiosi. Una volta tracciata questa contestualizzazione generale di base, potrò focalizzarmi in fine sulla storia che sta alla base di ACIM, e sulle vicende che hanno portato alla sua pubblicazione.

Con il termine “channeling” (dall’inglese *channel*, “canale”) si intende comunemente una forma di comunicazione fra il nostro mondo e un’altra dimensione parasensibile di ordine spirituale, laddove l’essere umano (il *channel*) funge appunto da “canale” o da mezzo di trasmissione fra i due mondi. Così viene inteso il channeling emicamente nelle sue linee generali¹⁶, ma vedremo che, per le sue caratteristiche, questo fenomeno è difficilmente contenibile in una definizione unica e chiara.

Esistono varie forme di channeling: c’è quello per così dire *cosciente*, e quello che avviene in uno stato di *trance*¹⁷; c’è poi un channeling *spontaneo* e uno auto

¹⁶ La distinzione emico/etico è una distinzione molto impiegata in antropologia culturale e in storia delle religioni, e distingue due modi differenti di considerare un testo, una struttura, un ambito di studio. Il primo modo è interno alla struttura stessa: si dice infatti “emico” da fon-emico, ed è dunque una distinzione di carattere linguistico, dove il linguaggio viene inteso come un tutto in una considerazione partecipativa. Il secondo modo considera invece la struttura, il testo, o l’ambito di studio, da un punto di vista puramente esterno: “etico” deriva da fon-etico, e la fonetica è la parte più esterna per la comprensione del linguaggio. L’autore di riferimento per una distinzione in questi termini è Kenneth Pike, Cf. K. L. PIKE, "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour," in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. RUSSEL T. MCCUTCHEON (London, New York: Cassell, 1999): “External versus internal view: Descriptions or analyses from the etic standpoint are “alien” in view, with criteria external to the system. Emic standpoints provide an internal view, with criteria chosen from within the system. They represent to us the view of one familiar with the system and who knows how to function within himself. External versus internal plan: An etic system may be set up by criteria or “logical” plan whose relevance is external to the system being studied. The discovery or setting up of the emic system requires the inclusion or criteria relevant to the internal functioning of the system itself”, 29.

¹⁷ Terrin distingue anche fra trance di carattere meditativo e di carattere estatico: cf. A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno* (Bologna: Dehoniane, 1997), 137-138. Ci sono poi anche forme di channeling pubblico, che a detta di alcuni si fa quasi “spettacolo”, perdendo di validità: cf. ad esempio M. INTROVIGNE, "Il channeling: uno spiritismo moderno?," in *Lo spiritismo*, ed. MASSIMO INTROVIGNE (Torino: LDC, 1989).

indotto o *intenzionale*¹⁸. Coloro che praticano un channeling cosciente descrivono la loro pratica come un formarsi di idee e pensieri nella mente, durante uno stato perfettamente presente e cosciente: idee che essi non riconoscono come “proprie”, e che poi trasmettono attraverso il linguaggio scritto o parlato. Per altri, la comunicazione avviene invece in momenti di sospensione della coscienza ordinaria, ossia in stati di trance profonda, al termine della quale il channel dice di non ricordare assolutamente nulla di ciò che è avvenuto¹⁹. In entrambi i casi, “l’apertura” del canale della mente verso i mondi spirituali può avvenire come un fatto del tutto spontaneo, o per meglio dire, inaspettato e improvviso, e talvolta perfino incomprensibile per la persona coinvolta, oppure come fenomeno cercato e autoindotto, spesso grazie allo sviluppo di alcune tecniche di rilassamento profondo e sospensione volontaria dell’attività cerebrale razionale²⁰. È importante qui sottolineare che la capacità di “canalizzare”, sia in stato di trance che in stato cosciente, è comunemente ritenuta come qualcosa di latente in ognuno e potenzialmente sviluppabile, anche se può essere un’abilità più o meno accentuata per nascita, come è il caso del talento artistico. Sono infatti sempre più numerosi i “corsi”, i libri e i “seminari” per apprendere la tecnica del channeling e favorire stati di disponibilità della coscienza. Per qualcuno dunque la

¹⁸ Cf. J. KLIMO, *Channeling: Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources* (Wellingborough: Aquarian Press, 1987) 185-186. Klimo parla anche di “sleep-channeling”, ossia di un tipo di rivelazione che si otterrebbe nei sogni, durante il sonno, e che tuttavia, osserva Hanegraaff, appartiene forse più all’ordine della “credenza” piuttosto che del fenomeno o dell’esperienza, anche se presenta indubbiamente alcune delle caratteristiche del channeling vero e proprio: cf. W. J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden, New York: E. J. Brill, 1996) 28. Klimo sostiene invece che solo a partire dalla credenza del channel è possibile classificare un dato fenomeno come channeling o come altro.

¹⁹ Cf. ad esempio l’analisi fatta da Terrin sulla trance nel neo sciamanesimo, in TERRIN, *New Age*, 177 e ss.

²⁰ In molti casi sembra che il channel sia passato gradualmente dal “trance-channeling” al channeling cosciente o semi-cosciente, e da avvenimenti spontanei a pratiche volontarie: in questi casi la trance viene interpretata dai channel come uno stadio intermedio di preparazione per un ampliamento della coscienza, ottenuto il quale diventa poi possibile integrare la presenza della guida spirituale nella quotidianità e nella coscienza vigile; esistono tuttavia anche alcune eccezioni, dove la trance è considerata invece uno stadio avanzato e privilegiato del channel. Cf. M. F. BROWN, *The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age* (Cambridge, London: Harvard University Press, 1997) 31.

pratica del channeling in prima persona è iniziata solo dopo questa fase di apprendimento²¹, e in qualche caso, pur non avendo avuto un inizio “spontaneo”, si è rivelata perfino uno sfogo benefico di potenzialità che, se lasciate inesprese, possono generare un’inquietudine proprio come nel caso di un talento artistico.

Riguardo poi la fonte della comunicazione che viene descritta dai channel, si possono elencare entità di ogni tipo, a partire da spiriti illuminati, anime disincarnate, guide spirituali, angeli, fino agli extraterrestri, gnomi e fate, dei e dee, *deva* della natura, animali dalla coscienza superiore come i delfini, o perfino Dio stesso, o il “Sé superiore” del channel. Da come si evince dagli stessi messaggi ricevuti, in ogni caso, si può dire che la fonte sembra essere sempre “spiritualmente elevata”, superiore a quella di chi riceve il messaggio, e perciò stesso interessata ultimamente ad un “innalzamento della coscienza” di chi ascolta, alla sua evoluzione. L’attitudine di chi è coinvolto direttamente o indirettamente in questo fenomeno, infatti, è di tipo pragmatico: l’interesse non è tanto verificare in qualche modo o dimostrare la “realtà” dei messaggi e delle entità da cui giungono, quanto valutarne l’utilità proprio in ordine ad un “miglioramento” della propria vita, ad uno sviluppo di potenzialità prima sconosciute.

A questo punto vediamo che, per quanto si possa tentare una definizione del channeling ad un livello emico come abbiamo fatto poco sopra, alcuni suoi elementi rimangono però vaghi e inafferrabili, e non è possibile stabilire un denominatore comune per suoi parametri fondamentali, quali l’oggetto della comunicazione, il suo scopo preciso, il suo destinatario, la natura del mezzo attraverso cui giunge, e la sua sorgente. Ciò che è importante sottolineare, tuttavia, è che molti studiosi, nel definire il channeling, hanno evidenziato uno *stato straordinario della coscienza* come centro focale del fenomeno: talvolta hanno visto in questo la “fonte” dei messaggi ricevuti²²,

²¹ Hanegraaff nota che solitamente, però, i casi di channeling non spontaneo non hanno riscosso la stessa vasta popolarità degli altri: “Many New Agers claim to have learned channeling in this way; but, although they certainly do produce messages, few if any of these seem to have commanded wide popularity”, HANEGRAAFF, *New Age*, 31.

²² Dice Suzanne Riordan, ad esempio: “Channeling, for the purpose of this article, is defined as a process in which information is accessed and expressed by someone who is convinced that the source is not their ordinary consciousness”, S. RIORDAN, “Channeling: A New Revelation?,” in *Perspectives on the New Age*, ed. J. GORDON MELTON JAMES R. LEWIS (Albany, New York: State University of New York Press, 1992)105. Nella stessa direzione sembra andare la prima definizione che offre Hanegraaff

talaltra la “condizione” di permeabilità al mondo spirituale²³ che può manifestarsi anche attraverso un linguaggio artistico²⁴; talvolta ancora, come dicevo, lo stato straordinario di coscienza è inteso come la finalità principale di questo fenomeno.

Ora, dato questo primo quadro di comprensione del channeling, è necessario considerare anche l'altro punto di vista, spostandoci più su di un livello etico, che è quello che consente di rendere poi significativo il discorso in ordine ad ACIM. Osservando quindi il channeling “dall'esterno”, esistono per lo meno due prospettive: una è quella del suo aspetto osservabile, concreto, “materiale”, per così dire, al di là delle credenze e degli aspetti di fede di chi lo vive, e una è quella del significato storico-religioso che si può attribuire al fenomeno, a partire proprio dalle narrazioni che ne dà chi è coinvolto in prima persona.

Per quanto riguarda la sua “fisicità”, dunque, il channeling ha destato la curiosità di psicologi e neurologi, essendo potenzialmente interpretabile e analizzabile (forse perfino curabile), come una forma di “dissociazione”, o di personalità multipla²⁵; è rilevante tuttavia che alcuni esperimenti scientifici²⁶ abbiano riscontrato

in apertura del suo capitolo dedicato al channeling: “The term channeling refers to the conviction of psychic mediums that they are able, under certain circumstances, to act as a channel for information from sources other than their normal selves”, HANEGRAAFF, *New Age* , 23. Così come anche quella di Klimo, che è autore di un'opera di riferimento negli studi sul channeling: “Channeling is the communication of information to or through a physically embodied human being from a source that is said to exist on some other level or dimension of reality than the physical as we know it, and that is not from the normal mind (or self) of the channel”, KLIMO, *Channeling* , 2.

²³ Michael Brown, il quale ha dedicato un'ampia ricerca all'argomento, scrive: “Channeling can be defined as the use of altered states of consciousness to contact spirits – or, as many of its practitioners say, to experience spiritual energy captured from other times and dimensions”, BROWN, *The Channeling Zone* , viii. Secondo questa definizione, inoltre, non è nemmeno necessario che l'oggetto della comunicazione sia uno specifico messaggio, in quanto si parla di “energia da sperimentare”.

²⁴ Cf. la definizione dello psicologo transpersonale Hastings: “channeling is a process in which a person transmits information or artistic expression that he or she receives mentally or physically and which appears to come from a personality source outside the conscious mind. The message is directed toward an audience and is purposeful”, A. HASTINGS, *With the Tongues of Men and Angels: A Study of Channeling* (Fort Worth etc.: Rinehart & Winston Inc., 1991), 4.

²⁵ Una molteplicità del sé, comunque, non è necessariamente qualcosa che la psicologia ha definito come patologico, se si pensa ad esempio alla concezione freudiana del sé (composto di *id*, *ego* e *superego*) come costitutivamente multiplo. Inoltre, contro l'interpretazione del channeling come

nel caso della trance un tipo anomalo di onde cerebrali, il che sembra suggerire se non altro che il channel si trovi in uno stato alterato di coscienza²⁷, e che la sua attività cerebrale è differente da quella riscontrata nei casi di disturbo della personalità. Naturalmente un approccio di tipo neurologico contribuisce in maniera importante allo studio di questo fenomeno, ma si limita per statuto a dare una descrizione di ciò che è appunto osservabile. Quando da questa descrizione si è voluto giungere ad un'interpretazione esaustiva del fenomeno, dandone quindi una "spiegazione", si è compiuto a mio avviso un spostamento illecito di livello epistemologico.

Per quanto riguarda ora il significato storico-religioso del channeling, che è ciò che qui interessa maggiormente, si può dire che in una visuale di tipo fenomenologico e comparativistico esso si presenta di fatto come "rivelazione", o come "profezia"²⁸, e che dunque ci si trova di fronte al cuore stesso del fatto religioso: laddove l'uomo ha inteso che il divino, qualunque ne fosse la natura, si fosse comunicato al mondo umano, lì è nata la religione. Questa considerazione ha portato perfino a considerare il channeling come chiave di comprensione di tutte le rivelazioni del passato: gli scritti dei profeti, le estasi degli sciamani, le predizioni dei veggenti, le visioni degli antichi *rishi*, le rivelazioni ricevute da Maometto, e così via, sono effettivamente tutti fatti interpretabili come channeling, almeno ad un primo sguardo. L'approssimatezza di questa valutazione, d'altra parte, è difficilmente rimediabile, essendo che, se già è molto limitato l'accesso alle esperienze vissute da altri per poterle paragonare, ancor più lo è alle esperienze di chi è vissuto nei secoli passati. Per molti studiosi tuttavia

disturbo patologico della personalità, c'è da dire che gli stati emozionali descritti da chi presenta questa patologia sembrano decisamente diversi da quelli dei channel.

²⁶ Cf. DUREEN HUGES and N. T. MELVILLE, "Changes in Brainwave Activity During Trance Channeling: A Pilot Study," *Journal of Transpersonal Psychology* 22, no. 2 (1990).

²⁷ Il tentativo di ottenere stati alterati di coscienza, fa notare Brown, è così largamente diffuso nelle culture (attraverso pratiche ascetiche di vario tipo, assunzione di allucinogeni, e via dicendo) che potrebbe addirittura riflettere un bisogno biologico umano ancora poco esplorato a livello scientifico. Cf. BROWN, *The Channeling Zone*, 19.

²⁸ O. HAMMER, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, ed. W.J. HANEGRAAFF, *Numen Book Series. Studies in the History of Religion* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001), "There appear to be no good prima facie grounds for distinguishing channeling from prophecy", 372.

questo parallelismo è pressoché automatico²⁹, mentre Hanegraaff fa notare che non è ancora stato compiuto uno studio esaustivo riguardo le modalità della “rivelazione”, per ottenere una “tipologia trans-culturale” utile a valutare adeguatamente il channeling in prospettiva storico-religiosa: “l’associazione per somiglianza”, dice, “in questo caso richiederebbe che noi avessimo compreso, al di là di un dubbio ragionevole, il processo della produzione di fenomeni rivelatori, e fossimo capaci di spiegarli in maniera unificata”³⁰. Pur con queste premesse tuttavia, anch’egli giunge a definire il channeling come “un termine emico nel contesto New Age per riferirsi alla generale categoria etica di *rivelazioni articolate*”³¹.

Una gran parte della nuova religiosità³² del XX secolo, dunque, ha trovato grazie al channeling le *proprie* rivelazioni³³, i propri testi sacri, che se da un lato ne

²⁹ Cf. ad esempio *Ibid.* : (...) “In pre-modern cultures around the world, religious specialists have acted as mediators between humankind and the superhuman sphere. (...) In the modern age, similar contacts have been labeled as channling”, 369. La Riordan dice, a sua volta, “Channeling is not a new phenomenon. It has been known by other names in many cultures and in many ages. It was the craft of the oracle, the seer, the shaman and the prophet – those who have served as intermediaries between the material realm and the realm of spirit”, RIORDAN, "Channeling," 105-6.

³⁰ HANEGRAAFF, *New Age* : “Association by similarity in this case would require that we understood, beyond reasonable doubt, the process involved in the production of revelatory phenomena, and were able to explain them in a unified way”, 26.

³¹ *Ibid.* , “channeling is an emic term used in the New Age context to refer to the general etic category of *articulated revelations*”, 27.

³² New Age o NMR? L’associazione del channeling con la New Age è una costante nelle descrizioni che ne danno gli studiosi: non a caso proprio il primo capitolo del voluminoso contributo di Hanegraaff sulla New Age è interamente dedicato al channeling (*Ibid.* , 24-41). Cf. anche BROWN, *The Channeling Zone* x; cf. anche G. J. MELTON, "New Thought and the New Age," in *Perspectives on the New Age*, ed. JAMES R. LEWIS and J. GORDON MELTON (Albany, New York: State University of New York Press, 1992): “If the sheer volume of New Age literature is any indication, channeling is possibly the single most important and definitive aspect of the New Age. It is certainly the activity which has had the greatest success in mobilizing support for the movement as a whole”, 21. Suzanne Riordan, invece, sostiene che il fondamento filosofico della New Age non sia stato modellato dal channeling, ma fosse precedente ad esso e già consolidato: “The incidence of convergence among certain of the contemporary channelled texts is undeniable; this may be due to the fact that most of the channels in question subscribed to what may be considered a “New Age world-view” prior to their first channeling experience”, RIORDAN, "Channeling," , 107.

³³ Naturalmente, pur essendo “nuove”, le rivelazioni contenute nella letteratura channeling, presentano sotto molti aspetti una continuità con le rivelazioni tradizionali. Mary Farrell Bednarowski,

contengono il manifesto filosofico e teologico, dall'altro ne rappresentano proprio il fondamento *esperienziale*: in questo senso il channeling mostra il tratto forse più caratteristico di tutti i NMR³⁴, ossia la necessità di “fare esperienza” del sacro, di avvicinare la dimensione spirituale a quella mondana, e questo “fare esperienza” ha sempre come suo centro focale una trasformazione personale, un allargamento dello stato di coscienza. In altre parole, alla luce di quanto detto fino a qui, possiamo affermare che il channeling è inteso come una comunicazione *diretta e rivelativa* con il divino, e che è un fenomeno capace di rappresentare un intero contesto storico religioso nella sua ricerca di *esperienza religiosa*³⁵, e in specifico di esperienza trasformativa del sé.

2. IL CHANNELING COME VOLTO DELLA NEW AGE: IL PRIMATO DELL'ESPERIENZA TRASFORMATIVA DEL SÉ

A partire grosso modo dal romanticismo, si può dire che poco per volta il mondo occidentale ha espresso nell'ambito religioso una “tendenza” verso il recupero della dimensione esperienziale come codice insostituibile di verità, di validità. Si può

ad esempio, discute sulle nuove rivelazioni in rapporto a quelle dell'ortodossia consolidata di un dato ambiente socio-culturale, evidenziando una relazione fra le due molto più stretta di quel che può sembrare: “New Religious Movements cannot be seen as emerging from “the margins” of cultural conversation about theological matters. Instead, their founders and interpreters must be seen as participants who choose to join in theological conversation in the culture. They join in because they understand themselves as having new revelations to offer, new models of the universe that will address the inadequacies of those meaning systems, religious and secular, that are presently available”, M. F. BEDNAROWSKI, *New Religions and the Theological Imagination in America* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989), 2.

³⁴ Cf. A. N. TERRIN, *Nuove Religioni. Alla ricerca della terra promessa* (Brescia: Morcelliana, 1987): “Ritengo che un'altra delle matrici capaci di individuare fenomenologicamente la dinamica di impostazione delle nuove religioni sia da ricercarsi nel desiderio profondo di *fare esperienza religiosa* e non più soltanto di sentirne parlare in terza persona. Tutti i nuovi movimenti si impegnano in questa dimensione per cui la vita deve essere vissuta religiosamente, e in cui la prassi come vita ed esperienza è più importante della teoria”, 169.

³⁵ Cf. HAMMER, *Claiming* : “It is possible to regard the revalorisation of experience in this, generally speaking, philosophically unsophisticated tradition [the New Age] as a sign of the general cultural climate of late modernity”, 339.

pensare, ad esempio, alla reazione post-illuministica e post-kantiana di Schleiermacher o ad altri importanti filosofi romantici³⁶: né la dottrina né l'etica era identificabile per lui come l'essenza della religione, ma l'immediatezza di una percezione del divino del tutto intima e personale; la precedenza quindi era data senza dubbio a una dimensione "intra-soggettiva" più che a quella "inter-soggettiva" della ritualità istituzionale³⁷. Jung definiva "vera religione" solo "l'esperienza immediata", e la verità dell'esperienza era da considerarsi per lui con il solo parametro della forza trasformativa di quella data esperienza nella vita di qualcuno³⁸. Anche nello stesso ambito cristiano, fa notare Jacob Needleman, si è cercato di ritrovare attraverso tradizioni antiche e non istituzionali una possibilità di colmare il divario fra la fede astratta del patrimonio dottrinale e le esigenze più concrete e immediate della vita, sebbene nella difficoltà di conciliare istituzione ed esperienza³⁹.

Il reclamare una legittimità dell'esperienza religiosa, quindi, non è certo un fatto nuovo⁴⁰, tuttavia l'affermazione di un primato dell'esperienza sembra aver trovato un pieno e visibile sviluppo proprio nell'ambito dei NMR.

È necessario chiarire ora che significato assume, in questo contesto, l'espressione "esperienza personale": ogni esperienza infatti, è in qualche modo "personale", anche fosse solo la lettura del resoconto dell'esperienza di un altro⁴¹, in

³⁶ Si pensi ad esempio a Tieck, Schlegel, Schelling, Novalis, o, andando più indietro nel tempo, a Jakob Böme.

³⁷ L'opera di riferimento di Schleiermacher rispetto a questi temi è *Ueber die Religion*.

³⁸ Cf. C. JUNG, *The Symbolic Life* (New York: Pantheon, 1977).

³⁹ Cf. J. NEEDLEMAN, *Lost Christianity* (New York: Doubleday and Co., 1980), in particolare 35 e seg.

⁴⁰ Olav Hammer sostiene che sia proprio il romanticismo a costituire le radici di una certa forma di sensibilità religiosa così evidente ai nostri giorni: "Schleiermacher introduced a way of regarding religion that has been immensely successful up to our own time. The Romantic conception of religion as a form of human experience that is entirely *sui generis*, and which is based not on doctrines, ecclesiastical affiliation, moral codes or ritualism but on intuition and experience, has become widely adopted among present-day believers of many persuasions", HAMMER, *Claiming*, 337-8.

⁴¹ Cf. R. PANIKKAR, *La pienezza dell'uomo. Una cristofania* (Milano: Jaca Book, 1999), "Per conoscere l'esperienza di qualcuno in quanto esperienza dobbiamo partecipare di quell'esperienza. ... Nessuno può avere un'esperienza per procura: non sarebbe un'esperienza. L'esperienza è personale", 71-72.

quanto qualunque momento di vita è già esperienza⁴². Ma evidentemente qui si tratta di qualcosa di più specifico. Quello che i NMR sembrano rappresentare nel loro complesso, è, come ho accennato, la ricerca di *un'esperienza trasformativa della coscienza*, una possibilità di *espansione del sé* e di sviluppo delle sue potenzialità a livello psicologico, relazionale, spirituale. L'esperienza che qui si ricerca, dunque, è precisamente tutto ciò che rende possibile, attuale, riconoscibile e verificabile questa trasformazione della coscienza. A questo scopo si sono sperimentate le tecniche più diverse e le pratiche più eclettiche, che hanno sovente suscitato verso la New Age le critiche e i sospetti più efferati.

Ora, il fenomeno del channeling, che è senz'altro fra le manifestazioni più eclettiche della New Age, è in grado di rappresentare in pieno questo tipo di ricerca: prima ancora di addentrarci nello specifico delle teologie dei vari testi channeling, infatti, possiamo osservare che questa pratica, semplicemente per come si presenta, implica un sorpassamento dell'autorità antica dell'istituzione, rivendicando una legittimità del contatto *diretto* con la dimensione divina. Il sovranaturale così viene a far parte di questo mondo, si avvicina in maniera quasi tangibile, *esperibile*, è capace di interessarsi delle vicende umane anche nelle loro contingenze e peculiarità. La rivelazione non è più il contenuto di un corpus dottrinale dogmatico e talvolta oscuro nei suoi significati, necessariamente mediato dall'interpretazione "ufficiale", e che richiede una fede incondizionata, ma è una parola che coinvolge quasi senza via di scampo, poiché è data o *a me*, o *per me*, e che pertanto non può lasciare né indifferenti, né "piamente" rassicurati: non è più la parola del "mantenimento", predicata dall'istituzione nella sua funzione di forza conservativa, ma in un certo senso è la parola del "cambiamento", che sa proporre "soluzioni" per le necessità vive e reali dell'adesso.

Se allora ad un primo sguardo il channeling potrebbe essere letto semplicemente come uno dei tanti volti dell'individualismo moderno⁴³, in un'epoca in

⁴² Mi riferisco ancora a Panikkar che ha fondato tutta la sua riflessione sulla nuova dimensione "mistica" della religione proprio a partire da una precisa concezione della conoscenza: "L'esperienza sta alla base di ogni fenomeno cognitivo, dei sensi, dell'intelletto, o di un qualunque altro organo mediante il quale entriamo in contatto con la realtà.", *Ibid.*, 69.

⁴³ Cf. ad esempio P. HEELAS, *The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford and Cambridge Mass.: Blackwell, 1996).

cui non è più possibile per il singolo una semplice identificazione con un collettivo religioso tradizionale, e in cui non si riesce nemmeno più ad accettare qualcosa come “vero” senza una possibilità di “verifica” diretta⁴⁴, ad uno sguardo più attento non si può non riconoscere nel channeling proprio la necessità che la religione si traduca in momenti *personalmente trasformativi*, in messaggi capaci di cogliere le esigenze vitali del quotidiano, e di interloquire con la comprensione attuale che si ha di se stessi e del mondo. Quindi nel channeling, più che una ribellione all’autorità delle antiche dottrine⁴⁵, si coglie in fondo il bisogno di un messaggio religioso più significativo, più comprensibile, e per ciò “vero” nel senso pragmatico, jamesiano, del termine; ecco perché non è poi determinante se il channeling avvenga come contatto diretto o indiretto, e, di fatto, sono statisticamente molti di più coloro che si rifanno a testi channeling che coloro che li “ricevono” in prima persona: ciò che conta è che la verità religiosa sia ultimamente comprensibile e capace di suscitare un’esperienza trasformativa.

Questo, di per sé, è un dato che parla di un aspetto importante della sensibilità contemporanea, così come è andato formandosi dal XIX secolo fino ad ora, e che può essere un utile strumento di comprensione per l’intera cultura occidentale di questo tempo.

Si potrebbe anche pensare, tuttavia, che la priorità data all’esperienza intesa in questo senso non sia tanto peculiare dei NMR, quanto rappresenti la loro fase “carismatica”⁴⁶, dove la figura del profeta precede quella del sacerdote, e dove ancora la teologia di fondo non si è strutturata definitivamente, il sistema di credenze non si è

⁴⁴ Cf. TERRIN, *New Age* : “La rinuncia ad un’ermeneutica sofisticata delle fonti e all’analisi storico-critica dei documenti religiosi avviene per un superamento della ragione “critica” attraverso una ragione “esperienziale”. Non si tratta dell’abbandono di ogni criterio di riconoscimento della verità religiosa, ma di una soggettivizzazione di tali criteri”, 245.

⁴⁵ Detto ciò, rimane innegabile che il channeling rappresenti anche le forti tendenze individualistiche e di frammentazione del mondo contemporaneo.

⁴⁶ Cf. TERRIN, *Nuove Religioni* : “Si potrà osservare che il tema della prassi come vita ed esperienza è ricorrente in ogni nuovo movimento religioso, che vive ancora in fase carismatica e che ancora non è passato attraverso l’usura del tempo”, 169.

consolidato in dottrina⁴⁷. E questa rimane una possibilità aperta che solo il tempo potrà chiarire.

Ora, una volta detto che il channeling va alla ricerca di nuova rivelazione in ordine ad un'esperienza trasformativa, e che questo mette in luce forse il tratto più caratteristico di tutte le nuove religioni, rimane da specificare per una prima comprensione generale che questa esperienza trasformativa viene intesa in termini non solo spirituali, ma specificamente *psicologici*: il linguaggio delle nuove rivelazioni, infatti, assume immancabilmente tonalità terapeutiche e psicoterapeutiche, facendo largo uso di tutta una costellazione di termini ereditati dalla psicologia del novecento.

Hammer, a proposito dei NMR, parla di “democratizzazione” e “psicologizzazione” della religione⁴⁸, e a ben guardare queste due tendenze sono fra loro legate, rappresentano una stessa esigenza: se davvero è l'espansione e la metamorfosi del sé quello che ultimamente viene perseguito nei NMR, questo non può che avvenire su di un livello personale, il che implica da una parte che l'accesso alla verità e all'interpretazione del messaggio religioso venga appunto “democratizzato”, e dall'altra che questa stessa verità venga ora esposta in termini più significativi ed efficaci, più pregnanti, più personali, quindi spesso di tipo psicologico.

La sofferenza umana, il malessere, il bisogno di salvezza, vengono infatti interpretati sul sottofondo di una precomprensione dell'umano e dei suoi meccanismi comportamentali che mostra una chiara eredità dalla psicologia: si parla di ego, di inconscio, di proiezione, di rimozione, e tutta la sofferenza è ultimamente da far risalire proprio alla predominanza dell'ego, inteso come un “sé inferiore”. Ma, contrariamente alla psicologia classica, in questo contesto si parla anche di un Sé superiore, che sarebbe la vera natura dell'uomo, divina e completamente “luminosa”: l'ostacolo dell'ego va rimosso proprio per permettere al Sé superiore di espandersi e in un certo senso fare *esperienza di se stesso*, determinando così nell'individuo quella nuova auto-identificazione che è la vera e autentica salvezza.

⁴⁷ Sarebbe interessante a questo proposito ripensare alle considerazioni di Max Weber in merito al rapporto fra carisma e istituzione. Cf. ad esempio C. LANZETTI, "Secolarizzazione e communitas," in *Simboli e cultura*, ed. A. MARAZZI (Bologna: Libreria Univ. Ed., 1976).

⁴⁸ Cf. HAMMER, *Claiming*, “The democratisation of religious experience within the Esoteric Tradition has gone hand in hand with the psychologization of religion. Not only is truth to be found within each of us: the very locus of spirituality is our own Self”, 340.

Il linguaggio psicologico dunque sembra fornire gli strumenti di lettura e di analisi delle problematiche personali, mentre il linguaggio religioso ne mostra le ragioni originarie e metafisiche, oltre che naturalmente la via di superamento ultimo e soteriologico.

In conclusione, la nuova rivelazione veicolata dal channeling è quel messaggio religioso che si propone come in grado di condurre ad un'esperienza spiritualmente trasformativa per chi la riceve e/o per chi la accoglie, a partire da una presa di coscienza degli stati psicologici personali.

CAPITOLO 2

LA GENESI DI ACIM E ALCUNI RIFERIMENTI STORICO-BIOGRAFICI

1. “A COURSE IN MIRACLES”

Se si dovesse identificare nel mondo religioso contemporaneo qualcosa di organico, di paradigmatico, capace di cogliere la profondità del rapporto fra la dimensione spirituale e quella terapeutica in senso lato, si potrebbe senz'altro guardare al testo *channeling* “A Course In Miracles” (“Un Corso in Miracoli”, abbreviato ACIM), forse l'esempio più significativo fra la letteratura del suo genere. Si tratta di un testo strutturato per un percorso autodidattico, che attraverso lo studio e la dedizione vuole portare ad una vera e propria trasformazione della mente e dei suoi meccanismi di interpretazione del mondo, in ordine ad una guarigione psicologica, ma anche fisica e relazionale, che significa già “salvezza”.

ACIM è un testo molto esteso, diviso in tre sezioni principali, per un totale di quasi 1300 pagine: il “Text” (“Testo”), il “Book of Exercises” (“Libro degli esercizi”) e il “Manual for Teachers” (“Manuale per gli insegnanti”)⁴⁹, ora rilegati in un singolo volume dalla caratteristica copertina blu scuro.

Fu scritto (o trasmesso) per sette anni a partire dal 1965 grazie al lungo lavoro di Helen Schucman (il *channel*) e alla collaborazione di William Thetford, due colleghi psicologi impiegati al Presbyterian Hospital di New York, e fu pubblicato per la prima volta nel 1976⁵⁰. Al *corpus* principale sono state fatte due aggiunte minori

⁴⁹ Il Testo conta 669 pagine, il Libro degli Esercizi 488 (diviso in 365 lezioni, una al giorno per tutti i giorni dell'anno), e il Manuale per gli Insegnanti (che comprende la “chiarificazione dei termini”) 92.

⁵⁰ Nell'edizione di ACIM naturalmente non compaiono i nomi di Helen e Bill, nè tanto meno si fa menzione della loro storia: di fatto né l'uno né l'altra avevano pensato ad una pubblicazione del Corso, che anzi tenevano inizialmente segreto per paura che potesse compromettere in qualche modo la

l'anno successivo, per ora non tradotte in italiano: "The song of Prayer. Prayer, Forgiveness, Healing" ("Il canto della preghiera. La preghiera, il perdono, la guarigione") e "Psychotherapy. Purpose, Process and Practice" ("Psicoterapia. Il proposito, il processo e la pratica").

In ACIM si intrecciano e si fondono temi e linguaggi di diversa provenienza, andando a creare una struttura complessa ma solidamente articolata: si potrebbe dire che esso sia un lungo trattato di psicologia, formulata su presupposti e su prospettive di tipo religioso e metafisico. A partire da un contesto che richiama da vicino lo gnosticismo antico e la teologia platonica⁵¹, ACIM si sviluppa come un lungo discorso di Gesù intorno alla natura dell'uomo, di Dio, del tempo, della realtà fenomenica, e soprattutto delle dinamiche inter- e intra- personali, seguendo una logica autoreferenziale ma del tutto consequenziale ed rigorosa.

Ciò che ACIM vuole dimostrare è la ragione ultima della condizione umana, divisa fra bene e male, fra speranza e disperazione, fra tristezza e gioia, fra odio e amore; e una volta identificata la ragione di ogni sofferenza e contraddittorietà, analizzata l'origine e la natura del "male", viene proposta una vera e propria via di trasformazione dal sottofondo pienamente soteriologico, che è quella del "miracolo": ai comuni meccanismi umani di azione-reazione, viene proposta l'alternativa del "perdono", che diventa lo strumento di transizione fra un'auto identificazione *limitata*,

loro carriera professionale. Verrà pubblicato grazie all'intervento di Judith Skutch e di Kenneth Wapnick, come vedremo più avanti.

⁵¹ Kenneth Wapnick ha dedicato un volume di oltre 500 pagine all'esplorazione dei parallelismi esistenti fra ACIM, lo gnosticismo, il platonismo e il cristianesimo: K. WAPNICK, *Love Does Not Condemn. The World, the Flesh, and the Devil According to Platonism, Christianity, Gnosticism, and A Course in Miracles* (Roscoe, New York: Foundation for "A Course In Miracles", 1998). Dice, nella prefazione: "ACIM can be seen as integrating the Platonic, Christian, and Gnostic traditions, while at the same time correcting and extending them through a far more inclusive vision that utilizes the insights of contemporary psychology to support its universal message of salvation", 4.

Altri parallelismi filosofici sono stati impostati da Kemp nel suo capitolo dedicato ad ACIM come caso studio: D. KEMP, *New Age. A Guide* (Edimburgo: Edimburgh University Press, 2004). Kemp ha considerato l'idealismo platonico presente nel Corso come influenzato dalla moderna psicologia (cf. 18), e ha visto una somiglianza fra ACIM e il pensiero di Cartesio, sulla base del dubbio metodico come mezzo di valutazione della realtà. Un altro parallelismo è quello fra alcuni passaggi del Corso riguardanti la "scelta di significato da dare al mondo" e l'esistenzialismo di Sartre (cf. 19).

che è quella dell'ego⁵², e un'auto identificazione *illimitata*, che è quella del vero sé, il “Figlio di Dio”.

Ciò che appare come una costante, e che colloca ACIM a buon diritto fra le espressioni religiose più rappresentative del suo tempo, è l'assioma centrale della capacità trasformatrice e creatrice della *mente*, da cui tutto deriva come diretta emanazione. In questo si ritrova una forte componente costruttivistica: la mente è “il tutto” del nostro essere al mondo, cioè l'unico e ultimo riferimento, ciò che determina perfino il mondo stesso, così come ci si presenta. La mente però non è intesa semplicemente come l'ambito del “razionale”, ma come ciò che nell'uomo fa da legame e da intersezione fra il livello di esistenza fenomenico e quello metafisico: si può dire allora in questo senso che la mente è lo “spirituale” stesso, è in fondo l'oggetto e il soggetto del discorso religioso.

Ora, la *percezione* è intesa come la funzione primaria della mente nel contesto del mondo fenomenico, ed è dunque su di essa che si concentra ACIM: la percezione non è intesa come il canale oggettivo di ricezione e quindi di conoscenza del mondo, ma è puramente un *riflesso* dell'attività mentale che la precede. Le modificazioni verso la guarigione, per tanto, avverranno proprio a partire da un lavoro deliberato sulla percezione: se sarò in grado di dare un'*interpretazione* diversa a ciò che vedo intorno a me, la mia percezione del tutto un poco alla volta si trasformerà, e con essa ogni aspetto della mente.

La volontà individuale quindi appare responsabile del benessere psico-fisico, e della rimozione degli ostacoli che separano dalla salvezza: non perché venga negata la presenza o l'intervento del divino in questo processo, ma perché è solo acconsentendo consapevolmente ad una trasformazione che la mente può arrivare a cogliere la presenza divina universale e la propria vera natura.

Si vede qui che il “*healing*”, la guarigione psico-fisica, assume le tonalità del “*holy*”, del sacro e del santo. I due livelli convergono in una formula risolutrice onnicomprensiva, che ben esprime e rappresenta una certa linea di sviluppo del pensiero religioso del '900, arricchito e informato dei nuovi paradigmi della ricerca

⁵² “La credenza nella realtà della separazione è chiamata *ego* dal Corso. La parola *ego* è usata come sinonimo di ‘falso sé’, un uso che è coerente con le spiritualità orientali”, cf. WAPNICK, *Love Does Not Condemn. The World, the Flesh, and the Devil According to Platonism, Christianity, Gnosticism, and A Course in Miracles*, 2.

psicologica e antropologica. Come appare chiaro, questa particolare congiunzione fra ambiti di ordine religioso e psicologico non risponde ai modelli classici esplorati dalla psicologia della religione, ma è un intreccio e un'interazione originale di questi due universi linguistici e interpretativi della realtà, secondo un impianto che richiede una nuova formulazione delle problematiche relative al “male”, alla salvezza, alla guarigione⁵³.

ACIM presenta tutti i problemi relativi alla letteratura *channeling*, e in questo senso appare assai problematico tracciare un suo preciso retroterra storico, individuarne con certezza le derivazioni, chiarirne le attribuzioni, anche a causa di un certo eclettismo che gli è connaturale: proponendosi come un testo rivelato, tutti i rimandi sembrerebbero esclusi, se non di fatto, per lo meno nella presentazione che ne viene data.

Ciò nonostante, alcuni approfondimenti biografici di Helen e Bill hanno mostrato una possibile via di percorrenza: si tratta della Teosofia, della Christian Science, della Psicologia freudiana e della Psicologia Umanistica, del platonismo, dello gnosticismo, e del contesto generale del New Thought; forse anche del misticismo ebraico-cristiano e di alcune forme di esoterismo del XX secolo.

Come vedremo ora il panorama è comunque vasto, e altamente significativo di tutta un'epoca in campo storico-religioso, anche se è importante ricordare che esiste un margine invalicabile di approssimazione riguardo il grado di dipendenza del testo esaminato da queste correnti.

2. “QUESTO È UN CORSO IN MIRACOLI. PER FAVORE, PRENDI NOTA...”

“Questo è un corso in miracoli. Per favore, prendi nota”, ripeteva la “voce” incessantemente: “questo è un corso in miracoli. Per favore, prendi nota”...

Era una sera di ottobre del 1965, e la psicologa Helen Schucman si trovava nel suo appartamento di New York, quando cominciò a ricevere queste istruzioni da parte

⁵³ Wapnick lo definisce “La migliore integrazione che abbia mai visto tra psicologia e spiritualità”: K. WAPNICK, *Introduzione a Un Corso In Miracoli. Il testo fondamentale del nuovo millennio spiegato al grande pubblico* (Milano: Armenia, 2001), 21.

di quella che lei definì la “Voce”. Era una “voce silenziosa”, che parlava alla mente di Helen mentre lei si trovava in uno stato di veglia perfettamente cosciente, e che le richiedeva di intraprendere un lavoro: Helen avrebbe dovuto semplicemente “prendere nota”.⁵⁴

La “voce” non era un vero suono, ma piuttosto una “formazione di pensieri nella mente”, che Helen non riconosceva come propri, e che tuttavia giungevano molto chiari. Lei lo definì “una specie di dettato interiore”⁵⁵. La fonte, secondo il racconto che ne fece Helen, si presentava come particolarmente autorevole, e più avanti si identificò come Gesù stesso parlando in prima persona per la maggior parte del Corso⁵⁶, ma lei rifiutava assolutamente di crederci, a livello razionale, e quindi era tutt’altro che ben predisposta a seguirne le indicazioni.

Non sapendo più che fare per liberarsene, e non volendo risolversi a scrivere ciò che sentiva, chiamò al telefono il suo collega e superiore Bill Thetford:

“Cosa devo fare?” chiese Helen in preda all’agitazione.

“Perché semplicemente non prendi nota?” Rispose Bill in tono calmo e rassicurante. “Scrivi in stenografia come fai di solito, e stai a vedere cosa ha da dire la voce”.

“Ma Bill, e se fosse senza senso? Allora *saprei* di essere pazza” continuò Helen allarmata.

Bill le raccontò che da alcune sue letture era venuto a conoscenza di altre esperienze simili, e che dunque non sarebbe certo stata la prima a ricevere

⁵⁴ I riferimenti biografici rispetto a Helen Schucman e Bill Thetford sono tratti principalmente da tre testi: P. MILLER, *The Complete Story of the Course: The history, the People, and the Controversies behind A Course in Miracles* (Berkeley: Fearless Books, 1998), R. SKUTCH, *Come è nato Un Corso In Miracoli. La genesi dell'opera fondamentale del nuovo millennio* (Armenia, 2001), e K. WAPNICK, *Absence from Felicity. The Story of Helen Schucman and Her Scribing of A Course in Miracles* (New York: Foundation for A Course In Miracles, 1991), oltre ad alcuni particolari che mi sono stati narrati personalmente da Kenneth Wapnick, presidente della FACIM (“Foundation for A Course In Miracles”) di cui si parlerà più avanti. Nel caso delle citazioni riportate dal testo di Miller e di Wapnick, la traduzione dall’inglese è mia.

⁵⁵ Cf. SKUTCH, *Come è nato ACIM*, 88-89.

⁵⁶ Secondo Bill, la “voce” che aveva dettato il Corso era la “mente o coscienza critica universale”, che tutti condividiamo, mentre per esempio secondo Kenneth Wapnick, presidente della “Foundation for A Course in Miracles”, si tratta del vero e proprio Gesù storico. Cf. MILLER, *The Complete Story of the Course*, 49.

“informazioni” attraverso un canale inusuale. Le propose allora di scrivere ciò che dettava la voce, promettendole di rivedere insieme a lei il risultato quando si sarebbero incontrati il mattino dopo. E disse che se fosse sembrato un testo senza senso, semplicemente l’avrebbero buttato via, e nessuno ne avrebbe mai saputo nulla. La cosa si sarebbe conclusa senza implicazioni.

Tranquillizzata, Helen si sedette alla sua scrivania, e si apprestò a prendere nota; fu così che quella sera la dettatura del Corso cominciò:

Questo è un corso in miracoli. È un corso richiesto. Solo il tempo che ti ci vuole per farlo è volontario. Libero arbitrio non significa che puoi stabilire il programma di studi. Significa solo che puoi scegliere cosa vuoi imparare in un determinato momento. Il corso non si prefigge di insegnare il significato dell’amore, poiché esso trascende ciò che può essere insegnato. Si prefigge, tuttavia, di eliminare i blocchi alla consapevolezza della presenza dell’amore, che è la tua eredità naturale. L’opposto dell’amore è la paura, ma ciò che tutto abbraccia non può avere opposti.

Questo corso si può quindi riassumere così:

Nulla di ciò che è reale può essere minacciato. Nulla di irreale esiste. In questo si trova la pace di Dio.

(T-I:1-2)

Helen a questo punto interruppe la scrittura, era risolta a non scrivere una parola di più.

Il giorno seguente rilesse a Bill ciò che aveva scritto, e nonostante l’apparente sensatezza di quelle parole, discusse nuovamente con lui della sua riluttanza a proseguire: si rifiutava categoricamente di eseguire le indicazioni di un “qualcuno” che non era identificabile se non come una “voce”.

E tuttavia in fine riprese a scrivere quello stesso giorno, poiché apparentemente non era capace di liberarsi della presenza di quella “voce”.

La dettatura però non era una “scrittura automatica”: cominciava quando Helen era in un momento di tranquillità e solitudine, e se smetteva a causa di un’interruzione, riprendeva subito dopo come se nulla fosse stato.

La “voce” quindi cominciò a dettare i 50 “Principi dei miracoli”, di cui ne riportiamo alcuni:

1. Non c’è ordine di difficoltà nei miracoli. Uno non è “più difficile” o “più grande” di un altro. Sono tutti uguali. Tutte le espressioni d’amore sono massimali.

2. I miracoli in quanto tali non hanno importanza. L'unica cosa che importa è la loro Fonte, Che è ben al di là di ogni valutazione.

3. I miracoli avvengono naturalmente come espressioni d'amore. Il vero miracolo è l'amore che li ispira. In questo senso tutto ciò che viene dall'amore è un miracolo.

4. Tutti i miracoli significano vita, e Dio è Colui Che dà la vita. La Sua Voce ti guiderà in modo molto specifico. Ti verrà detto tutto ciò che hai bisogno di sapere.

8. I miracoli sono guarigione perché suppliscono ad una mancanza: vengono compiuti da coloro che temporaneamente hanno di più, in favore di coloro che temporaneamente hanno di meno.

11. La preghiera è lo strumento dei miracoli. È un mezzo di comunicazione del creato con il Creatore. L'amore si riceve con la preghiera e si esprime coi miracoli.

21. I miracoli sono segni naturali di perdono. Attraverso i miracoli accetti il perdono di Dio estendendolo agli altri.

26. I miracoli rappresentano la libertà dalla paura. ...

38. Lo Spirito Santo è il meccanismo dei miracoli. Riconosce sia le creazioni di Dio che le tue illusioni. Separa il vero dal falso con la Sua capacità di percepire totalmente invece che selettivamente.

La dettatura proseguì quindi per una decina di giorni, sempre revisionato da Bill: ogni mattina si incontravano, circa un'ora prima dell'inizio del lavoro, ed Helen leggeva ad alta voce quello che aveva stenografato il giorno prima, mentre Bill batteva a macchina. L'ufficio era sempre chiuso a chiave, durante questi incontri, per il timore che qualcuno potesse cogliere in flagrante i due rispettati psicologi mentre svolgevano pratiche assai poco "scientifiche", con il pericolo che questo intaccasse in modo irrevocabile la loro reputazione.

Ma ad un certo punto Helen si interruppe nuovamente, pur intuendo che il materiale non era terminato: affermò che non avrebbe continuato il lavoro se non le fosse stato detto quale ne era lo scopo. Bill le suggerì di chiederlo alla "voce": "Se non te lo dice, è ovvio che non vuole che tu continui". L'argomento le parse convincente, e così Helen formulò la domanda.

Questa fu la risposta che ne ricevette:

La situazione del mondo sta peggiorando, ad un livello allarmante. Persone di ogni parte del mondo sono chiamate ad aiutare, e stanno portando i loro contributi individuali come parte di un piano generale prestabilito. Parte del piano è trascrivere *Un Corso In Miracoli*, ed io sto facendo la mia parte nell'accordo, come tu farai la tua. Userai delle capacità che hai

sviluppato molto tempo fa, e che non sei in realtà pronta ad usare di nuovo. A causa dell'estrema emergenza, tuttavia, il consueto processo evolutivo, lento, viene accorciato in quella che può essere meglio descritta come "accelerazione celestiale"⁵⁷.

Helen sentì come di aver acconsentito a svolgere questo impegno, ma insistette: "Perché io?" chiese. "Non sono religiosa, non comprendo le cose che mi sono successe, e non mi piacciono nemmeno. Inoltre mi innervosiscono. Sono quasi la scelta più infelice che tu potessi fare". La risposta giunse chiara: "Sei una scelta eccellente, e per una ragione molto semplice: perché tu lo farai".

Helen sapeva che la "voce" aveva ragione.

Da allora, per sette anni e mezzo, continuò stesura del Corso fino ad ultimarlo.

3. HELEN SCHUCMAN

Helen Cohn Schucman nacque il 14 luglio 1909 a New York. Il padre era un chimico di grande successo, ebreo non praticante, che nonostante gli anni della grande depressione, fu in grado di procurare una vita agiata alla famiglia. Per questo Helen durante l'infanzia fu accudita continuamente da una governante cattolica, la signora Richardson, che avrà un ruolo significativo nell'educazione della piccola. Helen e la sua governante vivevano piuttosto appartate dal resto della famiglia, composta dal padre, la madre, e un fratello di quattordici anni più vecchio di lei.

La signora Richardson recitava il rosario ogni sera, davanti agli occhi incantati di Helen, e ogni domenica mattina portava la bambina con sé alla messa cattolica, in una chiesa che si trovava all'altro capo della città: quella che Helen definì "uno dei posti più belli che avessi mai visto". Lei non aveva il permesso di entrarvi, e pertanto aspettava fuori, ma, racconta Helen⁵⁸,

Mentre aspettavo potevo vedere, attraverso una piccola apertura tra due porte oscillanti, i fiori, le candele, le statue. ... Una volta sgattaiolai dentro una piccola cappella sul lato della

⁵⁷ SKUTCH, *Come è nato ACIM*, 94-95.

⁵⁸ Helen scrisse un'autobiografia che non fu mai pubblicata. Qui riportiamo alcuni estratti da una versione dattiloscritta di circa 70 pagine procurata al giornalista Patrick Miller da Judith Skutch Whitson, e presenti nel suo libro: MILLER, *The Complete Story of the Course* ; altri estratti della medesima autobiografia sono presenti nel testo di SKUTCH, *Come è nato ACIM* . Nel caso delle citazioni riportate dal testo di Miller la traduzione è mia, nel caso invece di quelle tratte dal libro di Skutch la traduzione è di F. Merlino, S. Pestarino e I. Popani, gli stessi traduttori di ACIM in italiano.

chiesa. Lì c'era la statua di una bellissima signora, con della luce attorno alla testa, e fiori e candele posti in un piccolo giardino davanti a lei. Tutti lì avevano delle perline come il rosario della signora Richardson e decisi che quando fossi cresciuta sarei diventata cattolica così che sarei potuta entrare e partecipare a ciò che faceva la signora Richardson.

Un altro episodio legato al cattolicesimo ebbe una certa influenza nella crescita di Helen: una sua giovane compagna di giochi era infatti cattolica, e capitò un giorno che le due bambine parlassero dell'argomento "religione".

"Dio è nostro Padre", disse la compagna, "e se gli chiediamo delle cose Lui ce le darà. L'unica cosa da fare è chiudere gli occhi e vederlo".

Helen seguì affascinata le indicazioni dell'amica, ma davanti ad un'apparente difficoltà a "vedere Dio", si sentì dire che avrebbe dovuto continuare a provarci, e che se non lo avrebbe fatto, sarebbe andata a bruciare per sempre all'inferno. Questo procurò un tale terrore nella piccola Helen, che la sua governante quella sera le suggerì di rivolgersi ai genitori per ricevere una spiegazione in merito a questioni religiose.

Ringraziai molto la signora Richardson, le feci promettere di non dimenticarsi di pregare per me, e decisi di chiedere subito ai miei genitori della mia religione. ...

"Papà, che cosa sei?" chiesi.

"Non credo di capire" rispose evidentemente sconcertato. "Vuoi dire che vuoi sapere cosa faccio?" Dissi che forse era quello. Mio padre disse che era un chimico. Quando gli chiesi di spiegarmelo, non capii cosa stesse dicendo. Ma sapevo che non era la risposta che volevo. Così gli chiesi se credesse in Dio e avesse una religione. Disse che non credeva in Dio e non era particolarmente interessato alla religione. Gli chiesi se questo significava che anch'io non avessi una religione, e lui rispose che ogni persona doveva deciderlo per conto proprio.

Gli chiesi cosa avesse deciso mia madre, e lui rispose che non era proprio sicuro di quale fosse la sua religione al momento. ... Io dissi che volevo essere cattolica a causa dell'inferno. Mio padre rispose che non credeva nell'inferno, e che pensava che non avessi motivo di preoccuparmi. Fece presente che si poteva anche essere religiosi e non credere nell'inferno, cosa che fu per me un grande sollievo. Mio padre disse che era stato ebreo quando era un ragazzino. ... Gli chiesi, speranzosa, se questo forse rendeva anche me ebrea, ma rispose soltanto che pensava che avrei dovuto pensarci su per un po'. ... Gli chiesi di dirmi qualcosa di più della religione di mia madre, ma disse che non poteva star dietro a ciò che credeva lei, e aveva smesso di provarci molti anni prima.

Helen aveva per così dire trovato un'identità, si sentiva "ebrea", e questo la rassicurava. Un giorno affrontò l'argomento anche con la madre, la quale rispose che era nata ebrea, figlia di un rabbino, in Inghilterra, ma che aveva provato a seguire

molte religioni fin da quando era piccola; disse anche che al momento era una teosofa⁵⁹, ma che “era ancora in ricerca”⁶⁰.

Qualche tempo dopo, in seguito ad episodio piuttosto drammatico in cui Helen aveva rivolto le sue preghiere al “Dio di Israele” e non si era sentita esaudita, decise che “non sarebbe più stata ebrea”:

Probabilmente non c’era affatto un Signore Dio di Israele, e questo era il motivo per cui mio padre aveva smesso di crederci. Non credetti mai più veramente in Dio, anche se mi sforzai parecchio di crederci per molto tempo.

La signora Richardson presto terminò il suo incarico di governante, e lasciò la famiglia. Da quel momento Helen sembrò disinteressarsi di questioni religiose per un po’ di anni, ma mantenne una sorta di pratica che aveva avuto fin da molto piccola, ossia la visualizzazione di “immagini mentali”, che non turbavano il vivere

⁵⁹ La “Società teosofica” è un’organizzazione tutt’ora esistente, nata a New York nel 1875 per volontà di Helena P. Blavatsky (1831-1891), Henry Steel Olcott (1832-1907) e Gorge Henry Felt (1831-1906). Il clima nel quale la Società fu fondata era quello dell’entusiasmo generale suscitato verso la metà del XIX secolo dalle esperienze degli spiritualisti (negli anni ’70 circa il 25% della popolazione americana sembra si dichiarasse in qualche modo coinvolta con lo spiritualismo): l’interesse per il “mondo invisibile”, l’idea che esso fosse “scientificamente” verificabile, e che fosse possibile instaurare un contatto con dimensioni prima inaccessibili serpeggiava con molta vivacità, e si era innestato su di una più antica e colta tradizione esoterica occidentale. Lo scopo della Società teosofica era di coltivare la “teosofia”, la conoscenza suprema e divina che era stata svelata in vario modo nel corso della storia umana e nelle diverse religioni, e di “raccolgere e diffondere la conoscenza delle leggi che governano l’universo”. Olcott, il primo presidente della Società, la concepiva come una organizzazione per la ricerca, i cui interessi includevano l’universo invisibile e i suoi poteri. L’appartenenza era aperta a coloro i quali, venendo da diverse fedi e culture, si univano a questo tipo di ricerca: “by their approval of the Society’s objects, by their wish to remove religious antagonisms and to draw together men of good will whatsoever their religious opinions, and by their desire to study religious truths and to share the results of their studies with others”. La Società negli anni che seguirono si avvicinò sempre più all’induismo e al buddismo, si espanse moltissimo anche fuori dagli Stati Uniti, e conobbe varie vicende. Per una presentazione generale vedi ad esempio: J. A. SANTUCCI, "Theosophical Society," in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. WOUTER J. HANEGRAAFF, IN COLL. WITH ANTOINE FAIVRE, ROELOF VAN DER BROEK, *et al.* (Brill, 2005), o C. L. ALBANESE, *America. Religions and Religion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999), 266 e ss.

⁶⁰ Miller afferma che la madre di Helen fu anche seguace della Christian Science per un periodo, ma non specifica se questo fu prima o dopo questo episodio. Cf. MILLER, *The Complete Story of the Course*, 33.

quotidiano, ma che apparentemente erano per lei qualcosa di diverso da semplici e volontari giochi di fantasia.

All'età di 12 anni Helen e la sua famiglia si recarono a visitare Lourdes, in Francia, come ultima tappa di un lungo viaggio di vacanza in Europa. Qui Helen, una sera nella sua stanza d'albergo, ebbe un'esperienza che si sarebbe ricordata per sempre:

“Per favore, Dio” dissi ad alta voce “non sono cattolica, ma se tutto questo è vero⁶¹, vorresti mandarmi un miracolo così che io possa credere in te?”

Avevo già deciso cosa dovesse essere il miracolo. Avrei chiuso gli occhi e recitato tre Ave Maria: se quando avrei aperto gli occhi ci fosse stata una meteora nel cielo, quello sarebbe stato il mio miracolo. Non mi aspettavo davvero di trovare la meteora, ma chiusi gli occhi e recitai tre Ave Maria comunque. Quando riaprii gli occhi il cielo era pieno di stelle cadenti. Le osservai in silenzio attonito, e poi sussurrai: “è il mio miracolo. Dio lo ha mandato davvero. Guarda, oh guarda! È il mio miracolo!”

Qualche tempo dopo Helen entrò in maggior confidenza con la domestica di casa Idabel, una donna battista di colore, con la quale prese a leggere la Bibbia ogni sera. Con lei cominciò anche a recarsi alla funzione domenicale, dove sperimentò un approccio del tutto diverso alla preghiera: i canti entusiasti dei battisti, le danze, il battito delle mani, erano assai differenti dall'atteggiamento formale cui lei era stata abituata in precedenza. Poco tempo dopo Helen decise di farsi battezzare dal ministro dei battisti, ma con sua grande delusione, anche dopo aver ricevuto il battesimo si accorse che nulla era cambiato: “Ancora non riesco a vedere Dio”.

Le rimaneva allora la “razionalità”, come un approccio di ricerca che le dava certezze e rassicurazioni. Helen allora cominciò a leggere di tutto, e quando si iscrisse all'università aveva già un vasto back ground di tipo letterario e filosofico, con una particolare predilezione per Platone e Shakespeare. Si specializzò in inglese, e sperava di diventare una scrittrice di fama.

All'università conobbe Louis Schucman, un ragazzo ebreo di indole un po' introversa e intellettuale come lei, che dopo poco le chiese di sposarlo. Una volta sposati, Louis aprì nel centro di Manhattan un negozio di libri rari riguardanti il misticismo e la metafisica, ritenendo l'argomento interessante anche se di difficile

⁶¹ Qui Helen si riferisce alle molte guarigioni di cui sono testimonianza gli ex-voto nella grotta di Lourdes.

investigazione scientifica. Anche Helen, quando ebbe terminato gli studi, lavorò nel negozio del marito per un po' di tempo, ma dopo qualche anno si ritrovò a considerare la possibilità di iscriversi di nuovo all'università, per intraprendere una professione indipendente. Suo marito la sosteneva in questo desiderio, così come la sua famiglia di origine. Allora decise: avrebbe studiato psicologia. "Avendo fallito nella ricerca del Cielo", scrisse, "ero fortemente determinata ad avere successo sulla terra".

Il suo interesse per la religione tuttavia non scomparve, solamente si trasformò: "Il suo sistema di credenze passò da un agnosticismo privo di connotazioni emozionali ad un ateismo arrabbiato, ... ed ancor prima di ottenere il suo dottorato era desiderosa di dar battaglia a chiunque avesse pensieri che avessero anche solo una remota sfumatura di idee religiose⁶²".

A questo punto incominciarono ad accadere eventi molto significativi per Helen, fra cui uno in particolare. Una sera, mentre si trovava in metropolitana assieme al marito, visse l'esperienza subitanea e inaspettata di uno stato alterato di coscienza: secondo il suo racconto, visualizzò involontariamente una luce accecante, poi una figura umana che si avvicinava e si inginocchiava, e subito dopo aver riaperto gli occhi sentì per qualche istante "l'amore più indescrivibilmente intenso, ... e amò con quella intensità tutti coloro che si trovavano sul treno"⁶³. Subito condivise la sua esperienza sbalorditiva col marito, il quale avendo letto molto materiale riguardo esperienze simili, la rassicurò con poche parole dicendo che si trattava di una comune esperienza mistica, e non diede molta importanza all'evento. Ma Helen non dimenticò più ciò che le era accaduto, sebbene il suo atteggiamento nei riguardi della religione non cambiò.

Terminati gli studi di psicologia e il dottorato nel 1957⁶⁴, ricevette presto la proposta di lavorare nell'ambiente medico del Presbyterian Hospital di New York, un

⁶² SKUTCH, *Come è nato ACIM*, 48-49.

⁶³ *Ibid.*, 50.

⁶⁴ La tesi di Helen, che le procurò i complimenti di molti professori, riguardava le capacità di apprendimento dei bambini con gravi ritardi mentali. Ho avuto modo di esaminare un suo articolo scientifico sull'argomento che ho trovato presso la biblioteca universitaria di Friburgo: è un articolo scritto ancora negli anni '60, che dimostra senza dubbio molta dettagliatezza e rigore metodologico: H. SCHUCMAN, "Evaluating the Educability of the Severely Mentally Retarded Child," *Psychological Monographs: General and Applied* 74, no. 14 (1960). Helen non desiderò mai avere figli propri, ma

distacco della prestigiosa Columbia University, a fianco di Bill Thetford, direttore del programma di psicologia.

Quando vide il suo futuro superiore per la prima volta Helen pensò: “Eccolo qui, lui è quello che devo aiutare”, e si meravigliò del suo stesso pensiero.

Qualche giorno dopo si ri-incontrarono, ed Helen ebbe un’esperienza simile:

Era un’altra di quelle cose bizzarre che in qualche maniera cominciavano ad entrare nella mia coscienza senza alcuna connessione con ciò che stava accadendo nella mia vita. Per un breve intervallo di tempo mi sembrò di essere altrove, dicendo, come in risposta ad una chiamata silenziosa ma urgente, “Andrò certamente, Padre. Lui ha bisogno di aiuto. Dopo tutto, è solo per così poco tempo!” La situazione aveva la qualità di una memoria mezza dimenticata, e io ero consapevole solo di essere in un luogo molto felice. Non avevo idea di chi fosse la persona a cui stavo parlando, ma in qualche modo sapevo che stavo prendendomi un impegno definitivo che non avrei rotto.

Cominciava così una relazione assai fertile ma altrettanto burrascosa.

4. WILLIAM THETFORD

William (o Bill) Thetford è descritto come un professore timido, intellettualmente aperto e curioso, con un buon senso dell’umorismo, ma di carattere calmo e passivo. Era probabilmente di orientamento omosessuale, e soffriva sovente di momenti di depressione⁶⁵.

era nato a Chicago nel 1923, ultimo di tre figli: aveva un fratello, morto però nella prima infanzia, e una sorella di poco più vecchia di lui.

I genitori erano entrambi appartenenti alla chiesa della Christian Science⁶⁶, sebbene il padre, impiegato alla Illinois Bell Telephone Company, fosse un praticante assai più saltuario della madre.

aveva una dedizione del tutto particolare per i bambini mentalmente ritardati con i quali lavorò alla New York Clinic.

⁶⁵ “It was probably not easy to be a gay man in East Coast academia from the fifties to the seventies, but his private nature seems to have limited how much was known by others about his personal struggles. ... He lived for ten years with a male lover in New York, and with a woman in northern California for four. ... What seems most likely is that his almost overwhelming tendency toward ambivalence permeated every aspect of his life”. MILLER, *The Complete Story of the Course*, 50.

⁶⁶ La Christian Science (o Church of Christ, Scientist) si configura come una vera e propria “chiesa”, e un movimento di rinnovamento religioso della fine del XIX secolo centrato principalmente

Quando Bill aveva 7 anni, la sorellina contrasse una malattia infettiva, e nonostante tutti i tentativi disperati (tradizionali e non) dei genitori di salvarle la vita, la bimba morì. I genitori, da quel momento in poi, rinunciarono definitivamente al loro credo religioso, e non misero più piede in una chiesa scientista.

Anche Bill, poco dopo la morte della sorella, si ammalò molto gravemente e fu costretto a letto per ben due anni. Ma lui sopravvisse, e poté proseguire la sua vita e i suoi studi.

Durante i primi anni di università studiò psicologia, all'Università DePauw dell'Indiana. Quindi fu ammesso alla Scuola Medica dell'Università di Chicago. Per sostenersi economicamente, durante gli anni della seconda guerra mondiale, trovò un impiego presso la medesima università come supervisore di edifici dedicati alla sperimentazione top-secret nella ricerca atomica. Lì lavoravano il dottor Glenn

sulla “guarigione”, nel contesto del generale movimento di “cura attraverso la mente” di quel periodo. Mary Backer Eddy (1821-1910), la sua fondatrice, parla di un'esperienza di guarigione “miracolosa” come dell'evento centrale dal quale ebbe origine la Christian Science: nel 1866 la Eddy cadde sul ghiaccio e riportò una grave lesione alla colonna vertebrale; il terzo giorno dopo l'accaduto, mentre leggeva il racconto di Gesù che guarisce il paralitico dal vangelo di Matteo (Mt 9, 2), si sentì profondamente toccata e commossa, ebbe la sensazione di cogliere una profonda verità spirituale, e in quel medesimo istante guarì. Nel 1875 venne pubblicato il suo “Science and Health with the key of Scripture”, che è tutt'ora considerato dagli scienziasti come un testo di altissima levatura spirituale, in grado di affiancare e interpretare rettamente la Bibbia. Per la Eddy, Gesù Cristo è l'unico essere umano della storia che ha saputo dimostrare pienamente cosa significhi essere figlio di Dio, e ogni essere umano dovrebbe impegnarsi nella vita per realizzare completamente la propria relazione con Dio come ha fatto Gesù. Questo significa, secondo gli insegnamenti della Eddy, portare alla luce la reale perfezione di cui ognuno è dotato in qualità di figlio di Dio, anziché accettare le limitazioni della loro natura apparente. Peccato e malattia nascono entrambi dall'errore, ossia da un non-riconoscimento della propria natura di figli di Dio, e dunque la salvezza e la guarigione avvengono attraverso la “verità”: l'*atonement* (redenzione) è inteso come l'essere “at-one-ment” con Cristo. I praticanti scientisti, di fronte ad un malato, cercano attraverso la preghiera di focalizzarsi sulla vera natura divina della persona sofferente, e di trasmettere alla mente del malato questa nuova comprensione di sé: se fosse riuscito a “vedersi con gli occhi di Cristo”, sarebbe guarito istantaneamente e senza l'aiuto di alcuna medicina. Il mondo fenomenico, abitato dal limite, dalla decadenza, e dalla morte, è visto come illusorio: è solo una pallida ombra della perfezione di Dio. Dio è inteso come “Mente” onnipervasiva e onnisciente, le cui leggi costituiscono appunto la “scienza” divina. Per un primo approfondimento vedi ad esempio: ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 233 e seg., oppure M. INTROVIGNE, J.-F. MAYER, and E. ZUCCHINI, *I Nuovi Movimenti Religiosi. Sette cristiane e nuovi culti* (Torino: EDC, 1990), 179 e ss.

Seaborg, futuro premio Nobel, ed Enrico Fermi, che guidò nel 1942 la prima reazione a catena della storia.

Bill sentì che il progetto scientifico nel quale si era trovato ad essere coinvolto aveva la priorità sui suoi studi di medicina, ai quali quindi rinunciò. Nel 1945 però la prima bomba atomica fu sganciata su Hiroshima, e Bill diede le dimissioni dal suo incarico quello stesso mese, atterrito dagli effetti disastrosi della bomba.

In quell'anno giunse all'Università di Chicago il dottor Carl Rogers, all'epoca già molto conosciuto nel campo della psicologia, e Bill si iscrisse al suo primo corso di "Client Centered Psychotherapy" ("Psicoterapia centrata sul cliente")⁶⁷.

Presto si entusiasmò per gli insegnamenti di Rogers: "Le premesse professionali di Carl Rogers", racconta, "erano fondate sulla sua teoria della *considerazione incondizionatamente positiva, o perfetto amore*". Con sua sorpresa Bill divenne in breve tempo non solo insegnante assistente del corso, ma anche assistente di ricerca nel consultorio appena formato da Rogers, e considerò questo uno straordinario onore e una grande opportunità: "passare dall'essere coinvolto con

⁶⁷ Carl Rogers (1902-1987), ispirato dagli insegnamenti di Otto Rank, sviluppò verso la metà del secolo scorso un nuovo approccio psicoterapico, la cosiddetta "terapia centrata sul paziente". Nel 1951, mentre lavorava all'Università di Chicago, pubblicò la sua opera principale, *Client-Centered Therapy*, e più tardi *On Becoming a Person* (1961) e *A Way of Being* (1980). Secondo Rogers la natura umana è fondamentalmente buona, e tutto ciò che porta l'uomo a soffrire o a causare sofferenza ad altri è una forma di distorsione della propria natura. La sua teoria si basa sulla nozione di una forza vitale presente in ogni essere vivente (dagli esseri umani ai vegetali), la cosiddetta "tendenza attualizzante" (*the actualizing theory*), che è come un motore o un serbatoio pieno di potenzialità inimmaginabili. La persona "sana", secondo lui, ha le seguenti caratteristiche: ha apertura all'esperienza (che è l'opposto dell'atteggiamento difensivo), ha la capacità di vivere nel qui-ora, ha fiducia nei riguardi del proprio sentire istintivo, si sente libero di fare delle scelte e di prendersene la responsabilità, e ha creatività. Secondo il suo approccio terapeutico, il cliente non viene guidato ma semmai accompagnato dal terapeuta nei suoi processi di comprensione e cambiamento (non a caso il primo nome che Rogers aveva scelto per la sua idea di terapia era "*non-directive therapy*"). Le condizioni necessarie e sufficienti per essere un buon terapeuta, secondo Rogers, sono: 1. *Congruence -- genuineness, honesty with the client*; 2. *Empathy -- the ability to feel what the client feels*; 3. *Respect -- acceptance, unconditional positive regard towards the client*. Per una presentazione biografica e una raccolta dei suoi scritti vedi H. KIRSCHENBAUM and V. L. HENDERSON, eds., *The Carl Rogers Reader. Selections from the Lifetime Work of America's Preeminent Psychologist, author of On Becoming a Person and A Way of Being* (New York: Houghton Mifflin Company, 1989).

l'annichilazione totale ad una pratica professionale basata sull'amore perfetto, mi sembrò se non altro ironico", disse⁶⁸.

Bill lavorò con Rogers fino al 1949, quando ottenne il suo dottorato di ricerca in psicologia con uno studio riguardante le reazioni neuro-fisiologiche della psicoterapia rogersiana. Rimase quindi due anni presso l'ospedale Michael Reese di Chicago, lavorando principalmente con il test di Rorschach, e poi si trasferì a Washington D.C. per frequentare la Scuola di Psichiatria.

Terminata la Scuola lavorò un anno al Dipartimento di Psicologia dell'Institute of Living di Hartford nel Connecticut, e poi si spostò a New York, per lavorare al Dipartimento di Neurologia della Cornell University come dirigente psicologo nel programma di studio sull'ecologia umana diretto da Harold G. Wolff, uno dei fondatori della medicina psicosomatica.

Nel 1958 ricevette l'offerta di lavorare come professore associato presso il Presbyterian Hospital della Columbia University, nella facoltà di psichiatria del Collegio di Medicina e Chirurgia dell'università.

Poco dopo aver cominciato a lavorare al Presbyterian Hospital, Bill fu informato che l'università aveva ricevuto dei fondi dall'Istituto Nazionale per i Disturbi Neurologici per svolgere una ricerca riguardo le deficienze sensoriali e neurologiche dei neonati, e che era necessario individuare una persona che potesse svolgere questo programma di studio. Fu allora che, grazie ad un amico comune che fece da mediatore, Bill conobbe Helen, ed Helen venne assunta per questo incarico.

5. IL PROCESSO DI FORMAZIONE DI ACIM

Il Dipartimento di Psichiatria del Presbyterian Hospital era un ambiente molto stimolante dal punto di vista professionale, ma visibilmente assai carico di tensioni, competizioni e inimicizie interne. Bill ed Helen si trovarono dunque a fronteggiare problematiche continue relative agli aspetti relazionali, in aggiunta alle necessità spossanti del lavoro e dell'organizzazione interna: a volte la situazione sembrava proprio insostenibile. In aggiunta a tutto ciò, il carattere tendenzialmente ottimista ma

⁶⁸ Miller commenta così il coinvolgimento di Bill con la psicologia umanistica: "Thetford's brush with humanistic psychology may have also prepared him for the transpersonal dimensions of the Course material", MILLER, *The Complete Story of the Course*, 47.

un po' poco pragmatico di Bill non coincideva facilmente con gli atteggiamenti solitamente ansiosi, depressivi, e insicuri di Helen. Tuttavia, i due colleghi sembravano lavorare in stretta relazione, e, pur mantenendo un continuo risentimento reciproco, avevano sviluppato una mutua dipendenza molto stretta.

Un pomeriggio del 1965, Bill entrò nell'ufficio di Helen poco prima di una delle usuali riunioni del gruppo di ricerca, alle quali nessuno dei due partecipava volentieri a causa dell'aggressività caratteristica di quegli incontri. Un po' imbarazzato pronunciò un breve discorso, che poi si sarebbe rivelato la porta di accesso ad ACIM: disse pressappoco così "Ci deve pur essere un altro modo. I nostri atteggiamenti sono così negativi che non riusciamo a concludere niente. Ho deciso di provare a vedere le cose in modo diverso". Voleva cercare il lato costruttivo di ciò che le persone avrebbero detto, evitando reazioni aggressive di qualunque tipo e mantenendo una predisposizione costruttiva anziché competitiva⁶⁹.

Con sua grande sorpresa, Bill vide Helen balzare in piedi e approvare con entusiasmo la proposta, promettendosi di unirsi a lui in questa nuova direzione.

A partire dalla riunione di quel pomeriggio fino alla fine dell'estate di quell'anno, le relazioni fra i membri del dipartimento sembrarono decisamente mutate, e il clima generale del dipartimento ne risentì molto positivamente. La relazione personale fra Helen e Bill invece tardava a migliorare, loro malgrado, rimanendo prevalentemente su registri di grande antagonismo.

In quel periodo le immagini mentali che Helen aveva sempre avuto fin da bambina cominciarono a mutare: visualizzava sequenze di immagini anziché rappresentazioni statiche, e la più significativa per lei fu quella di una "sacerdotessa" che suscitava in Helen un amore intenso, e le assicurava che avrebbe riacquisito "la sua funzione"; altre sequenze invece includevano anche la presenza di Bill, in vesti e contesti culturali differenti, come ricordi di un tempo passato, diceva Helen. Spesso, durante le sequenze, avvertiva la presenza silenziosa di una "voce" che la guidava: sarà la stessa che poi detterà il Corso.

⁶⁹ Kenneth Wapnick afferma che in quel momento accadde ciò che ACIM chiama il "momento santo": "One can truly say that the birth of *A Course in Miracles* occurred that June afternoon. In Helen and Bill's joining together to find that other way, an example of what the Course would later call a 'holy instant', one finds a shining example of a miracle", WAPNICK, *Absence from Felicity*, 94.

In un sogno notturno che le rimase particolarmente impresso, Helen parla di un grande libro nero con una scritta dorata sulla copertina: “Esculapio”, il nome del dio greco della *guarigione*. Tutto sembrava suggerire che si trattasse di ricordi di chissà quale passato.

Nonostante l’idea della reincarnazione mi fosse particolarmente ripugnante, mi era chiaro che molte delle immagini che avevo sembravano essere delle visioni in retrospettiva di me stessa in epoche e in luoghi diversi. Spiegai queste esperienze a Bill come se si trattasse della consueta simbologia dei sogni con la quale ogni psicologo clinico è familiare. Ammetto, tuttavia, che man mano che le immagini continuavano, il mio dogmatismo sull’argomento mostrò qualche leggero, molto leggero segno di diminuzione.

Bill era molto interessato al racconto che Helen gli faceva delle sue visualizzazioni, ma queste erano per Helen causa di grande ansietà e turbamento. Bill, convinto di trovarsi di fronte ad un interessante fenomeno psichico paranormale, cominciò ad informarsi e a leggere libri di parapsicologia, fra cui la biografia di Edgar Cayce, “il più grande sensitivo d’America” morto nel 1954. Ciò che lo interessava particolarmente nel materiale di Cayce era l’idea di una possibilità delle menti di comunicare fra loro secondo canali sconosciuti alla scienza. Ne discusse con Helen, la quale acconsentì di leggere la biografia di Cayce scritta dal figlio Hugh Lynn, trovando a sua volta quel materiale interessante.

Subito dopo Helen cominciò a vivere esperienze di chiaroveggenza, che la meravigliavano, la lasciavano esterrefatta e spaventata, ma di cui tutto sommato si sentiva compiaciuta. Bill propose di recarsi a Virginia Beach, a visitare l’organizzazione nata con l’intento di perpetuare gli insegnamenti di Cayce: la Association for Research and Enlightenment.

Le persone dell’Associazione, allora un piccolo gruppo votato a rendere disponibile al pubblico il materiale di Cayce, erano intelligenti, sincere, e ovviamente *sane di mente*. E la massiccia documentazione non era qualcosa che si potesse facilmente mettere da parte. Ero colpita ma molto a disagio, anche se Hugh Lynn Cayce, il figlio di Edgar Cayce e capo dell’Associazione, era particolarmente ospitale e compassionevole nei nostri confronti.

Seguirono per Helen altre esperienze simili a quella della metropolitana, in cui sentiva un improvviso senso di pace, gioia e soprattutto amore per tutti coloro che in quel momento le si trovavano vicino. Ma visse anche un episodio del tutto opposto, una volta in cui si alzò da un breve sonnello pomeridiano in preda ad una “furia omicida” ingiustificata, che la lasciò sconvolta. Mentalmente chiese aiuto, e le giunse

l'immagine di un vivaio di piante posto in mezzo al deserto. La "voce" cui Helen era abituata, le disse: "Adesso che finalmente è cominciato, tu continuerai ad annaffiarlo, non è vero?". Helen promise di sì.

Fu dopo questi avvenimenti che il dettato del Corso cominciò.

Dopo circa un anno da quella sera del 1965 in cui Helen aveva cominciato a ricevere la dettatura del Corso, Bill cercò di convincerla a sottoporre il materiale scritto fino a quel momento a Hugh Lynn Cayce, il figlio di Edgar Cayce che erano stati a visitare tempo addietro. Nonostante le resistenze di Helen, l'incontro avvenne. "Notevole", disse Hugh Lynn dopo aver letto il materiale e avendolo trovato simile ai messaggi ricevuti in trance da suo padre, "è assolutamente ispirato". Rassicurò Helen e la incoraggiò a continuare il suo lavoro al di là del timore, del dubbio, della resistenza, e perfino del risentimento che ella provava per il materiale.

Il lavoro di trascrizione quindi riprese, grazie al sostegno di Bill ma anche di Louis, il marito di Helen, il quale sapeva bene che Helen poteva uscire dai suoi soliti stati di angoscia e depressione solo compiendo il suo compito di scriba. "Senza il sostegno di questi due uomini", scrive Robert Skutch, "è ovvio che Helen non avrebbe potuto compiere il suo lavoro"⁷⁰.

Bill, da parte sua, cominciò a leggere avidamente testi di tradizioni mistiche occidentali e orientali, per acquisire possibili chiavi di lettura del materiale che trascriveva. Ciò che lo sorprese maggiormente fu la somiglianza fra il Corso e la tradizione indiana dell'Advaita Vedanta, con la differenza che il Corso si articolava in un linguaggio cristiano e utilizzava categorie della psicologia familiari ad un auditorio contemporaneo.

Dopo circa due anni dall'inizio della trascrizione del Corso, Helen si accorse che alcune pagine erano versi sciolti scritte in pentametro giambico senza rima, lo stile di Shakespeare. Il riconoscimento dell'alto valore "estetico" del materiale contribuì ad aumentare la sua considerazione per esso, a guardarlo con meno ostilità, o perfino a sentirsene orgogliosa.

Helen riconosceva che il Corso rifletteva il suo back ground culturale, non solo per l'aspetto stilistico, in quanto era da molto tempo un'appassionata lettrice di Shakespeare, ma anche per quello filosofico, con particolare riferimento a Platone e a

⁷⁰ SKUTCH, *Come è nato ACIM*, 107.

Freud. Anche Kenneth Wapnick, al riguardo, afferma senza incertezze che sia stata la mente di Helen a dare al Corso la sua *forma*, e che il *contenuto* sia giunto invece da una sorgente esterna alla sua mente egoica, una sorgente nondimeno presente nella sua mente, come in quella di tutti⁷¹. L'assonanza dei contenuti del Corso con il training di Helen non ha costituito per gli studenti del Corso un ostacolo concettuale per accettare il messaggio come "rivelazione" autentica: come spesso accade nella letteratura channeling, la persona che funge da canale viene naturalmente considerata un "filtro" attraverso il quale la "fonte" si comunica utilizzando le possibilità di comprensione e di linguaggio disponibili. Altrimenti il fatto stesso che Gesù, nel Corso, parli inglese e non aramaico, sarebbe già di per sé problematico.

Ma tornando alle vicende del Corso, nel settembre 1968 la dettatura sembrava terminata, e per alcuni mesi la "voce" non si fece più presente. Sorprendentemente Helen, nonostante si sentisse sollevata, dovette riconoscere a quel punto che la sua funzione tutto sommato le mancava. Ma nella primavera dell'anno successivo la "voce" riprese a dettare: era il momento del "Libro degli esercizi", che venne presentato come segue:

Una base teorica come quella fornita dal testo è una struttura necessaria per rendere significativi gli esercizi di questo volume. Tuttavia è il fare esercizi che renderà possibile raggiungere l'obiettivo del corso. Una mente non allenata non può realizzare nulla. Lo scopo di questo libro degli esercizi è di addestrare la tua mente a pensare secondo le linee del testo.

Gli esercizi sono molto semplici. Non richiedono molto tempo e non è importante dove li fai. Non richiedono preparazione. Il periodo di addestramento è di un anno. Gli esercizi sono numerati da 1 a 365. Non cercare di farne più di uno al giorno.

Ricorda solo questo: non è necessario che tu creda alle idee, non è necessario che tu le accetti e nemmeno che tu le accolga volentieri. Ad alcune opporrai attiva resistenza. Niente di tutto ciò ha importanza, né ridurrà la loro efficacia.

(W-I, 1-2,9)

La dettatura del Libro degli Esercizi durò quasi due anni, così nel febbraio 1971 il Corso sembrò nuovamente terminato: le ultime parole che Helen ricevette furono:

Affidiamo a Lui i nostri passi e diciamo "Amen". Continueremo in pace lungo la Sua via e affideremo ogni cosa a Lui. ... Tu non cammini da solo. Gli angeli di Dio si librano vicino

⁷¹ Comunicazione personale, ottobre 2005.

a te e tutt'intorno. Il Suo Amore ti circonda, e di questo sii certo: io non ti lascerò mai privo di conforto.

(W-E.6:1-2,6-8)

Per i successivi 14 mesi Helen e Bill si dedicarono a rileggere tutto il materiale e a suddividerlo in capitoli, paragrafi, e versetti numerati, per renderlo più leggibile, nonostante per il momento non fosse nei loro progetti di diffonderlo: temevano infatti che avrebbe seriamente e definitivamente compromesso la loro credibilità professionale. Nel rivedere il materiale erano guidati sempre dalla “voce”, che aveva apparentemente acconsentito a questa revisione, e alla quale man mano chiedevano consiglio come in un lavoro di squadra. Il Testo venne suddiviso in 31 capitoli, ma il lavoro di sistematizzazione non era ancora terminato quando la “voce” annunciò la prossima dettatura del “Manuale per gli insegnanti”.

Sebbene con una certa riluttanza, Helen e Bill si apprestarono a compiere questa terza parte di trascrizione pur non sapendo quanto tempo avrebbe impiegato. Cominciava così:

Insegnare è imparare, cosicché insegnante e studente sono la stessa cosa. ... L'insegnamento non è che un evocare le testimonianze che attestano ciò in cui credi. È un metodo di conversione. ... Qualsiasi situazione deve essere per te un'occasione per insegnare agli altri cosa sei e cosa essi sono per te. Niente di più di questo, ma anche niente di meno. ...

Un insegnante di Dio è chiunque scelga di esserlo. I suoi requisiti consistono unicamente in questo: in qualche modo, da qualche parte, egli ha fatto una scelta deliberata in cui non ha visto i propri interessi separati da quelli di qualcun altro. ... [Gli insegnanti di Dio] vengono da tutte le religioni e da nessuna. Sono quelli che hanno risposto. Il Richiamo è universale.

(M-I.1:5;2:7-11; M-1.1:1-2;2:2-4)

Nel settembre del 1972 anche il Manuale era terminato: questa volta il Corso era veramente concluso.

Dal 1972 al 1978 Helen ricevette però anche la dettatura di due brevi “ampliamenti” del Corso che tuttavia appaiono in una edizione a parte: “Psychotherapy: Purpose, Process, and Practice” (“La psicoterapia: il proposito, il processo, e la pratica”) e “The song of Prayer: Prayer, Forgiveness, Healing” (“Il canto della preghiera: la preghiera, il perdono, la guarigione”). I due opuscoli sono ispirati completamente ai principi del Corso, e in qualche modo ne riassumono le linee

principali, soprattutto per quanto riguarda l'approccio "psicoterapico" proposto da ACIM.

6. LA PUBBLICAZIONE E LA DIFFUSIONE DI ACIM: DAL 1975 FINO AD OGGI

Inizialmente il Corso non venne mostrato che a quattro persone, fra cui un certo padre Michael, un prete cattolico che coltivava un vivo interesse sul misticismo; poco dopo aver letto il manoscritto padre Michael fece in modo che Bill ed Helen incontrassero Kenneth Wapnick, uno psicologo ebreo convertito al cattolicesimo che aveva scritto un articolo interessante riguardo al misticismo⁷². Il manoscritto venne mostrato a Ken, ma poiché egli era in procinto di partire per Israele, dove avrebbe trascorso molti mesi in un monastero, declinò gentilmente l'invito a leggerlo.

Quando però Ken fece ritorno a New York, chiese immediatamente un appuntamento con Bill, per poter avere finalmente l'opportunità di leggere quel voluminoso manoscritto che gli era stato mostrato. All'epoca Kenneth Wapnick aveva poco più di trent'anni, e da quel momento in poi la sua vita fu completamente dedicata allo studio e poi alla diffusione di ACIM. Bill lo aiutò a trovare un impegno part time come psicologo presso il Dipartimento, e per un periodo di circa due anni Ken si adoperò a fianco di Helen e Bill per rivedere il testo, sistemarne la punteggiatura e la suddivisione in sezioni. Nel gennaio 1975 questo paziente lavoro era terminato.

Nel maggio seguente, Bill, Ken ed Helen conobbero Judith Skutch, una psicologa interessata alle tematiche della guarigione olistica e della parapsicologia, fondatrice di un'organizzazione chiamata "Foundation for Parasensory Investigation" (Fondazione per lo studio del parasensoriale). Le venne consegnato il manoscritto di mille e cinquecento pagine con la raccomandazione di non diffonderlo:

"Siamo sicuri che il Corso non debba essere mantenuto nascosto", le disse Bill. "È solo che non vogliamo che i nostri nomi siano collegati ad esso in alcun modo. ... Questo materiale si

⁷² Wapnick aveva scritto la sua tesi di dottorato in psicologia su Teresa d'Avila, e si era poi dedicato alla lettura appassionata di Thomas Merton. Aveva inoltre (e ha tutt'ora) un vivo interesse per la musica, in particolare quella di Mozart e di Beethoven. Wapnick ha sempre ritenuto che musica e misticismo fossero due ambiti molto vicini, in quanto per lui esprimono lo stesso livello di comunicazione della coscienza.

regge da solo. Non c'è alcun bisogno che ci siano delle personalità legate ad esso. ... Helen ed io non sentiamo di poter rappresentare questo materiale dato che non lo dimostriamo adeguatamente. Come vedrai, Judy, il materiale è un corso di auto-apprendimento, e Helen ed io non siamo altro che studenti”.

L'amicizia fra loro e Judith andò rafforzandosi negli anni seguenti, e lo studio del Corso proseguiva grazie ai loro incontri periodici. Un giorno Judith chiese ad Helen se avrebbe potuto domandare alla “voce” un aiuto per comprendere la terminologia del Corso, come una sorta di glossario. Helen acconsentì, e nel corso di nove settimane venne dettata la “Chiarificazione dei termini”, che poi divenne parte del Manuale per insegnanti. Comprende undici voci: Mente-Spirito; l'ego-il miracolo; il perdono-il volto di Cristo; vera percezione-conoscenza; Gesù-Cristo; lo Spirito Santo; e un Epilogo.

All'epoca il manoscritto era contenuto in numerosi e pesanti raccoglitori, il che lo rendeva estremamente scomodo e poco maneggevole. Judith allora propose per la prima volta la pubblicazione del Corso, e Bill, Helen, e Ken decisero che avrebbero “chiesto alla voce” cosa era opportuno fare. Tutti tre ricevettero la stessa risposta affermativa. Vennero registrati i diritti d'autore, ma era chiaro che i nomi di Helen e Bill non sarebbero comparsi nel testo. Fu così che il Corso fu pubblicato dalla Freeperson Press, una piccola casa editrice californiana di proprietà di Eleanor Criswell, un'amica di Judith. Inizialmente era suddiviso in 4 volumi: due per il Testo, uno per il Libro degli esercizi, e uno per il Manuale per insegnanti.

Grazie a Judith il Corso cominciò a diffondersi velocemente nell'area di San Francisco, e presto fu organizzato il primo meeting per permettere agli interessati di rivolgere a Helen le numerose domande che emergevano naturalmente dalla lettura del materiale. Helen, Bill e Ken accettarono l'invito, poiché il tutto si svolgeva a una distanza sufficiente dal loro ambiente di lavoro da permettergli di sentirsi al sicuro. Le prime cento copie del Corso furono esaurite in poche settimane e fu necessario stamparne molte altre perché le richieste salivano con velocità esponenziale.

Quando però si trattò di ordinare il quarto centinaio di copie, la “voce” comunicò la medesima risposta a Helen, Bill, Ken e Judith: la risposta era “no”. Era necessaria una scelta differente, a questo punto: la Fondazione cui Judith era a capo si sarebbe assunta l'incarico di pubblicare il Corso.

L'unico ma consistente problema era di ordine economico, ma non più tardi del mattino seguente a quella decisione, Judith ricevette la telefonata di un amico che,

essendo entrato in possesso del Corso, si dichiarava disponibile a finanziare la prima edizione con copertina rigida per cinquemila copie, poiché, disse, da quando aveva letto quel libro la sua vita era radicalmente cambiata.

Il nome della Fondazione cambiò da “Foundation for Parasensory Investigation” a “Foundation for Inner Peace” (FIP) (“Fondazione per la pace interiore”), e il 22 giugno 1975 furono consegnate le prime copie della nuova edizione, questa volta rilegate in tre volumi⁷³.

Nelle prime sei settimane, con sorpresa di tutti, arrivarono ordini da ventitrè stati diversi del Paese, e perfino dal Canada. Il primo punto di vendita al dettaglio fu proprio la libreria della “Asociacion for Research and Enlightenment” (A.R.E.) di Hugh Lynn Cayce, che riteneva ACIM uno dei documenti metafisici più importanti che avesse mai visto. Fu nella rivista della A.R.E. che uscì la prima recensione del Corso, in cui si diceva:

I tre libri comprendono uno dei più notevoli sistemi di verità spirituale disponibili oggi nel mondo della metafisica. ... è una rivelazione del XX secolo, il cui scopo è virtualmente senza limiti. Chiunque sia alla ricerca di Dio, e che abbia studiato la letteratura della metafisica, il New Thought, o i misteri delle religioni orientali e occidentali, dovrebbe leggere Un Corso in Miracoli⁷⁴.

Cominciarono anche a nascere diversi gruppi di studio del Corso, da New York alla California: gruppi di persone interessate ad approfondire la loro conoscenza e comprensione del materiale, a condividere le proprie esperienze, e a sostenersi nel tentativo di applicare i principi del Corso.

Durante il 1976 vennero vendute 5000 copie, ma dopo che la rivista “New Realities” di James Bolen pubblicò col permesso di Helen un’intervista a Judith Skutch su ACIM, gli ordini dei libri iniziarono ad arrivare non solo da tutti gli Stati Uniti, ma anche dall’Australia, dall’India, dal Sudafrica, e le vendite nel 1977 salirono a 7500. Insieme agli ordini di ACIM, giungevano sempre più numerose le lettere di

⁷³ La Foundation for Inner Peace esiste tuttora. Ha sempre fornito copie gratuite del Corso a chiunque ne avesse fatto richiesta denunciando una personale difficoltà economica. Tutte le informazioni sulla Fondazione sono presenti nel sito internet: <http://www.acim.org>.

⁷⁴ Citato da SKUTCH, *Come è nato ACIM*, 179.

ringraziamento di persone di ogni estrazione religiosa e culturale, per gli immensi benefici che il Corso aveva determinato nella loro vita.

Nel settembre 1980 apparve su *Psychology Today* un articolo di John Koffend molto critico su ACIM, intitolato “The Gospel According to Helen” (“Il vangelo secondo Helen”), che però contribuì a sua volta ad un incremento delle vendite. Intorno al 1984 si era arrivati a una media di 30.000 copie all’anno⁷⁵.

Già alla fine degli anni ’80 alcuni importanti giornali ne avevano fatto menzione, dal *New York Times* al *San Francisco Examiner*, dal *The Guardian* di Londra, a *The Record* di Perth, e così via.

Anche la letteratura secondaria che nacque intorno ad ACIM favorì la conoscenza e la diffusione del testo. Il caso editoriale principale fu *A Return to Love* (*Un ritorno all’amore*⁷⁶) di Marianne Williamson, pubblicato nel 1992, in cui la scrittrice racconta la trasformazione della sua vita in seguito all’incontro con ACIM: il libro divenne un best-seller internazionale, e le vendite quell’anno salirono a 105.000. Negli anni seguenti si stabilizzarono intorno alle 85.000 copie all’anno⁷⁷.

Oltre che dalla FIP (“Foundation for Inner Peace”), il lavoro di diffusione e insegnamento dei principi del Corso è portato avanti da diverse organizzazioni e associazioni, distribuite non solo negli Stati Uniti ma anche negli altri continenti⁷⁸.

⁷⁵ Il Corso ha continuato a suscitare anche molte critiche, oltre che consensi ed entusiasmo. Si è detto che sia “anti-biblico”, eretico, che crei confusione spirituale e deviazioni di vario ordine, e naturalmente il fatto che la “voce” sia intesa essere quella di Gesù, ha destato moltissime resistenze e controversie. Per una breve panoramica vedi ad esempio: R. Wise, *A Course In miracles. A Biblical Evaluation*, in <http://www.leaderu.com/orgs/probe/docs/thcourse.html>; R. Branch, *Another New Age fraud: A Course in Miracles denies all*, in <http://www.watchman.org/na/corseim.htm>; J. Ankerberg, & J. Weldon, *A Course in Miracles: “Christian” – Glossed Hinduism for the masses*, in <http://www.equip.org/free/> (vai a DC 720).

⁷⁶ Edizione italiana della TEA, 1992 (il libro è attualmente esaurito e fuori produzione da molto tempo).

⁷⁷ Fra la moltissimi scrittori che hanno commentato e diffuso gli insegnamenti di ACIM ricordiamo anche Gerald G. Jampolsky, che rimane tutt’ora uno fra i più prolifici e più conosciuti.

⁷⁸ Esiste per esempio il “Miracle Distribution Center” a Fullerton in California che è uno dei principali (<http://www.miraclecenter.org>); la “Foundation for Life Action” a Los Angeles gestita da Tara Singh; la “Interfaith Fellowship” di New York (<http://www.interfaithfellowship.org>); “The Circle of Atonement” in Arizona (<http://www.sedona.net/nen/circleofa>); il “California Miracles Center” di San

Sebbene non esista una vera e propria organizzazione centrale, a cui venga riconosciuta l'interpretazione ufficiale del Corso, la "Foundation for A Course In Miracles" (FACIM)⁷⁹ appare la più importante fra le molte per diversi aspetti, fra cui il fatto che fu fondata dallo stesso Kenneth Wapnick: Wapnick visse e lavorò molti anni in stretta vicinanza con Helen e Bill, e dunque la sua esegesi del Corso si presenta indubbiamente autorevole⁸⁰.

Francisco (<http://www.miracles-course.org>); la "Endeavor Academy" a Lake Delton (<http://www.baraboo.com/bus/endeavor/academy.html>), che è forse la più controversa per la sua strutturazione come di un "culto" attorno ad un maestro a cui ci si riferisce come "the dear one". C'è poi "The Community Miracles Center" (CMC), fondato nel 1987 dal Reverendo Tony Ponticello e dal Reverendo Larry Bedini, che ha attualmente lo stato legale di "chiesa" (<http://www.miracles-course.org>): offrono un servizio domenicale, un gruppo di discussione on-line, "Miracle Experience Weekends," una pubblicazione mensile, e un programma di studi per diventare "Practitioner", ossia ad una "piena, legale ordinazione come ministro della Community Miracles Center". Nel sito web del CMC si possono trovare 62 link a differenti siti dedicati ad ACIM.

In Italia esiste la Associazione per lo studio e la diffusione di "Un Corso in Miracoli®", Contrada S. Giuliana 26 – 630101 Massignano AP, tel/fax: 0735-777065, c.f.: 91027150449, e-mail: info@ucim.it (<http://www.ucim.it>).

Fra i luoghi dove è facile venire a conoscenza di ACIM, per lo meno negli Stati Uniti, ci sono anche le varie sedi della Unity Church, una sorta di "cristianesimo New Age" sorto nel 1889 grazie a Charles e Myrtle Fillmore: il movimento è nato sulla falsariga di molti dei principi del New Thought, ma con l'impegno preciso di rifarsi agli insegnamenti di Gesù per perseguire la guarigione del corpo e dello spirito.

Oltre a queste, si può menzionare senz'altro la rinomatissima Esalen (CA) (<http://www.esalen.org>), e i vari centri di studio della psicologia transpersonale, primo fra tutti l'Institute of Transpersonal Psychology di Palo Alto (<http://www.itp.org>), sempre in California. C'è poi chi ha voluto applicare e diffondere i principi del Corso anche nel campo del lavoro, e perfino negli ambienti delle prigioni, come è il caso del lavoro cominciato nel 1982 da Bob Plath nella San Quentin Prison in Maryn County (CA).

⁷⁹ Vedi il sito internet ufficiale della fondazione: <http://www.facim.org>.

⁸⁰ È successo più volte che la visione di Wapnick si sia scontrata con quella di coloro che gestiscono gli altri centri di studio di ACIM, come per esempio con R. Perry del "Circle of Atonement" sulla questione se il linguaggio di ACIM sia da considerarsi letterale o metaforico: cf. R. PERRY, "The relationship between the Circle's teachings and the teachings of Ken Wapnick," *A Better Way* 38, no. 1 (Summer 2002). Tuttavia la FACIM non pretende di essere il luogo di apprendimento "ufficiale" degli insegnamenti di ACIM: si legge nel sito internet della fondazione: "This teaching organization does not mean that only those who study *A Course in Miracles* at the Institute in Temecula can ever hope to understand and experience the Course. Clearly, and as any student knows, *A Course in Miracles* is

Gli stessi diritti d'autore sul Corso, che appartenevano alla FIP, vennero ceduti alla FACIM nel 1999⁸¹, ma la controversia intorno ai *copyright* è stata viva per molto tempo⁸².

La FACIM ebbe sede a Roscoe (New York) dal 1983 fino al 2001, e si è poi trasferita a Temecula, una piccola città in mezzo al deserto del sud della California, poco distante da San Diego⁸³. Lì si trova il centro di distribuzione del Corso, e di tutto il materiale ad esso relativo prodotto da Ken⁸⁴, compresa la rivista trimestrale della

specifically designed as a self-study curriculum without gurus, ministers or spiritual leaders, so that a devoted student would be guided by his or her own Inner Teacher. The Institute and Teaching Center in Temecula, therefore, does not aim to substitute for the individual's study and practice. Unquestionably, that is the clear responsibility of each student of *A Course in Miracles*. And certainly the Institute does not seek to replace—nor can any person or organization—the Holy Spirit or Jesus as teacher”.

⁸¹ Nel sito http://www.acim.org/news_items/copyright_transfer.html (pagina interna al sito della FIP) si legge: “We are pleased to announce the agreement to transfer to the Foundation for *A Course in Miracles* (FACIM) all copyrights and trademarks owned by the Foundation for Inner Peace (FIP). This includes the copyrights for *A Course in Miracles* in all languages. Each foundation will continue to pursue its own special functions. Although FIP will continue to be the exclusive publisher of the Course in all languages and will continue to oversee the numerous foreign translations, FACIM will now be responsible for handling all copyright and service mark matters”.

⁸² Le controversie nate attorno al *copyright* sul Corso però sono state lunghe e complesse. Per una panoramica delle varie fasi cf. <http://www.nhne.com/specialreports/srcoursemiller.html>, oppure <http://www.themiracletimes.com/Background/trial.htm>, o ancora <http://www.jcim.net/overview.htm>.

⁸³ Mi sono recata a Temecula per alcuni giorni nell'ottobre del 2005. L'accoglienza di Kenneth Wapnick, sua moglie Gloria, e Rosemarie LoSasso, che lavora da molti anni presso la Fondazione, è stata delle più calorose. Ho potuto parlare più volte privatamente con Ken, e discutere del contenuto di ACIM, ricevendo indicazioni utili anche riguardo la storia di Helen, che Ken ha conosciuto molto bene di persona. Ho potuto partecipare ad uno dei seminari che Ken tiene regolarmente nei fine settimana, per i quali arrivano sempre almeno una cinquantina di persone da ogni parte del paese. Mi hanno anche donato diversi libri, e CD con la registrazione di seminari passati. Le informazioni che seguono mi sono state gentilmente procurate da Rosemarie con grande sollecitudine, e per tutto questo voglio ringraziarli ancora una volta di cuore.

⁸⁴ Kenneth Wapnick ha scritto molti libri ed articoli riguardo l'interpretazione e la pratica degli insegnamenti di ACIM. Ne riportiamo di seguito i principali: WAPNICK, *Love Does Not Condemn. The World, the Flesh, and the Devil According to Platonism, Christianity, Gnosticism, and A Course in Miracles*; K. WAPNICK, *Christian Psychology in ACIM* (Tiburon, California: Foundation for Inner Peace, 1978); WAPNICK, *Absence from Felicity*; K. WAPNICK, *Forgiveness and Jesus. The Meeting Place of A Course In Miracles and Christianity* (New York: FACIM, 1992); K. WAPNICK, *Awaken from the Dream. A Presentation of A Course In Miracles* (New York: Foundation for A Course In Miracles,

FACIM chiamata “The Lighthouse” (“Il faro”), a cui più di 10.000 persone sono abbonate⁸⁵.

Lì poi si svolgono dei *workshop* a scadenza settimanale di presentazione del Corso su tematiche specifiche, tenute da Ken e da alcuni suoi stretti collaboratori, oltre che gruppi di studio formati da persone residenti a Temecula o nei dintorni⁸⁶. C'è anche una piccola “cappella”, o meglio una stanza dedicata al silenzio, arredata molto semplicemente e con alcune immagini di Gesù alle pareti.

Fra il 1988 e il 2000, a Roscoe, la Fondazione ha accolto una media di 1.800 persone all'anno, mentre attualmente a Temecula il numero si è alzato a circa 2.300, fra i visitatori e soprattutto coloro che partecipano ai seminari⁸⁷. Ogni anno, inoltre, vengono venduti in media 30.000 articoli fra libri, audio e video cassette delle conferenze e dei seminari di Ken e Gloria, a cui vanno aggiunti circa altri 10.000 articoli venduti tramite altri distributori.

Nella Fondazione non si svolge alcuna attività “culturale” o religiosa, né incontri di preghiera o di psicoterapia. Le persone interessate ad ACIM non si definiscono infatti appartenenti ad una “chiesa”⁸⁸, quanto più che altro “studenti”, per un curriculum fondamentalmente auto-didattico⁸⁹.

1995); K. WAPNICK, *The Message of A Course in Miracles*, vol. I: All Are Called (New York: Foundaton for A Course in Miracles, 1997); K. WAPNICK, ed., *Concordance of A Course In Miracles. A Complete Index* (New York: Penguins Books, 1997); K. WAPNICK, *Journey Home: "The Obstacles To Peace" In A Course In Miracles* (Temecula: FACIM, 2000); WAPNICK, *Introduzione a ACIM* ; K. WAPNICK, *Ending Our Resistance to Love. The Practice of A Course In Miracles* (Temecula: FACIM, 2004); K. WAPNICK and C. W. NORRIS, *A Course in Miracles and Christianity. A Dialogue* (New York: FACIM, 1995); K. WAPNICK and G. WAPNICK, *The Most Commonly Asked Questions About A Course In Miracles* (New York: FACIM, 1995).

⁸⁵ Nel sito internet dell'Associazione italiana (<http://www.ucim.it>) si può trovare anche la *newsletter* della FACIM (“*The Lighthouse*”) tradotta in italiano.

⁸⁶ La persona stessa che mi ha affittato la stanza dove ho dormito, nei giorni in cui sono stata a Temecula, è una donna che, come molti altri, si è trasferita lì con il preciso proposito di vivere accanto a Ken e poter approfittare del suo insegnamento costante grazie a questi gruppi di studio.

⁸⁷ I dati precisi sono i seguenti: A Roscoe (NY): 1988: 87; 1989: 1.106; 1990: 1.688; 1991: 2.543; 1992: 2.332; 1993: 2.292; 1994: 1.712; 1995: 1.846; 1996: 2.102; 1997: 2.256; 1998: 1.972; 1999: 1.446; 2000: 1.674; Media = 1.800. A Temecula (CA): 2001: 1.073; 2002: 2.427; 2003: 3.026; 2004: 3.029. Media = 2,388.

⁸⁸ Daren Kemp ha dedicato un capitolo intero del suo ultimo libro al Corso, e dice: “It is obvious that the Course is not a cult (in the non-pejorative sense) – there is not enough control over

La finalità della fondazione, così come è presentata, è la seguente:

La FACIM fu fondata come un'Accademia e un Centro di Ritiro per ACIM, per aiutare gli studenti del Corso ad approfondire la loro comprensione del suo sistema di pensiero, concettualmente ed esperienzialmente, così che essi possano essere strumenti più efficaci dell'insegnamento dello Spirito Santo nella loro propria vita. Poiché imparare il perdono senza farne esperienza è una cosa vuota, uno degli scopi specifici della Fondazione è quello di facilitare il processo attraverso il quale le persone possono rendersi conto meglio che i loro propri peccati sono perdonati, e che essi sono veramente amati da Dio. Così lo Spirito Santo può estendere il Suo amore attraverso di essi agli altri⁹⁰.

Attualmente⁹¹ sono state vendute più di mezzo milione di copie del Corso in molte parti del mondo: ACIM è stato tradotto ufficialmente⁹² in italiano, portoghese, francese, spagnolo, olandese, tedesco, russo, svedese, ebraico, cinese, bulgaro, africano, croato, finnico, danese, ceco, sloveno. Sono in via di ultimazione le traduzioni in greco, polacco, giapponese, ungaro e norvegese.

Non esistono dati certi riguardo a quante persone siano attualmente dedite allo studio di ACIM, ma si è fatta una stima di circa 2.200 gruppi di studio distribuiti in 43 differenti paesi in tutto il mondo, con prevalenza negli Stati Uniti⁹³. I gruppi sono composti da un minimo di 2 a un massimo di 40-50 persone, per la maggior parte donne. In generale i gruppi si incontrano settimanalmente, e a volte sono guidati da qualcuno che si assume il ruolo di insegnante o di mediatore, ma questo ruolo in certi

members. Nobody would claim it's large enough and well established enough to represent a sect, even less a church – although these remain possible outcomes for its possible developments”, KEMP, *New Age*, 24.

⁸⁹ Dice Ken a proposito: “Sarebbe un grosso errore se le persone usassero il Corso come un modo di costruire un'altra chiesa, un culto, una comunità di seguaci, ecc. Il suo proposito è di essere un corso per auto-didatti in cui le persone sviluppano una relazione con Gesù e con lo Spirito Santo, e lavorano con loro per guarire le proprie relazioni”. (Comunicazione personale, ottobre 2005).

⁹⁰ Vedi il sito www.facim.org

⁹¹ La situazione è quindi relativa circa all'ottobre 2005.

⁹² Ossia con l'approvazione e la supervisione della FACIM e della FIP.

⁹³ A tutto il 2004, circa 1250 gruppi si trovavano negli USA, di cui 210 in California, 130 in Florida, 75 a New York. In Olanda ne sono conosciuti ben 105, 95 in Messico e 70 in Canada.

casi è a rotazione⁹⁴. La provenienza religiosa e sociale di coloro che vi partecipano è la più varia: dalla chiesa protestante, alla Unity Church, dalla Christian Science alla chiesa metodista, ci sono mormoni, ebrei, quaccheri, buddisti, hindu, cattolici (compresi religiosi ed ex religiosi), e agnostici. Anche riguardo l'età e la professione degli interessati, si copre una varietà così ampia da poter dire che l'unica cosa che gli studenti di ACIM hanno in comune, è un grosso libro blu.

7. EPILOGO

L'atteggiamento di Helen nei confronti di ACIM, durante gli anni di trascrizione e poi fino alla sua morte, andò mitigandosi un poco per volta, e tuttavia non fu mai privo di una profonda ambiguità.

Sebbene la maggior parte dei channel più famosi abbiano dichiarato la loro non familiarità con il materiale ricevuto, il caso di Helen Schucman appare unico per la durata della sua resistenza nei confronti del suo stesso lavoro, e il suo rifiuto categorico di diventare una persona di riferimento per chi era interessato ad approfondire ACIM⁹⁵.

Disse Helen stessa a questo proposito:

Non credendo in Dio, provavo risentimento per il materiale che stavo trascrivendo, ed ero fortemente spinta ad attaccarlo e a dimostrare che era sbagliato. D'altro canto, passavo una quantità considerevole di tempo non solo a trascriverlo, ma anche a dettarlo a Bill, così che è evidente che lo stavo anche prendendo sul serio. In effetti giunsi a definirlo come *il lavoro della mia vita*, nonostante rimanessi non convinta della sua autenticità e molto ansiosa (*nervous*) al riguardo. Come faceva notare Bill, in realtà dovevo averci creduto, se non altro per il fatto che lo mettevo così tanto in discussione. Se pur questo era vero, non mi aiutava. Ero nella situazione impossibile di non credere nel lavoro della mia vita. La situazione era chiaramente ridicola e anche dolorosa.

Ma da dove proveniva lo scritto? Certamente la materia era l'ultima cosa di cui avrei potuto aspettarmi di scrivere, visto che non conoscevo nulla dell'argomento. ... Non comprendo chi è il reale autore dello scritto, ma la particolare combinazione di certezza, saggezza, dolcezza,

⁹⁴ Per una descrizione di uno degli incontri di studio su ACIM vedi la narrazione che ne ha fatto D. Kemp, dopo aver personalmente partecipato ad un gruppo in Inghilterra: KEMP, *New Age*, 19 e seg.

⁹⁵ Cf. HASTINGS, *Tongues* .

chiarezza e pazienza che caratterizzavano la “Voce” facevano sembrare perfettamente appropriato quel modo di riferirsi ad essa [ossia con una V maiuscola].

Quando qualcuno le chiese come era possibile che il Corso avesse portato beneficio a tanti eppure non a lei, rispose: “Io *so* che il Corso è vero... ma non ci credo”⁹⁶. È interessante notare che, in una lettera scritta a Bill probabilmente già nell’estate del 1965, Helen dimostra di essere consapevole di una sua difficoltà ad integrare ciò che le risultava chiaro ed evidente ad un livello razionale: scrisse “L’arroganza emozionale, non intellettuale, è stato il mio peccato persistente”⁹⁷. E Wapnick commenta: “Questa affermazione è stata molto male interpretata dagli studenti del Corso, per suggerire che lei non *credeva* nel Corso. La situazione era proprio l’opposto. Helen credeva nella verità degli insegnamenti del Corso, per non parlare dell’esistenza del suo autore. Ma non fu mai capace *emozionalmente* di accettarne la verità nella sua vita personale”⁹⁸.

Anche Judith Skutch, che conobbe Helen molto da vicino, testimonia di questa sua duplicità: “Da un lato c’era una Helen spaventata, contratta, sospettosa, giudicante, e a volte irrazionale; e dall’altro c’era un’altra Helen, la più grande insegnante che abbia mai conosciuto: andava dritta al cuore delle cose, a volte così velocemente da togliere il respiro, ... con forza ma anche con amore”⁹⁹.

Helen contrasse un cancro al pancreas, e morì nel 1977 all’età di 68 anni. L’anno seguente la sua morte, la Foundation for Inner Peace pubblicò la raccolta completa delle poesie di Helen, con il titolo “The Gifts of God” (“I doni di Dio”), scritte fra il 1971 e il 1978¹⁰⁰.

Bill, dopo essere andato in pensione, si trasferì in California con Bob e Judith Skutch e spostò lì la Foundation for Inner Peace. Lì divenne “uno studente a tempo pieno del Corso”, anche se rifiutò sempre il ruolo di insegnante o di esperto in materia. Frequentava un gruppo di studio del Corso, e in quell’ambiente si dice che cominciò a

⁹⁶ Cf. WAPNICK, *Absence from Felicity*, 173.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*

⁹⁸ Cf. *Ibid.*

⁹⁹ Da un’intervista fatta a Skutch e riportata in MILLER, *The Complete Story of the Course*, 43-44.

¹⁰⁰ Qualcuno, notando grandi somiglianze nello stile fra le poesie di Helen e ACIM, considera anche le poesie materiale ispirato. Cf. *Ibid.*, 22.

comportarsi in modo meno formale, e più rilassato, flessibile. Morì nel 1988 di un improvviso attacco di cuore.

CAPITOLO 3

ACIM NEL CONTESTO NEW AGE: GUARIGIONE DEL SÉ E SALVEZZA

1. UNO SGUARDO ALLA NEW AGE

Quella che generalmente viene denominata “New Age”, con riferimento al mondo della religiosità contemporanea occidentale di tipo non tradizionale, è una realtà tanto ampia, varia, e mutevole da non poter essere abbracciata facilmente da uno sguardo complessivo che ne sappia cogliere l’essenza unitaria. C’è da dire poi che, se di “essenza” si può parlare riguardo un movimento religioso, essa non si pone mai come evidenza, come dato immediato, e che anche una volta individuata, si tratterà sempre di un incontro fra dati oggettivi e sintesi interpretativa. Ora, l’operazione di tracciare alcune indispensabili coordinate di riferimento è resa ancor più difficile dal fatto che spesso mancano, nella New Age, alcuni elementi che solitamente permettono una prima descrizione di un fenomeno religioso, come ad esempio un fondatore, un patrimonio dogmatico, un clero, uno o più testi sacri, un’organizzazione gerarchica, una forma liturgica standardizzata.

A quest’ordine di difficoltà si aggiunge il fatto che il fenomeno in questione ha una caratteristica d’eccezione nell’ambito della storia delle religioni, ossia la sua giovanissima età. Non parlo delle sue ipotetiche radici, probabilmente piuttosto antiche, ma della sua forma attuale: si tratta in fondo di una realtà ancora in evoluzione, in via di definizione, e la cui mutevolezza è forse parte implicita del suo stesso statuto, ma che è tanto vicina all’osservatore da non permettergli sempre un’utile distanza focale, uno sguardo *a posteriori*. Proprio questa sua caratteristica, d’altra parte, fa dell’interpretazione della New Age un possibile codice d’accesso alla comprensione della contemporaneità, delle tensioni e delle contraddizioni in cui ci troviamo immersi, di quei macro assunti culturali all’interno dei quali ci muoviamo come in mezzo a “grandi idee” talvolta non immediatamente riconoscibili.

Tutto questo fa della New Age un campo di ricerca decisamente particolare che richiede forse una rivisitazione dell'approccio metodologico classico. Per fare un esempio, è assai problematica la stessa circoscrizione del campo, poiché, soprattutto in seguito ad un certo uso che hanno fatto i media del termine "New Age" a partire dagli anni '80, esso ha assunto connotazioni non chiare, se non perfino dispregiative, tanto che alcuni movimenti, che vengono studiati in ambito accademico come manifestazione della New Age, rifiutano decisamente questa appartenenza adducendo le ragioni più diverse¹⁰¹. L'attribuzione, allora, avviene eventualmente non sulla base di dati certi, ma potremmo dire per deduzione, quindi con un certo margine di arbitrarietà.

Si può dire comunque che, a partire soprattutto dagli Stati Uniti, negli anni '80 e '90¹⁰² la New Age si è andata configurando come un movimento¹⁰³ culturale-religioso che portava avanti un modello *alternativo* rispetto alle tendenze culturali

¹⁰¹ Questo è stato anche il caso di ACIM.

¹⁰² Secondo Introvigne si deve risalire invece agli anni '60 e '70 per trovare un inizio della New Age: "Se per New Age si intende l'affermarsi come socialmente rilevante della convinzione secondo cui radicali novità in tutti i settori del pensiero e dell'agire umano sono alle porte, la commedia musicale *Hair* del 1968 costituisce un punto di partenza significativo. ... Se invece – da un punto di vista sociologico – ci si interessa principalmente al New Age come coordinamento e 'rete' di fenomeni diversi, si deve dare ragione a chi segnala come data di partenza gli anni 1971-72 con la pubblicazione delle prime 'guide' del New Age – prima su scala locale in California e poi nazionale negli Stati Uniti d'America - con elenchi di servizi diversi quali librerie, negozi, centri di medicine alternative, centri religiosi e spirituali, scuole di yoga e così via. Infine, se si considera il convergere di elementi di mentalità e di dottrina, si deve far riferimento piuttosto alla fondazione di due comunità tuttora molto importanti, entrambe fondate – indipendentemente l'una dall'altra – nel 1962: Esalen, in California, e Findhorn, in Scozia", M. INTROVIGNE, *New Age & Next Age* (Casale Monferrato (AL): Piemme, 2000), 52-3. Jean Vernet, fra gli antesignani più prossimi della New Age, elenca Paul Le Cour (1871-1954), annunciatore dell'Era dell'Acquario, e la controcultura americana della seconda metà del XX secolo, oltre naturalmente alle comunità di Esalen e Findhorn: J. VERNETTE, *Che cos'è il New Age* (Varese: Sugarco Edizioni, 1992), 49 e seg.

¹⁰³ Si parla qui di "movimento" non nel senso tecnico di "movimento religioso", che presupporrebbe delle caratteristiche che appunto sfuggono alla New Age: si potrebbe dunque adottare la terminologia di quelli studiosi che parlano piuttosto di un "*meta-network*", ossia di un insieme fluido e permeabile di piccoli *network* in relazione fra loro, dai quali a volte possono emergere "movimenti" veri e propri che allora si auto-definiscono e si irrigidiscono rispetto al *meta-network* globale. Cf. ad esempio INTROVIGNE, *New Age & Next Age*, 60.

dominanti, promuovendo spesso pratiche spirituali non definibili più precisamente, tutte però sostenute da una maggiore attenzione all'interiorità, da un approccio conoscitivo più intuitivo che empirico, e soprattutto da una comprensione "olistica" di fondo della realtà umana e cosmica.

Il termine "New Age" si riferisce alla convinzione diffusa di essere appunto alle soglie di una *nuova era*, nella quale si assisterà ad un cambiamento radicale e *parallelo*, quindi onnipervadente, di tutti gli ambiti della vita umana, dalla spiritualità alla scienza, dalla politica alla filosofia, dall'arte alla socialità¹⁰⁴. Il cambiamento che si attende, o che è già percepito come attuale, non ha una connotazione unitaria e non presenta linee dottrinali ben definite, poiché in fondo con il termine "New Age" si sta usando un'espressione "ad ombrello", capace di comprendere le realtà più varie e le aspirazioni più diverse. E tuttavia è possibile individuare una nota dominante, che ad esempio secondo Terrin, è "l'intuizione, l'esperienza, lo spontaneismo naturale e un romanticismo dove Dio e mondo si uniscono e si confondono; ... e poi una nuova sensibilità religiosa che si configura tramite una dinamica di superamento di tutti i limiti, fino a raggiungere l'*olon*, la totalità, la pienezza"¹⁰⁵.

In questo grande movimento, che ha dimostrato una forza pervasiva tale da raggiungere poco alla volta gli ambiti più diversi della cultura occidentale, vediamo intrecciarsi facilmente tra loro temi come l'ecologia, l'eco-femminismo, il pacifismo, il ritorno alla natura, un certo neo-romanticismo, ogni forma di medicina naturale, le tecniche di meditazione e di rilassamento, l'astrologia, le discipline orientali, il contatto con i mondi ultrasensibili, e quanto altro appare oggi sintonizzato con la cultura e la sensibilità post-moderna.

Molte di queste linee dominanti richiamano da vicino l'antica tradizione dello gnosticismo e dell'esoterismo occidentale¹⁰⁶, e per alcuni aspetti anche i mondi religiosi orientali; per altri versi rappresentano proprio l'altro volto della cultura contemporanea, la reazione al tecnicismo esasperato, al positivismo, alla frammentarietà analitica e al disgregamento sociale del mondo occidentale. "La New Age", dice Galli, "è una realtà che si afferma come 'contro-altare' alla secolarizzazione, come 'controcultura' rispetto al moderno, come postmoderno

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 54.

¹⁰⁵ TERRIN, *New Age*, 16.

¹⁰⁶ Cf. soprattutto HANEGRAAFF, *New Age*.

‘dolce’, in quanto intende correggere i grandi conflitti della storia e delle società con una *surplus* di coscienza e di umanità, sconfessando il predominio della ragione e della tecnica”¹⁰⁷.

In questo senso si può parlare della religiosità del post-moderno, quando cioè si nota il rifiuto dei grandi meta-racconti¹⁰⁸: non sussistono più autorità, testi sacri, religioni istituzionali, e nemmeno la ragione o il senso comune sono più accettati in modo a-critico¹⁰⁹, a favore invece del soggettivismo quasi esasperato, della fantasia, dell'immediatezza, del senso ludico, onirico, visionario, perfino mistico¹¹⁰. La

¹⁰⁷ G. GALLI and R. STAUDER, *Politica ed esoterismo alle soglie del 2000* (Milano: Rizzoli, 1992), 55ss. Qui la New Age viene presentata come post-industriale, post-economica, post-manageriale, post-capitalista, post-socialista, post-storica oltre che post-moderna (*Ibid.*, 132). La tesi secondo cui la New Age è consapevolmente una reazione contro-culturale trova consensi fra più studiosi. Introvigne ad esempio dice: “Il New Age si presenta come una reazione contro il razionalismo, di cui offre una critica non priva di aspetti puntuali”, INTROVIGNE, *New Age & Next Age*, 145; e Hanegraaff giunge a sua volta a questa conclusione: “All New Age trends, without exceptions, are intended as alternatives to currently dominant religious and cultural trends. There is a persistent pattern of New Age culture criticism, directed against what are perceived as the dominant values of western culture in general, and of modern western society in particular. In this sense, the label “New Age” is highly appropriate, since the very aspiration to a new age implies that the old age is objected to”, HANEGRAAFF, *New Age*, 515.

¹⁰⁸ Dice sinteticamente Vernette, relazionando New Age e post-moderno: “Il nuovo paradigma [il post-moderno] rivendica parimenti al piano religioso il primato dell'esperienza personale diretta, interiore, al di sopra del magistero delle religioni, dei dogmi e delle pratiche formaliste. Alla sottomissione ad una gerarchia oppone il sentimento di una presenza attiva e sentita dello Spirito. Il primato dato all'intensità del vissuto, all'emozionale, apre allora la strada all'accoglimento di ogni religione che afferma di procurare un contatto diretto con l'altrove, a ogni pratica che mette in contatto con la Coscienza universale inglobante e divina”, VERNETTE, *Che cos'è il New Age*, 27. Vedi anche, emblematicamente, J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna* (Milano: Feltrinelli, 1991).

¹⁰⁹ Secondo Introvigne l'unica possibile definizione onnicomprensiva della New Age si gioca proprio sulla base di una nuova epistemologia (promossa precisamente dai testi *channeling* più popolari), che ha spinto il *relativismo* ai suoi confini più estremi, affermando che non esiste autorità di alcun tipo nella definizione della realtà, e che siamo noi gli unici creatori della realtà che vediamo. Cf. INTROVIGNE, *New Age & Next Age*, 62-3.

¹¹⁰ Terrin sostiene che è proprio il post moderno che ha aperto la strada al senso mistico che pervade la nuova religiosità: “Si potrebbe partire da presupposti letterari, artistici, filosofici contemporanei per riconoscere come il volto del post moderno si connette al momento mistico più intimamente di quanto sia venuto a incontrarsi in altre epoche. ... Da una parte, se leggo bene lo specchio della cultura contemporanea, sembra che oggi non resti altro che recensire aporie; dall'altra,

sociologa francese F. Champion ha definito la religiosità contemporanea come una “nebulosa mistico-esoterica”¹¹¹, dove è impossibile catturare qualche punto fermo di riferimento, se non il *leit motiv* stesso dell’assenza di riferimenti ultimi ed estrinseci all’individuo.

In questa situazione assume connotazioni peculiari anche l’esperienza religiosa, i cui contenuti sono sempre ai margini fra trascendenza e immanenza, e le cui categorie di interpretazione sono sempre auto-referenziali. La stessa sfera del “simbolico” non appartiene più in modo esclusivo all’ambito religioso, ma viene condivisa con ogni altro aspetto della cultura: è un simbolico trasferito, dislocato e abbassato di tono rispetto alla rigidità che gli competeva, perciò il simbolico religioso vero e proprio non esiste più e viene ritrovato come senso di mistero onnipervasivo¹¹².

La religiosità di oggi, quindi, non è interpretabile solo come il risultato di una perdita di valori, o come rilassatezza dottrinale ed estemporaneità, né come ricerca di pura materialità o di auto-celebrazione¹¹³: piuttosto si tratta di un fenomeno esteso e molto complesso, capace anche di profondità filosofiche e dalle molteplici sfaccettature, e certamente rappresentativo di alcune tendenze dominanti del mondo contemporaneo¹¹⁴.

2. IL SÉ COME NUCLEO RELIGIOSO DELLA NEW AGE

La New Age si pone consapevolmente come *reazione* al suo contesto culturale di appartenenza, ma abbiamo visto che per alcuni aspetti presenta anche delle forti linee di continuità, e fa perno proprio su alcune delle conquiste del nostro tempo, come il soggettivismo, l’auto-referenzialità, e il primato dell’esperienza. La tesi che

vorrei dire che proprio da questo mondo contraddittorio, debole, depotenziato nascono le più grandi tensioni verso una nuova mistica e verso *mondi possibili*”, A. N. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale* (Brescia: Morcelliana, 2001), 69-70.

¹¹¹ Cf. F. CHAMPION, "Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique," *Arch. Sc. soc. des Rel.* 67, no. 1 (1989).

¹¹² Cf. TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*, 43.

¹¹³ Vedi a questo proposito le teorie per esempio di P. Heelas, R. Bellah, A. Robbins, O. Wilson, R. Harris, R. Wuthnow.

¹¹⁴ Per una presentazione critica della New Age come aspetto religioso del post moderno vedi: D. LYON, "A Bit of a Circus: Notes on Post-modernity and New Age," *Religion* 23 (1993).

qui sosteniamo è che queste linee di continuità col mondo contemporaneo sembrano assumere nella New Age una forma specifica: si tratta della “ricerca del Sé”¹¹⁵, che funge come da punto di convergenza delle tendenze più diverse, e soprattutto da vero nucleo della spiritualità New Age.

“Ognuno è rinviato a sé”, dice Lyotard, di fronte alla relativizzazione di ogni identità fornita dall'esterno¹¹⁶, e quindi il soggetto, per quanto destrutturato, è il primo riferimento e il centro gravitazionale di ogni attribuzione di valore; senza dubbio nella New Age il soggetto rimane pienamente al centro, nel senso di una ricerca di corrispondenza fra interiorità ed esteriorità, fra necessità psicologiche reali e risposte di ordine religioso, e nel senso di un recupero di “intimità” e “verità” dell'individuo con se stesso, fino ad una rivalutazione del vero principio di individualità come “scintilla del divino nell'uomo”.

La dinamica di base, da cui anche il cristianesimo ha cominciato a lasciarsi interpellare sebbene a debita distanza¹¹⁷, è quella secondo cui attraverso un'espansione della coscienza il Sé verrà visto per quella che è la sua natura spirituale, e a quel punto ci accorgeremo di essere non solo creatori della nostra realtà, ma un tutt'uno con il divino stesso.

Le elaborazioni teoriche sul Sé nella New Age non sono sempre del tutto coerenti fra loro, ma non è difficile estrapolare un denominatore comune: il Sé superiore è la *vera identità* di ciascuno, quella che non partecipa alla transitorietà del tempo e dello spazio, né all'avvicinarsi delle sofferenze umane¹¹⁸; in breve, è

¹¹⁵ La maiuscola adoperata in questo contesto (in linea con molta della letteratura New Age) indica che si sta parlando del Sé superiore, divino, in contrapposizione al piccolo sé, l'io empirico limitato.

¹¹⁶ Cf. ad esempio C. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti* (Milano: Feltrinelli, 1996); R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista* (Milano: Bompiani, 1982); M. MAFFESOLI, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo* (Roma: Armando, 1988); A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità* (Bologna: Il Mulino, 1994).

¹¹⁷ Vedi come riferimento l'ultimo documento emesso dal Pontificio Consiglio per la Cultura, e dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age*, 2003.

¹¹⁸ Qualcuno fra gli scrittori ritenuti new agers lo descrive come il canale individuale al reame divino: “The I AM, the Great Cosmic Being, the Beloved, is personalized for us through our higher Self”: G. TREVELYAN, *Operation Redemption: A Vision of Hope in an Age of Turmoil* (Walpole: Stillpoint Publications, 1981), 94; Shirley MacLaine ne parla come “the personalized interface with the

“l’interfaccia fra la Mente Universale, o Dio, e la personalità individuale, o meglio l’interfaccia fra la realtà psicologica e quella metafisica”, come dice Hanegraaff¹¹⁹. La presupposizione di fondo infatti è quella secondo cui comunemente viviamo in uno stato di alienazione da noi stessi, di scollamento dalle nostre reali risorse mentali-psicologiche-spirituali, e per tanto “nell’illusione” di separazione da noi stessi, dagli altri, e dal divino.

Proprio in quanto la New Age spesso si pone all’incrocio di molte tradizioni religiose di cui vorrebbe essere la sintesi e l’interpretazione più corretta, è necessaria molta attenzione nell’interpretare questo concetto del Sé, che è proprio il principio in base al quale si è formulato il nuovo sincretismo. La lettura che se ne dà avviene spesso sul codice di una celebrazione egoica e auto-compiacente, disordinata, narcisistica e quasi a-morale¹²⁰, laddove invece, almeno per buona parte delle manifestazioni New Age, sarebbe possibile vederne le assonanze col “*conosci te stesso*” del mondo greco e dell’ermetismo antico, o con il *tat tvam asi* della Chandogya Upanishad.

Grazie alla mediazione di alcuni grandi *guru* i cui insegnamenti sono giunti in occidente già nella prima metà del XX secolo, come Ramana Maharshi, Vivekananda, Paramahansa Yogananda, Sri Aurobindo, l’affascinante visione orientale della natura divina dell’Atman è giunta integra all’occidente, e l’importanza dell’influsso orientale è forse superiore ad ogni altro nella formulazione della natura del Sé da parte della New Age. Attraverso un processo di interiorizzazione progressiva si cerca infatti di giungere a quel principio individuale come allo “spirituale puro”, inteso come auto-

God source within” S. MACLAINE, *Going Within: A Guide for Inner Transformation* (New York: Bantam Books, 1989), 84; altri ancora considerano il sé superiore come la connessione fra l’anima e la personalità: C. GRISCOM, *Ecstasy in a New Frequency: Teachings of the Light Institute* (New York: Simon and Schuster, 1987), 11, o come “this invisible continent on which we all make our home”: M. FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s* (London: Paladin. Grafton Books, 1908), 106. Vedi anche per esteso il corposo volume di K. WILBER, *Lo spettro della coscienza* (Spigno Saturnia: Crisalide, 1993): in esso l’autore sviluppa il concetto del Sé come “Sé trans-personale”, che è alla base di tutta la nuova psicologia trans-personale.

¹¹⁹ HANEGRAAFF, *New Age*, 215.

¹²⁰ Cf. ad esempio HEELAS, *The New Age*, cap. 7. Per Heelas tutte le nuove religioni tanto si configurano come “*selfreligions*” in quanto trascrivono e riducono quel *self* a un semplice io a sfondo auto-referenziale.

consapevolezza senza limiti o coscienza dell'essere, la quale non ha più nulla a che vedere con il nostro io empirico.

Il Sé di cui parla la New Age si sottrae alla distinzione fra vero e falso, è anteriore a ogni esperienza sensibile, ed è la condizione di possibilità per ogni pensiero, azione e percezione. È, in altre parole, il “ponte” fra la nostra dimensione personale e limitata, e quella divina, spirituale, completamente illimitata.

Da questo punto di vista la New Age presenta una tonalità di misticismo, o meglio una “forte sensibilità ricapitolativa di soggetto/oggetto, di spazio/tempo, di materia/spirito nell'idea del Sé, alla maniera della mistica e in particolare degli stati mistici”¹²¹. Dice Shirley MacLaine, i cui scritti sono fra le fonti primarie più importanti della New Age:

“Il nostro illimitato Sé superiore, che è fin dall'inizio dei tempi un figlio di Dio, è con noi ad ogni istante, guidandoci silenziosamente (e a volte non tanto silenziosamente) attraverso gli eventi e le esperienze che noi scegliamo per noi stessi per imparare più pienamente chi siamo e cosa è l'energia di Dio. Quell'energia è completamente consapevole, e più l'ascoltiamo, più consapevole ciascuno di noi può diventare. ... Sebbene lo scopo di realizzare se stessi sia fondamentalmente abbastanza semplice, è al tempo stesso anche grandioso. È comprendere che noi siamo parte di Dio... che significa completo amore e luce”¹²².

Sembra quindi che il processo di riconoscimento della vera natura del Sé, e di identificazione con esso piuttosto che con la personalità limitata¹²³, rappresenti davvero il cuore dell'elaborazione religiosa New Age, e abbia connotazioni chiaramente soteriologiche, sebbene formulate con un vocabolario che porta le tracce indelebili della psicologia.

ACIM parla esplicitamente e ripetutamente del Sé riferendosi ad esso come al “Figlio di Dio”, e come all'unica parte di noi che è effettivamente *reale*. Il Sé e la sua

¹²¹ TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*.

¹²² “Our higher unlimited self, which has been a child of God from the beginning of time, is with us every instant, silently (and sometimes not so silently) guiding us through events and experiences which we elect to have for ourselves in order to learn more fully who we are and what the God energy is. That energy is totally aware, and the more we listen to it, the more aware each of us can become. ... While the goal of realizing oneself is basically quite simple it is also awesome. It is to realize that we are part of God... which is to say, total love and light”, S. MACLAINE, *Dancing in the Light* (Toronto: Bantam Books, 1985), 104.

¹²³ Cf. HANEGRAAFF, *New Age*, 211.

natura divina è dunque al cuore stesso di tutto il messaggio di ACIM: come si vedrà bene in seguito, il centro del discorso si articola intorno a due polarità fondamentali, che sono da un lato il Sé e dall'altro l'ego. L'ego è la struttura difensiva individuale, fonte di illusione, sofferenza e separatezza: per ACIM l'ego è principalmente *paura* e *dualismo*, laddove il Sé è *amore* e completezza, conoscenza e consapevolezza, coscienza critica, *totalità*¹²⁴.

Questa visione bipolare della personalità¹²⁵ può presentare grandi differenze da un autore all'altro nel suo sostegno teorico e metafisico, ma è innegabile che pervade tutta la letteratura New Age: essa trova espressione nelle molteplici “formule di guarigione” atte a ripristinare nella mente la “coscienza del tutto” e a liberare la persona dai propri stati di sofferenza e illusione, verso una completa auto-identificazione con il Sé divino.

3. “TROVARE LA SALUTE SIGNIFICA TROVARSI”, OVVERO LA REALIZZAZIONE DEL SÉ

Se attorno al concetto del Sé si articola l'elaborazione religiosa della New Age, quella che appare la vera costante “operativa” è la ricerca di guarigione, intesa a tutti i livelli, da quello fisico, a quello psichico, da quello spirituale a quello sociale e cosmico.

Le forme di terapia che la New Age ha proposto, o che sono comunque emerse in quel tipo di contesto culturale, sono quanto mai varie, talvolta più focalizzate sulla guarigione del corpo, talvolta della mente: si va dalla fito-aromo-terapia, all'arte-

¹²⁴ Quando Klimo discute “sull'autenticità” del *Corso* riporta anche i pareri di chi ha conosciuto personalmente Helen. Fra questi è interessante vedere per esempio le parole di J. Skutch, fortemente incentrate sull'idea del Sè: “Those of us intimately associated with Helen Schucman over a long period of time until her death in 1981 were all aware that Helen's egoic rational mind was incapable of writing this material. I really feel that the part of Helen that was connected to the All received it in a form that was needed for today. This part of Helen –and indeed of all of us- is not of the physical. It is our eternal spiritual Self in oneness with the Mind of our Creator, which the Course calls the Christ”, KLIMO, *Channeling*, 39 e seg.

¹²⁵ Anche la relativa terminologia può variare: spessissimo i termini sono proprio quelli di *Sé superiore* e di *ego*, ma possono essere anche *anima*, *Dio personale*, *coscienza superiore*, *vero sé*, ecc., da un lato, e *io limitato*, *falso sé*, *io personale*, *persona*, *io illusorio*, ecc., dall'altro.

terapia, alla musico- e danza-terapia, all'auriculo-terapia, ai poteri curativi dei metalli, delle pietre, dei cristalli e dei colori, delle forme geometriche (come le piramidi), dell'acqua e del fuoco, ai massaggi, al potere curativo delle mani, alla sofrologia, alle forme di ipnosi, di regressione, di visualizzazione, di meditazione, senza contare tutte le tecniche specificamente diagnostiche come la lettura dell'aura, il rilevamento dei *chakra*, e così via¹²⁶. Ciò che hanno in comune, in ogni caso, è l'approccio cosiddetto "olistico", e in questo si avvicinano molto alle forme di medicina antiche e tradizionali¹²⁷: più che "la malattia", viene preso in considerazione "il malato" come un tutto inseparabile di corpo, mente, spirito, e qualunque sia il sintomo, esso è visto come il segnale una disarmonia generale di tutta la persona¹²⁸.

¹²⁶ Cf. HANEGRAAFF, *New Age*, 42: "The proliferation of what may loosely be called "alternative therapies" undoubtedly represents one of the most visible aspects of the New Age Movement. The confusing variety of practices and perspectives, however, makes this field particularly difficult to categorize. One of the very few generalizations that can be made with some certainty is that all the ideas and activities belonging to this category share a concern with *healing*".

¹²⁷ Sia le nuove terapie New Age che le medicine tradizionali hanno in comune la focalizzazione sul *healing* e sul *meaning*: il *healing* è l'approccio che si distingue dal *curing*, ossia da quei tipi di intervento volti specificamente alla risoluzione di un *disease*, laddove, sempre nella terminologia inglese, *illness* si riferisce al complesso sociale, psicologico, e spirituale del malato; il *meaning* è "la malattia nel contesto", ossia la forma simbolica (generalmente di tipo religioso o spirituale) che una data malattia assume in un determinato contesto socio-culturale. Per queste ragioni la New Age ha molto valorizzato le antiche medicine, con particolare predilezione per quelle orientali, considerandole la via più giusta e naturale per ritrovare la salute e l'integrazione. Cf. soprattutto M. B. MCGUIRE, "Religion and Healing," in *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, ed. PHILLIP E. HAMMOND (Berkeley: University of California Press, 1985), 270-3. Cf. anche HANEGRAAFF, *New Age*, 42-3.

¹²⁸ I testi di ispirazione psicosomatica sono ormai innumerevoli. Vedi, come rappresentazione delle varie fonti New Age, D. CHOPRA, *Guarirsi da dentro. Le rivoluzionarie terapie sul rinnovato rapporto tra mente e corpo* (Milano: Sperling & Kupfer, 1992), B. SHINE, *Da mente a mente. Come guarire usando la vostra energia mentale* (Milano: Sperling & Kupfer, 1991), o FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, 179: "I pazienti, come i professionisti, cominciano ad occuparsi del contesto della malattia, al di là dei sintomi: lo stress, la società, la famiglia, i regimi alimentari, i cicli biologici, le emozioni. Se un tempo i medici separavano il corpo e lo spirito, ora cercano di metterli insieme. Riconoscono gli aspetti psicologici, sociali e spirituali della malattia" (trad. mia). Per una presentazione più "dall'esterno" vedi ad esempio: L. BAJARDI, *Guida alla medicina alternativa. Omeopatia, metalloterapia, elettroterapia, agopuntura cinese, cromoterapia, musicoterapia* (Bologna: Sarva, 1991).

Nulla è più casuale, ma al contrario ci si muove in un nuovo e complesso universo di simboli altamente significativi e rappresentativi dei livelli più profondi dell'essere, che vanno prima di tutto districati, interpretati, e messi in relazione a tutto il complesso esistenziale della persona. La malattia è un'informazione, un segnale, una "metafora dello spirito"¹²⁹.

Questo rappresenta una tendenza diametralmente opposta all'analiticità specialistica della medicina classica occidentale, ma soprattutto rappresenta quello "spostamento verso l'interiorità" di cui la New Age si è fatta portavoce: la causa prima di ogni malattia infatti è sempre vista nell'ordine del mentale, nasce nell'apparato psichico e relazionale della persona, ed è a quel livello che la malattia va compresa e poi curata.

Guarire quindi significa ripristinare una condizione "originaria" di integrità, di armonia, di fluidità, di pienezza: la vera e totale guarigione avviene nel momento in cui il "mentale" si allinea allo "spirituale", ossia quando l'io limitato lascia il posto al Sé nella coscienza. La guarigione del corpo a questo punto è preannunciata come una conseguenza immediata e naturale: il corpo infatti non fa che manifestare la condizione interiore, rendere visibili l'armonia o la disarmonia della persona in senso lato, quindi da un'interiorità sanata non può che scaturire la salute fisica come effetto spontaneo, poiché la malattia perde di senso quando termina la sua funzione¹³⁰.

Ecco che il percorso di guarigione fisica-mentale coincide con il progresso spirituale, e, come fa notare James Lewis, non è infrequente che il "guaritore" abbia contemporaneamente il ruolo della guida spirituale¹³¹ o dello psicoterapeuta.

Ciò che accade, allora, è che l'ambito terapeutico e quello religioso si incontrano e quasi si fondono attorno ad un'idea generale di "trasformazione" che sembra costituire proprio il *novum* della visione religiosa contemporanea. La guarigione, infatti, non è più necessariamente ed esclusivamente relativa alla malattia

¹²⁹ Cf. S. SONTAG, *Malattia come metafora* (Torino: Einaudi, 1992) e TERRIN, *New Age*, 23.

¹³⁰ Spesso la malattia fisica è vista infatti non unicamente come manifestazione di un malessere interiore, ma come un segnale del corpo ben preciso e significativo, con una sua specifica funzione nel contesto del percorso di crescita della persona.

¹³¹ "One of the characteristics of the New Age movement is a marked emphasis on healing, and many New Age teachers unite the roles of spiritual guide and healer": J. R. LEWIS, "Approaches to the Study of the New Age Movement," in *Perspectives on the New Age*, ed. J. GORDON MELTON JAMES R. LEWIS (Albany: Suny Press, 1992), 6-7.

fisica: il sintomo corporeo può esserci o non esserci, ma la necessità di guarigione sembra riguardare tutti gli esseri umani senza eccezione, proprio perché significa una trasformazione della coscienza dal suo stato di ordinaria sofferenza. “Il movimento New Age”, dice Gordon Melton, “può essere definito attraverso la sua esperienza primaria di trasformazione. I new agers o hanno sperimentato o stanno diligentemente cercando una profonda trasformazione personale da una vecchia vita inaccettabile ad un futuro eccitante. ... Avendo sperimentato una trasformazione personale, i new agers proiettano la possibilità della trasformazione non solo per un numero addizionale di individui, ma per la cultura e per l’umanità stessa”¹³².

Possiamo quindi affermare, a questo punto, che *trasformazione e guarigione* appartengono all’ordine dell’esperienza religiosa, e addirittura che il concetto di guarigione appare coestensivo a quello di salvezza¹³³.

Il legame fra mondo religioso e mondo terapeutico non è certamente una novità della religiosità del XX secolo¹³⁴, ma si può senza dubbio affermare che ora questa

¹³² “New Age Movement can be defined by its primal experience of transformation. New Agers have either experienced or are diligently seeking a profound personal transformation from an old, unacceptable life to a new, exciting future... Having experienced a personal transformation, New Agers project the possibility of the transformation not of just a number of additional individuals, but of the culture and humanity itself”: G. J. MELTON, J. CLARK, and A. A. KELLY, eds., *New Age Encyclopedia* (Detroit/London: Gale Research Inc., 1990), xiii.

¹³³ D’altra parte, se si osserva la forte intenzionalità terapeutica da sempre presente nelle religioni, si nota che la terapia ha assunto spesso il vocabolario e le dimensioni della soteriologia: i motivi terapeutici infatti sono volti in linea generale alla restituzione di una “integrità” che ha significato salvifico. Tutto questo assume nuova forza e nuova significazione nel contesto generale dei nuovi movimenti religiosi, che si mostrano decisamente refrattari a separare la visione religiosa dalla visione terapeutica: si può guardare significativamente non solo alla New Age, ma anche per esempio al pentecostalismo, che oggi costituisce una frangia non secondaria del mondo protestante (e anche del mondo cattolico attraverso altre denominazioni, come il “Movimento Carismatico” o il “Rinnovamento nello Spirito”); o allargando ancora l’orizzonte si può parlare delle cosiddette “chiese separatiste” sorte recentemente soprattutto in Africa proprio con un forte impianto terapeutico, le quali, a partire da questa stretta auto-comprensione della religione come terapia, si sono distaccate dalle rispettive chiese di origine, protestante o cattolica: si può menzionare ad esempio la Chiesa dei Cherubini e dei Serafini, la Chiesa di S. Kimbangu, la Chiesa del profeta Harris e così via.

¹³⁴ Clifford afferma senza incertezza che la medicina può essere considerata proprio una specializzazione della religione e che costituiva addirittura la vera prassi religiosa delle origini: T. CLIFFORD, *Medicina tibetana del corpo e della mente* (Roma: Mediterranee, 1991). Cf. anche

tematica è diventata centrale, dominante, e arricchita di nuova significazione. “Trovare la salute significa trovarsi”, dice emblematicamente Jean Vernet¹³⁵.

In questo senso si può dire che la New Age abbia formulato una soteriologia sua propria, sebbene elaborando sincretisticamente idee di varia provenienza: si parla nello stesso contesto di salute e salvezza, mondo naturale e mondo sovranaturale, e quasi non sussiste più una vera e propria escatologia, poiché il tempo della “realizzazione del Sé” può essere l’adesso, senza ulteriore mediazione.

Alla luce di tutto questo, sembra che la centralità del Sé e l’accentuazione sulla ricerca di guarigione costituiscano proprio i codici di lettura principali di tutto il mondo New Age.

4. MALATTIA E MONDO SPIRITUALE: VARI MODELLI DI TERAPIA

A partire dall’imperativo dello “scoprire il proprio vero Sé”, le forme di terapia che sono emerse (o ri-emerse) nel contesto New Age, e i loro presupposti di fondo, sono molteplici e presentano differenti sfaccettature del rapporto terapia-religione. Tra tutte è possibile identificarne principalmente quattro¹³⁶, che rappresentano come uno spostamento graduale verso una concezione del “male” sempre più interna e sempre più esclusivamente “mentale”. Fra queste troveremo quella che corrisponde in pieno ad ACIM.

HANEGRAAFF, *New Age*, 44: “The link between religion and healing is undoubtedly a natural one. Both domains, after all, share a concern with providing alternatives to human weakness and suffering. ... Religious salvation in fact amounts to a radical form of ‘healing’”. Sullivan, a conferma di ciò, fa notare che figure o simboli centrali nelle tradizioni religiose sono molto spesso anche la fonte della guarigione, del *healing*: L. E. SULLIVAN, “Guarigione,” in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book, 1996), 256. Cf. poi L. E. SULLIVAN, ed., *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions* (New York: Macmillan Co., 1989) e M. E. MARTY and K. L. VAUX, *Health Medicine and Faith Traditions. An Inquiry into Religions and Medicine* (Philadelphia: 1982).

¹³⁵ VERNETTE, *Che cos'è il New Age*, 73.

¹³⁶ Cf. A. N. TERRIN, *Il sacro off limits. L'esperienza religiosa e il suo travaglio* (Bologna: EDB, 1994), 202 e seg.

a- *Visione sistemico/olistica*

Secondo questa concezione la salute è il risultato di un equilibrio fra l'individuo e il suo ambiente, fra l'organo e l'organismo, fra la mente e il corpo. Tutto è visto come un grande sistema di correlazioni che comprendono il micro-cosmo individuale come il macro-cosmo ambientale e universale, l'uno immagine e rappresentazione dell'altro. La natura, pertanto, è ritenuta fonte potente di guarigione in un interscambio continuo di energie: riuscire a riconoscere la sua bellezza e la sua forza, a identificare le sue correnti vitali e a sintonizzarsi con esse, è un modo per ristabilire l'equilibrio fra sé e il tutto, e per riportare il micro-cosmo in uno stato di armonia e quindi di salute¹³⁷.

b- *Visione psichica/mentale*

In questo caso si parte da un'interpretazione della malattia (o del male in genere) come qualcosa che viene originato *unicamente* nella mente, e che è il diretto e inevitabile risultato di ciò che accade all'individuo a livello psichico. La consequenzialità è strettissima, poiché “il nostro sistema immunitario conosce tutti i nostri segreti e anche tutti i nostri dispiaceri”¹³⁸.

Le eventuali ed apparenti cause esteriori sono solo dei “funzionari”, ossia delle forze che entrano in contatto con il campo d'azione del mentale, ed eseguono dei comandi espressi silenziosamente e il più delle volte inconsciamente. La vera causa di tutto è il pensiero, o le *credenze profonde*, ed è a quel livello che è necessario ristabilire la salute, in quanto “dietro a un sintomo si nasconde un'intenzione dello spirito”¹³⁹.

¹³⁷ Per questo tipo di approccio la New Age si rifà senza dubbio alle tradizioni della medicina orientale (in particolare la medicina cinese, l'ayurveda e la medicina tibetana) e all'antica teoria delle corrispondenze che appartiene all'esoterismo occidentale. Alcuni riferimenti principali possono essere colti in F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente* (Milano: Feltrinelli, 2000), dove vi è una descrizione attenta del rapporto mente/corpo in una visione globale reciproca e auto-implicativa. Vedi anche F. VOLTAGGIO, *L'arte della guarigione nelle culture umane* (Torino: Bollati Boringhieri, 1992).

¹³⁸ CHOPRA, *Guarirsi da dentro. Le rivoluzionarie terapie sul rinnovato rapporto tra mente e corpo*, 257.

¹³⁹ Cf. T. DETHLEFSEN and R. DAHLKE, *Malattia e destino. Il valore e il messaggio della malattia* (Roma: Mediterranee, 1988).

Tutta la psicosomatica si è articolata attorno a questi presupposti, e lo stesso uso dei farmaci placebo va in questa direzione¹⁴⁰: il corpo è il piano di espressione e realizzazione della coscienza, la visibilità della realtà interiore. La guarigione allora è possibile solo a partire da una presa di coscienza delle zone d'ombra che affliggono lo spirito, e da una trasformazione del pensiero.

La mente secondo questa visione è la *mediazione* e l'incontro fra mondo fisico e mondo metafisico, fra natura e trascendenza, e in definitiva come campo di unificazione dei diversi aspetti della realtà.

c- *Visione animica/esorcistica*

Qui la concezione è quella classica antica di più contesti religiosi, da quelli occidentali a quelli dell'estremo oriente, per cui la malattia è connessa con la possessione di spiriti e dèmoni, all'interazione di forze malvage con l'anima o con il campo vitale del malato¹⁴¹. Oggi queste concezioni hanno assunto nuova forza, vengono avallate e riprese, sia nell'ambito New Age sia in ambito cristiano¹⁴², e le pratiche magico-spirituali abbondano: si fa uso di espedienti come la recitazione di mantra, rituali di purificazione, veri e propri atti esorcistici, preghiere propiziatorie, fino alla "chirurgia medianica"¹⁴³, al contatto medianico con gli spiriti responsabili del male, e via dicendo.

La malattia è un blocco energetico causato da forze occulte di cui è necessario liberarsi. Tuttavia la mente e la sfera spirituale del malato è sempre in qualche maniera corresponsabile dello stato di salute e di malattia: la tendenza è quella di interpretare anche il "demone" come cristallizzazione di una "forma-pensiero" che assume una

¹⁴⁰ Cf. G. BATESON and M. C. BATESON, *Dove gli angeli esitano* (Milano: Adelphi, 1989), 106.

¹⁴¹ Vedi ad esempio le tradizioni evangeliche degli esorcismi compiuti da Gesù, o le elaborate gerarchie di demoni che la medicina tibetana presenta come cause delle malattie, o ancora le operazioni di chirurgia medianica compiuta da sciamani e curanderos come estrazione dell'entità maligna dal corpo, ecc. Cf: P. MAINO, *Il postmoderno nella Chiesa? Il rinnovamento carismatico* (Milano: San Paolo, 2004), A. TALAMONTI, *La carne convulsiva. Etnografia dell'esorcismo* (Napoli: Liguori, 2005), P. VITEBSKY, *Gli sciamani. Viaggi dell'anima. Trance, estasi, e rituali di guarigione* (Milano: EDT, 1998), CLIFFORD, *Medicina tibetana del corpo e della mente*.

¹⁴² Vedi ad esempio SHINE, *Da mente a mente. Come guarire usando la vostra energia mentale*

¹⁴³ Cf. MACLAINE, *Going Within: A Guide for Inner Transformation*, 216 e seg..

certa auto-sussistenza¹⁴⁴, e non tanto come un'entità completamente autonoma, incontrollabile, e svincolata dal malato¹⁴⁵.

Vediamo dunque che i piani si intrecciano, che la delimitazione fra una e l'altra visione della terapia non è affatto rigida, e che il riferimento ultimo di ogni terapia non è mai dell'ordine del materiale.

d- *Visione totalmente spirituale della malattia e della salute.*

Questa, fra tutte, è la visione più fortemente sbilanciata verso una lettura del reale di tipo anti-materialista, quella di cui ACIM si fa pienamente portavoce.

Come si è già accennato nella presentazione di ACIM¹⁴⁶, secondo questa impostazione non solo il male o la malattia è visto come qualcosa di origine spirituale, ma *tutto ciò che realmente esiste* è unicamente lo spirituale: ciò che appare ai sensi invece, senza esclusione, non è altro che una creazione della mente. Non esiste il corpo, non esiste il mondo materiale, e soprattutto non esiste alcun male: esiste solo "l'illusione" di tutto ciò, e la malattia pertanto è "malattia di percezione". Ora, poiché l'unica maniera che ha un'illusione di perpetuare la propria esistenza è proprio quella di *essere creduta*, il mondo materiale in senso lato sussiste come espediente che permette all'ego, all'io limitato, di illudere la mente.

L'ego infatti è quella forza che tiene la coscienza lontana da Dio, poiché se il Sé superiore, che poi è la vera creazione di Dio, ricordasse la propria natura e si identificasse con essa, l'ego si dissolverebbe istantaneamente: esso quindi lotta di continuo, nella mente, per affermare e difendere se stesso, creando un dialogo

¹⁴⁴ Cf. ad esempio A. MEUROIS-GIVAUDAN, *Forme-pensiero. Riconoscerle, scoprire la loro influenza sulla nostra vita* (Torino: Amrita, 2004) e A. MEUROIS-GIVAUDAN, *Forme-pensiero II: trasformarle, guarirle* (Torino: Amrita, 2005)

¹⁴⁵ È emblematico il caso di Milarepa, un antico santo tibetano, il quale tornato alla sua grotta di meditazione dopo una breve assenza, vi trovò diversi demoni che presero a tormentarlo e a farlo ammalare; Milarepa tentò ogni espediente per cacciarli, fino a quando non disse: "Attraverso la grazia di Marpa ho già pienamente compreso che tutti gli esseri e tutti i fenomeni sono la nostra stessa mente e la mente stessa è una trasparenza della vacuità", e i demoni improvvisamente sparirono: G. C. CHANG, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa* (New York: Harper Colophon Books, 1970), 5 e seg.

¹⁴⁶ Vedi Capito 2, paragrafo 1.

incessante fra realtà e irrealtà. Ma poiché l'*unica* realtà sussistente è Dio, la “Mente divina”, padre e madre che ha creato l'uomo a propria immagine, quando la mente riconoscerà la Mente, correggerà le sue percezioni distorte, e la realtà apparirà nel suo vero aspetto, perfettamente sana¹⁴⁷. Vedremo per esteso più avanti come ACIM ha saputo orchestrare e organizzare questi concetti in maniera solida e complessa.

A livello storico, se la Christian Science ha inaugurato in maniera esplicita questa visione religiosa e terapeutica in Occidente, il primo e indispensabile riferimento è alla filosofia della mente del buddhismo mahayana, da cui le nuove religioni hanno attinto a piene mani. Dice uno dei testi più rappresentativi della dottrina mahayanica:

La Mente, in termini di Assoluto, è il Regno della Realtà, è l'essenza di tutte le fasi dell'esistenza nella loro totalità.

Quella che è chiamata “natura essenziale della Mente” non è mai nata e non morirà mai. Solo a causa delle illusioni le cose si differenziano. ... La Realtà non ha attributi, e la parola è piuttosto un limite che serve a porre fine ad altre parole. Tutte le cose appartengono solo all'Unica Mente¹⁴⁸.

O ancora:

Tutti i Buddha e tutti gli esseri senzienti non sono altro che Una-Mente, oltre alla quale non esiste nulla. Questa mente non ha inizio, non è nata e non può morire. ... Trascende ogni limite, misura, nome, traccia e paragone. Risvegliatevi soltanto all'Unica Mente¹⁴⁹.

Potrebbe sembrare che una formula di terapia che parta da questi presupposti contraddica l'imperativo olistico della New Age; in realtà, leggendo il mondo come illusione e concentrandosi solo sulla mente, questa visione vuole abbracciare comunque il reale nella sua interezza: da un certo punto di vista è radicalmente olistica, ma in un'altra maniera. È per questo che il guarire corrisponde ad un atto sacro, anzi all'atto sacro per eccellenza, proprio perché guarire significa trasformare la

¹⁴⁷ Il vocabolario sembra farsi ambiguo, nell'alternanza fra i termini “mente” e “spirito”: in realtà, come già si era accennato, parlando di “mente” in questo contesto non si intende (o non solo) il complesso dei processi cerebrali e psicologici di una persona, ma propriamente il suo principio spirituale individuale, ciò che la rende “conforme” a Dio.

¹⁴⁸ Y. S. HAKEDA, *The Awakening of Faith. Attributed to Ashvaghosha* (St. Louis: Bethany Press, 1967), parte 3, cap. 1.

¹⁴⁹ T. JOHN BLOFELD, *The Zen Teaching of Huang Po* (New York: Grove Press, 1958).

mente, che è il tutto di ciò che siamo. *Healing* è *holy*, guarire significa trovare la salvezza.

Come si vede le accentuazioni nel *mondo* della nuova religiosità possono essere diverse, così come i presupposti filosofici e teologici di fondo, ma il denominatore comune appare evidente: la guarigione avviene a partire dallo spirituale, è un'espansione della coscienza, e significa salvezza.

5. ACIM TESTO NEW AGE?

Si pone a questo punto la questione di dare ad ACIM una contestualizzazione storico-religiosa, ossia di valutare le ragioni ed i limiti della sua appartenenza al vasto mondo della New Age.

Alla luce di tutto quanto detto fin ora, è piuttosto evidente che ci siano diversi punti d'incontro fra l'uno e l'altra, per cui il rapporto sembrerebbe piuttosto stretto: il fatto che si tratti di un testo *channeling*, il valore primario dato all'esperienza personale, al soggetto, all'auto-trasformazione, ma soprattutto la centralità data alla consapevolezza e alla riscoperta del Sé in chiave religioso-terapeutica. A questi elementi se ne possono aggiungere altri che sono altrettanto tipici del *milieu* New Age, quali la concezione orientaleggiante della mente, la visione di Cristo in chiave gnostica, il lavoro sulla percezione, il rifiuto della chiesa istituzionale, la struttura del testo come "corso formativo auto-didattico", ecc.

Si tratta infatti di un testo che viene considerato quasi come il manifesto della nuova visione religiosa e terapeutica sullo sfondo dello spirituale: non a caso lo si trova generalmente enumerato tra le fonti principali della New Age, cioè fra quei testi che hanno contrassegnato un'epoca, e che ne hanno almeno in parte condizionato gli esiti¹⁵⁰.

Tuttavia, gli studenti del Corso si sentono decisamente distanti dalla New Age, o per lo meno dall'idea di New Age che essi hanno; non solo: più di qualcuno

¹⁵⁰ Vedi ad esempio HANEGRAAFF, *New Age*, 37: "If we were to select one single text as "sacred scripture" in the New Age movement, the sheer awe and reverence with which *The Course* – as it is fondly called- is discussed by its devotees would make this huge volume the most obvious choice". Cf. KEMP, *New Age*, 14; INTROVIGNE, *New Age & Next Age*, 221; HAMMER, *Claiming*, 445.

degli studiosi che hanno parlato di ACIM come testo New Age, hanno espresso anche le loro riserve al riguardo¹⁵¹. Oltre al fatto che, come si è visto, l'attribuzione di un testo alla New Age rimane necessariamente arbitraria e incerta, bisogna anche ammettere che certi aspetti del contenuto del Corso sono quanto meno inusuali per la comune letteratura New Age.

La *Foudation for A Corse In Miracles* (FACIM) ha redatto un documento in cui sono enumerati dettagliatamente i motivi per cui non sarebbe corretto secondo loro parlare di ACIM come di un testo New Age¹⁵². Lo riporto per intero:

1- La teoria di ACIM è basata su di una metafisica non-dualistica; essa insegna che l'universo fisico (incluso il corpo) non è stato creato da Dio, e che di fatto emerge come un attacco a Dio. Nessun sistema New Age appoggerebbe questa teoria; essi insegnano esattamente il contrario.

2- ACIM non sostiene le teorie sulla "prosperity consciousness", un principio prominente nei sistemi di pensiero New Age.

3- In quasi tutti i sistemi New Age c'è un enfasi eccessiva sulle esperienze positive delle persone, mentre non si dà sufficiente attenzione ai sentimenti oppressivi di colpevolezza condivisi dalla maggior parte delle persone. ACIM insegna che c'è un solo problema al mondo, e questo è la colpa. Pertanto, esso si focalizza primariamente sui nostri sentimenti di colpa, insegnandoci come identificarli e scioglierli.

¹⁵¹ Vedi ad esempio Miller: "Ten or fifteen years ago it might have been reasonably accurate to typify ACIM students by their psychotherapeutic or New Age connections. Those constituencies remain significant elements of the Course audience today. But these correlations have more to do with where the Course originated and how it was first publicized than with any particular appeals of its message", MILLER, *The Complete Story of the Course*, 79. Vedi anche M. INRTOVIGNE, *Enciclopedia delle Religioni in Italia, Religioni e Movimenti* (Torino: Elledici, 2001), 913 e seg.: "La pubblicazione di una traduzione italiana del *Corso*, nel 1999, è stata un importante avvenimento culturale per l'ambiente New Age del nostro paese. Sarebbe però un errore pensare che il *Corso* rappresenti tutto il New Age. Infatti, accentua in modo del tutto particolare l'aspetto gnostico e lancia un sospetto metafisico sulla materia e sul mondo, che, qualunque cosa ne pensino certi critici del New Age, non è in realtà condiviso dall'intera corrente". Hanegraaff poi vede il Corso come un'eccezione nell'ambito della New Age: "True other-worldliness is very rare in the New Age movement. The only unambiguous example in our corpus is ACIM", HANEGRAAFF, *New Age*, 115.

¹⁵² Il documento mi è stato dato personalmente da Rosemarie LoSasso durante il mio soggiorno alla FACIM nell'ottobre 2005. Si tratta di una richiesta che la FACIM ha inoltrato ad una biblioteca pubblica per domandare che il testo di ACIM non fosse posto e catalogato fra gli scaffali dei libri New Age, ma piuttosto sotto la categoria di "spiritualità".

4- Un altro tema comune a molti sistemi New Age è la credenza secondo cui noi siamo Dio. ACIM insiste molto nell'insegnare che noi non siamo Dio; esso insegna che Dio è la nostra Sorgente, e che noi siamo stati creati da Lui.

5- Su un livello più generale, ACIM si distingue dai sistemi di pensiero New Age poiché segue i tradizionali principi psicoanalitici freudiani (come la negazione e la proiezione), e, all'interno di contesti filosofici e spirituali, la tradizione e i temi neoplatonici comuni al primo cristianesimo ed ai sistemi gnostici del secondo e terzo secolo. Il nostro libro "Love Does Not Condemn: The World, the Flesh, and the Devil according to Platonism, Christianity, Gnosticism, and ACIM" offre una profonda esplorazione di questi temi. Il capitolo 19 è particolarmente utile per comprendere questi conflitti.

Credo sia importante prendere atto di queste riserve, e riuscire ad osservare ACIM da una parte sullo sfondo significativo del contesto storico religioso in cui è nato, e dall'altro rimanendo aperti a riconoscerne l'originalità o addirittura l'unicità. Esiste comunque una relazione stretta fra ACIM e la New Age, sia nel senso di una continuità di questo testo con i movimenti di trasformazione culturale-religiosa che stavano prendendo atto negli anni in cui è nato (potremmo dire cioè che c'era il terreno pronto perché ACIM fosse ricevuto), sia nel senso delle implicazioni che ACIM ha avuto in modo più o meno diretto sulla New Age degli anni successivi.

Quel che è certo, al di là di questo, è che ci troviamo di fronte ad un testo di grande complessità e profondità religiosa, capace di rievocare non solo le realtà ad esso più prossime, ma anche antiche tradizioni millenarie di provenienza sia occidentale che orientale, riproposte in una sintesi unica nel suo genere, e arricchite delle acquisizioni psicologiche e filosofiche del XX secolo.

Cercheremo ora di formulare un'esegesi del testo a partire dalla congiunzione dei tre concetti-chiave di *whole-heal-holy*, che si implicano e si completano vicendevolmente, e attraverso i quali sarà poi possibile rivedere il contenuto di ACIM a livello più allargato in senso storico-religioso.

II PARTE

UN'ESEGESI DI "A COURSE IN MIRACLES"

CAPITOLO 4

WHOLE

IL TUTTO-DIO-MENTE E L'EGO-NULLA

1. IL TUTTO-DIO-MENTE

Nella comprensione del messaggio di ACIM¹⁵³ occorre chiarire innanzi tutto il sottofondo metafisico che lo sostiene. Da tale presupposto infatti tutto il resto segue quasi come corollario: ACIM presenta la natura di Dio, della creazione, la natura individuale, e quindi poi la formulazione del percorso salvifico, come un tutto sistemico legato da una stretta logica interna. Cercheremo dunque di mettere in evidenza gradualmente questo sottofondo metafisico, tenendo sempre presente come paradigma di riferimento la connessione whole-heal-holy: come dicevamo essa appare infatti la struttura portante di tutto il *Corso* e quindi un accesso ermeneutico di grande efficacia.

Tutto il discorso di ACIM muove da un assunto di base: la perfetta coincidenza fra “realtà” e “Dio”. *Tutto ciò che realmente esiste è Dio, ed è un'unica realtà onnicomprensiva.* “La realtà è tutto” (T-9.I.13:3), e “tutto è Dio” (T-7.IV.7:4). In altre parole, non esiste nulla di reale che non sia Dio stesso, che non faccia parte di Lui, e di conseguenza ciò che non è Dio è pura *illusione*, non esiste:

¹⁵³ Utilizzerò la traduzione ufficiale italiana del testo: *Un Corso In Miracoli. Testo, Libro degli Esercizi, Manuale per Insegnanti*, (Milano: Gruppo Editoriale Armenia, 1999), e i suoi supplementi in lingua originale: "Psychotherapy. Purpose, Process and Practice. An Extension of the Principles of A Course In Miracles," in *Supplements to A Course In Miracles* (New York: Penguin Books, 1996), "The Song of Prayer. Prayer, Forgiveness, Healing," in *Supplements to A Course In Miracles* (Penguin Books, 1996).

Dio è Tutto in tutto in senso strettamente letterale. Tutto l'essere è in Lui, Che è tutto Essere. Di conseguenza tu sei in Lui poiché il tuo essere è Suo.

(T-7.IV.7:4)

Egli è Tutto in tutti. La Sua pace è totale, e tu devi esserne parte. Le Sue leggi ti governano perché governano ogni cosa.

(T-8.IV.1:4-6)

Non esiste nemmeno, pertanto, una *creazione* nel senso tradizionale del termine, come qualcosa di sostanzialmente differente, altro, distinto dal creatore. La creazione è un'estensione di quell'unico principio divino, come si vedrà meglio nel paragrafo seguente, e dunque condivide appieno, in tutto e per tutto, la natura del creatore. *Tutto è Uno.*

Si dice dunque che Dio è il tutto, ma ACIM ammette l'impossibilità di descrivere verbalmente e razionalmente la natura di Dio. La conoscenza di Dio si ottiene infatti solo per mezzo della *rivelazione*, e come tale è un fatto intuitivo, immediato, ultrarazionale, trasformativo:

Non vi è alcuna possibilità di chiarire ulteriormente quello che nessuno al mondo può comprendere. Quando giungerà la rivelazione che sei uno, essa sarà riconosciuta e pienamente compresa.

(W-pI.169.10:1-2)

Tutto quello che si può dire di Dio rimane quindi parziale, approssimativo, poiché si tratta di ciò che è indicibile, ciò per cui non esistono parole adeguate. Dio è quello che “nessuno al mondo può comprendere”, e solo l'affermazione “Dio è” sembra essere adeguata:

Noi diciamo “Dio è”, e poi smettiamo di parlare, perché in quella conoscenza le parole sono prive di significato. Non vi sono labbra per pronunciarle, né parte della mente sufficientemente distinta da sentire che è ora consapevole di qualche cosa che non sia se stessa.

(W-pI.169.5:1-5)

Poiché, cioè, Dio è tutto ciò che esiste, Egli è anche il contenuto della mente: “nessuna mente contiene nulla se non Lui”, e per ciò stesso non può essere propriamente descritto e conosciuto come qualcosa di oggettivabile, secondo i comuni procedimenti conoscitivi. L'impossibilità di conoscere Dio quindi è dovuta non tanto, o non solo, a una sua “ineffabilità”, o ad una sua eccedenza rispetto agli strumenti dell'umana comprensione, come in fondo si dice in moltissimi e diversi sistemi

religiosi: Dio non può essere conosciuto, secondo ACIM, perché “non c’è una parte della mente sufficientemente distinta da sentire che è ora consapevole di qualche cosa che non sia se stessa”. La conoscenza cioè, implicherebbe necessariamente una sorta di dualismo: un conoscente e un conosciuto. Il Dio di ACIM invece è il Dio-tutto, è il contenuto della mente, senza “distinzione sufficiente” al suo interno per articolare una conoscenza su questo tutto.

A questo punto appare evidente che quando il Corso parla di *mente* non parla di contenuti razionali, di rappresentazioni percettive, di immagini di memoria, né di processi cognitivi, affettivi o emozionali: secondo ACIM la mente è Dio, Dio è mente. Ma se il Dio-tutto è pura *mente*, la mente è l’essenza della realtà stessa, *la mente è il tutto*.

Al suo interno la mente non ha limiti e non c’è nulla al suo esterno. Abbraccia tutto. Ti abbraccia completamente: tu al suo interno ed essa dentro di te. Non c’è niente altro in nessun luogo e in nessun momento.

(T-18.VI.8:8-11)

Voglio condividere la mia mente con te, perché siamo una Mente unita, e quella Mente è nostra. Vedi solo questa Mente ovunque, poiché solo questa è dappertutto e in ogni cosa. È tutto, perché racchiude in sé ogni cosa. Beato sei tu che percepisci solo questo, perché percepisci solo ciò che è vero.

(T-7.V.10:9-12)

Essendo il tutto, la mente è *indivisa* in se stessa: “*non* è fatta di parti diverse che si raggiungono l’un l’altra” (T-18.VI.8:6); “la Mente di Dio è per sempre Una, eternamente unita e in pace” (T-30.III.6:9), ed essendo indivisa è immutabile e onnipotente, o *invincibile*, per usare il linguaggio del testo (T-8.V.1:8). Ma l’unità stessa, essendo una proprietà della mente, è in fondo un’*idea*: “l’unità”, dice infatti il Corso, “è semplicemente *l’idea* che Dio è” (W-pI.169.5:1).

La mente è il tutto, la mente è integra, la mente è Dio, e insieme il suo potere, in senso lato: potere di conoscenza, di amore, di creazione. Continuamente ACIM associa il binomio “mente-Dio” ad altri termini, come “volontà”, “spirito”, “consapevolezza”, “conoscenza”, “verità”, “amore”; il tutto costituisce una catena semantica inscindibile, che vuole esprimere una medesima realtà: il divino principio di *unità*, che sta alle sorgenti di ciò che veramente esiste. Non c’è nulla di *reale* che non sia *totale* (cfr. T-3.II.2:2).

Il tutto-Dio-mente è un'unica realtà indivisa, immutabile, onnicomprensiva, santa: “segno dell'interezza è la santità” (T-1.V.4:5). Ciò che è totale, intero (*whole*), è divino, santo, sacro (*holy*), e viceversa. E questa unica realtà è amore, dotato di conoscenza perfetta, e di potere creativo incontenibile ed inesauribile.

2. “NULLA PUÒ ESISTERE SE NON LO CONDIVIDI”: LA CREAZIONE COME COMUNICAZIONE NELL'UNITÀ

Cercheremo di chiarire qui la *natura* della creazione come di un tutto nel tutto divino, e la *modalità* della creazione come atto di condivisione di Dio, e quindi di *relazione*. Significativamente ritroveremo in seguito questa stessa modalità, ossia la relazione, come la chiave della guarigione/salvezza, del *healing*, secondo il percorso proposto da ACIM.

“Nulla può esistere se non lo condividi”, dice ACIM (T-28.V.1:10): il condividere è quindi la condizione stessa dell'esistere. Ne consegue che Dio non può che condividere il suo essere, proprio perché Dio è, e non può non essere. Questa condivisione è la creazione.

Tuttavia la creazione non è propriamente un'*azione* di Dio: “Dio non fa nulla da ultimo, perché ha creato per primo e per sempre” (T-7.1.7:3). Il fare appartiene alla dimensione temporale, quella del mondo illusorio, dove è possibile il *cambiamento*; Dio invece non conosce il cambiamento, ma comprende già in Se Stesso, da sempre e per sempre, tutte le possibili modalità dell'essere:

In virtù di ciò che Dio ha fatto, il tempo non si applica né a Lui, né a ciò che Lui ha creato. ... Ciò che è senza tempo è sempre lì, poiché il suo essere è immutabile in eterno. Non cambia accrescendosi, perché è stato creato eterno per accrescersi.

(T-7.1.7:7;9-10)

Il testo qui parla di “accrescimento”, poiché il creare, nel linguaggio di ACIM, coincide propriamente con un processo di *estensione*, e l'estensione è la naturale e necessaria modalità d'essere dell'essere. Dio, che è l'Uno e l'intero, si estende poiché “il potere dell'interezza è l'estensione” (T-8.VII.16:7). Non vi sono dunque fratture, o discontinuità, fra creatore e creatura.

Dio quindi rimane un tutto unico con la propria creazione, ma la creazione stessa è in sé unica e indifferenziata: “il Figlio di Dio è Uno” (T-17.III.7:2), e “viene

sempre benedetto come uno” (T-21.VI.10:1). “Questo è il miracolo della creazione: *che è una per sempre*” (T-13.VIII.5:1). Nel Corso viene anche chiamata “Figliolanza”, o “Cristo”:

Dio ha un *unico* Figlio. Se tutte le Sue creazioni sono Suoi Figli, ognuno deve essere una parte integrante dell’intera Figliolanza. La Figliolanza, nella sua Unità, trascende la somma delle sue parti.

(T-2.VII.6:1-3)

La Figliolanza è la somma di tutto ciò che Dio ha creato. ... Se la Figliolanza è Una, è Una in tutti gli aspetti. Ciò che è uno non può essere diviso.

(T-1.I.19:2; T-10.IV.3:2-3)

Cristo è il Figlio di Dio, Che vive nel Suo Creatore e risplende nella Sua gloria. Cristo è l’estensione dell’Amore e della bellezza di Dio, perfetta come il Suo Creatore ed in pace con Lui.

(T-11.IV.8:3)

O ancora, molto significativamente, la creazione di Dio viene detta “il nostro santo Sé”:

E diremo, affinché ci venga ricordato Suo Figlio, il nostro santo Sé, il Cristo in ognuno di noi: *Io sono come Dio mi ha creato*.

(W-pI.110.11:3-4)

Cristo, il “nostro santo Sé”, è dunque l’intera creazione, ma è anche in un certo senso il coefficiente di unità della creazione: “Tutte le parti dell’universo sono unite in Dio attraverso Cristo” (T-15.VIII.4:5-7). Una creazione plurima e differenziata infatti presupporrebbe l’individualità, e l’individualità si costituisce proprio come ciò che ha un’esistenza specifica, propria, quindi *separata*, parziale rispetto al tutto. La creazione invece è *intera*, e “ogni membro della famiglia di Dio deve ritornare” (T-1.V.4:1) a quell’interezza, inevitabilmente, prima o dopo. Facilitare questo processo è lo scopo del Corso.

Dio ha un *unico* Figlio. Se tutte le Sue creazioni sono Suoi Figli, ognuno deve essere una parte integrante dell’intera Figliolanza. La Figliolanza, nella sua unità, trascende la somma delle sue parti. Tuttavia questo resta in ombra, fintanto che una qualsiasi delle sue parti è mancante. Ecco perché il conflitto alla fine non potrà essere risolto fintanto che tutte le parti della Figliolanza saranno ritornate. Solo allora potrà essere capito il significato dell’interezza nel vero senso della parola.

(T-2. VIII.6:1-6)

Ora, Poiché Dio è mente, e poiché la creazione è estensione, ed è una cosa sola con Lui, la creazione dovrà necessariamente essere della stessa natura della mente: la creazione di Dio, in altre parole, è il pensiero di Dio, e “come sono davvero belli i Pensieri di Dio!” (T-3.V.10:6). La sua stessa volontà, “è Pensiero” (T-8.VI.7:3).

Dio ha creato i Suoi Figli estendendo il Suo Pensiero, e mantenendo le estensioni del Suo Pensiero nella Sua Mente. Tutti i Suoi pensieri sono così perfettamente uniti al loro interno e gli uni con gli altri.

(T-6.II.8:1-2)

L'estensione della mente è pensiero, e il pensiero è comunicazione. Dio infatti *comunica la sua mente*, e facendo ciò, crea: “creazione e comunicazione sono sinonimi” (T-4.VII.3:6). Il Corso dice che “ogni mente”, quindi quella che noi chiamiamo la mente soggettiva (distinta nel Corso dall'uso dell'iniziale minuscola), è il “canale di ricezione” di Dio:

Dio ha creato ogni mente comunicando ad essa la Sua Mente, rendendola così per sempre come un canale per la ricezione della Sua Mente e della Sua Volontà. Siccome solo esseri dello stesso ordine possono veramente comunicare, le Sue creazioni comunicano naturalmente con Lui e come Lui. Questa comunicazione è perfettamente astratta, dato che la sua qualità è universale nell'applicazione e non soggetta ad alcun giudizio, alcuna eccezione o alcuna alterazione.

(T-4.VII.3:7-9)

E la ragione per cui la mente *vuole* comunicarsi, quindi vuole creare, è la gioia, che è detta “il suo attributo unificante” (T-14.V.8:4): “La Divina Astrazione gioisce nel condividere”:

Dio, che racchiude tutto l'essere, creò esseri che hanno tutto individualmente, ma che vogliono dividerlo per incrementare la loro gioia. Niente di reale può essere aumentato tranne che condividendo. Questo è il motivo per cui Dio ti ha creato. *La Divina Astrazione gioisce nel condividere*. Questo è il significato della creazione. “Come”, “cosa” e “a chi”, sono irrilevanti, perché la vera creazione dà tutto, dato che può creare solo come se stessa. Ricorda che nel Regno non c'è differenza tra *avere* ed *essere*, come c'è nell'esistenza. Nello stato dell'essere la mente dà tutto sempre.

(T-4.VII.5:1-8)

Se “nello stato dell’essere la mente dà tutto sempre” significa che la creazione aumenta in eterno, è in continua espansione, e come la creazione anche la gioia, poiché “gioia ed eternità sono inseparabili” (T-7.I.5:3).

L’essere pertanto è uno “stato della mente”, quello stato in cui la mente comunica, quindi crea, come si legge di seguito:

L’esistenza, così come l’essere, si basa sulla comunicazione. ... L’essere è uno stato in cui la mente è in comunicazione con tutto ciò che è reale.

(T-4.VII.4:1;4)

Non c’è essere senza condivisione, senza creazione, senza comunicazione, cioè senza amore. Dio esiste in quanto crea, l’essere è in quanto comunica. La creazione, in questo senso, è “incontenibile”, poiché l’amore necessita di esprimersi per poter essere:

Creare è amare, l’amore si estende all’esterno semplicemente perché non può essere contenuto. Essendo senza limiti non si ferma.

(T-7.I.3:3-5)

In altre parole, poiché “Dio è Amore” (T-9.I.9:7), non può che creare, ossia esprimere l’amore che è, dato che “creare è amare”.

Naturalmente le creazioni di Dio “hanno tutto individualmente”, diceva ACIM: nel creare il Figlio, Dio condivise con lui tutto ciò che aveva, fra cui la capacità creativa, e non potrebbe che essere così, proprio in quanto quel Figlio è in realtà la sua estensione, Lui stesso.

Per questo il Figlio è “completo”, “perfetto”, “creativo”, “eterno”, e “uno” con le sue proprie creazioni:

Estendere è un aspetto fondamentale di Dio che Egli diede a Suo Figlio. Nella creazione, Dio estese Se Stesso alle Sue creazioni ed infuse loro la stessa amorevole Volontà di creare. Tu non solo sei stato creato *completo*, ma sei anche stato creato *perfetto*. Non c’è vuoto in te. A causa del fatto che sei a immagine e somiglianza del tuo Creatore, tu sei creativo.

(T-2.I.1:1-5)

Le tue creazioni fanno parte di te, come tu fai parte di Dio. Tu sei parte di Dio come i tuoi figli sono parte dei Suoi Figli. ... Le tue creazioni sono sempre state, perché tu puoi creare solo come crea Dio. Tua è l’eternità, poiché Egli ti ha creato *eterno*.

(T-7.I.3:1-2;7-9)

E di nuovo, anche nel caso della creazione del Figlio, la motivazione è quella di aumentare la gioia:

Egli mantiene dolcemente nella tua mente questa gioia, chiedendoti solo di aumentarla nel Suo Nome, condividendola per aumentare la Sua gioia in te.

(T-5.III.11:10)

Naturalmente infatti la gioia del Figlio è quella del Padre, e viceversa, poiché

A meno che tu non prenda parte alla creazione, la Sua gioia è incompleta perché la tua è incompleta.

(T-4.VII.6:4)

Tuttavia, pur essendoci perfetta unità fra Dio e la sua creazione, non c'è perfetta uguaglianza: Dio è unito alla sua creazione come la causa è unita al suo effetto, quindi mantiene rispetto ad essa una “precedenza”, o un’antecedenza. Lui è il Padre, Lui è il creatore, Lui è la causa prima e sola: “Causa” è un termine che appartiene propriamente a Dio, e Suo Figlio è il Suo “Effetto” (T-2.VII.3:11); “ricorda sempre che la mente è una, e la causa è una” (T-14.III.8:3-6).

L’essere “causa prima” è la sola qualità di Dio che appartiene unicamente a Dio, e che Egli non può condividere con suo Figlio.

Nella creazione non sei in relazione reciproca con Dio, poiché Egli ha creato te, ma tu non hai creato Lui.

(T-7.I.1:4)

Questo particolare è estremamente importante: come vedremo, dal rifiuto di questa precedenza di Dio rispetto al Figlio, di questa non-reciprocità, nasce l’ego.

3. “ECCO TUTTO CIÒ CHE È IL MONDO DELL’EGO: NULLA”

Dio è tutto ciò che esiste, esiste in quanto condivide il suo essere, ed esiste in totale unione con la propria creazione, dall’eternità e per l’eternità, in una inesauribile espansione di gioia.

Data questa premessa, ne segue che tutto ciò che non è Dio, tutto ciò che non partecipa della divina gioia ed unità, tutto ciò che non è in espansione, in realtà *non esiste*: l’ego, il principio della separazione, è il “nulla”.

Ecco tutto ciò che è il mondo dell'ego. Nulla. Non ha significato. Non esiste.

(T-7.VI.11: 4-11)

Il Corso tuttavia si sviluppa proprio come percorso di ritorno all'unità divina, poiché sebbene l'ego non esista *in realtà*, esiste evidentemente come *illusione*. L'illusione è un'idea, è anch'essa un prodotto della mente, e come tutte le idee può avere una grande forza espansiva: una forza tale da creare tutto il mondo che ci sta dinanzi, secondo ACIM. Un'idea "folle" e "impossibile", e pur tuttavia operante.

Riuscire a rendersi conto del "nulla" di questa idea significa la salvezza, significa il ritorno all'Uno, significa l'abbandono dell'ego in nome del nostro vero Sé, che è l'unica realtà. Per rendersi conto del nulla nascosto sotto all'idea della separazione si dovrà giungere a non crederla vera, a vederne l'assenza di significato, l'inconsistenza; e per non credere a questa idea si passerà attraverso il miracolo, l'idea della relazione amorevole, come vedremo.

Alla domanda sul come sia possibile che nella situazione di perfetto amore e perfetta unione del Padre col Figlio sia potuta nascere l'idea della separazione, il Corso non risponde, per due ragioni.

La prima è che, essendo la separazione di per sé impossibile, sarebbe altrettanto illusorio cercarne le ragioni, e affermare quindi, tramite queste ragioni, ciò che non esiste. La domanda infatti viene attribuita all'ego, che vuole cercare una base per la propria esistenza. Negare la legittimità della domanda, in questo senso, equivale a negare l'ego:

Non cercare di capirle il mondo dell'ego, perché, se lo fai, crederai che possa essere compreso e perciò capace di essere apprezzato ed amato. Ciò giustificherebbe la sua esistenza, che non può essere giustificata. Non puoi rendere significativo ciò che non ha significato. Ciò può essere soltanto un tentativo folle.

(T-7.VI.11: 4-11)

Il secondo motivo per non giustificare la nascita dell'ego è nell'impostazione pratica del Corso: il suo intento fondamentale non è la speculazione filosofica, ma l'esercizio ad una diversa percezione di sé e del mondo, in vista di *un'esperienza trasformativa della mente*. Solo quella esperienza, secondo ACIM, può togliere senso alla domanda sull'ego, e mostrarla come irrisolvibile perché senza senso.

ACIM tuttavia dà una "narrazione" sulla nascita dell'ego-nulla-illusione, in relazione al tutto-Dio-mente: la nascita dell'ego fu un *errore di identificazione*. Ciò

che avvenne fu che il Figlio non accettò di essere stato creato, di essere creatura, quindi appunto di essere “figlio”, e desiderò negare questo rapporto di figliolanza col Padre, assumendo per sé anche l’unica qualità che il Padre non aveva condiviso con lui, non potendola condividere, ossia la paternità. Sembra insomma che il Figlio abbia desiderato essere non solo causa delle sue proprie creazioni, ma essere causa di se stesso, come per un tentativo di auto-identificazione. Il Corso ne parla facendo riferimento al racconto biblico della *Genesi* come ad una rappresentazione simbolica della volontà di “crearsi da sé”:

Mangiare il frutto dell’albero della conoscenza è un’espressione simbolica per usurpare la capacità di crearsi da sé. Questo è l’unico senso in cui Dio e le sue creazioni non sono co-creatori. Il creder che essi siano co-creatori è implicita nel “concetto di sé”, ovvero la tendenza del sé di fare un’immagine di se stesso. ... Puoi percepirti come se ti fossi creato da te, ma non puoi far altro che crederci. Non puoi renderlo vero. ... Credere di poter crearsi da sé è *la pietra angolare* del tuo sistema di pensiero.

(T-7.VII.4: 1-8)

A questa idea venne dato valore, e quindi essa assunse consistenza: essendo un’idea impossibile, non avrebbe potuto avere effetti di sorta se non grazie al fatto che fu “creduta” vera. ACIM lo dice in modo originale:

Nell’eternità, dove tutto è uno, si insinuò una piccola, folle idea, della quale il Figlio di Dio si è *dimenticato di ridere*. In questa dimenticanza, il pensiero è diventato un’idea seria, passibile sia di compimento che di effetti reali (corsivo mio).

(T-27.VIII.6:2-3)

Se il Figlio di Dio avesse saputo ridere della sua folle idea, insomma, essa non avrebbe avuto seguito, poiché il ridere di un’idea significa *non crederci*. Ma il Figlio credette a questa idea, e in quel momento nacque l’ego.

L’ego è una parte di noi stessi, quindi della nostra mente: è, specificamente, “quella parte della mente che crede alla separazione” (T-5.V.3:1). Il rifiuto di essere creazione di Dio coincide col rifiuto di essere *in* Dio, di esistere come parte di Lui: è dunque la scelta di esistere *separatamente*. Ecco perché ACIM afferma che “l’ego è un errore di identificazione” (T-7.VIII.4:7): è il figlio che non sa riconoscersi figlio, è la mente creata che non vuole pensarsi creata. Il figlio si identifica con un *sé separato*, ossia crede di poter esistere solo auto-definandosi, questo è il punto cruciale: egli vuole un’esistenza svincolata, del tutto autonoma, non un’esistenza *ricevuta* o

condivisa. Quindi nell'ottica dell'ego è la separazione, e non l'unità, la condizione di esistenza.

La correzione dell'errore di identificazione è quindi il percorso a ritroso, è la via per il ritorno all'unità: solo la conoscenza del Padre come Padre può portare il figlio alla verità su di sé.

Il riconoscimento di tuo Padre è il riconoscimento di te stesso così come sei.

(T-10.V.9:7)

Solo allora il Figlio sarà “salvo”, e tutto il suo stato esistenziale sarà trasformato: quando avrà riportato alla consapevolezza il proprio stato di unione con Dio, quando avrà riconosciuto la nullità dell'ego.

Alla “radice di tutti i mali” (T.3.VI.7:3; 8:1-3) sembra esserci un “problema di autorità”, secondo il linguaggio di ACIM: l'errore del figlio infatti non è stato negare l'esistenza del Padre, ma aver voluto *sostituirsi* a Lui.

Il problema dell'autorità è ancora l'unica fonte di conflitto, perché l'ego è stato fatto dal desiderio del Figlio di Dio di fare da padre a Dio. L'ego, dunque, non è nient'altro che un sistema delirante nel quale tu hai fatto il tuo stesso padre.

(T.11.intro.2:3-4)

Ora, questo desiderio di far da padre a Dio, questa inversione di ruoli, che il Corso chiama “attacco” a Dio, ha segnato la nascita della “depressione”, in alternativa alla gioia, come conseguenza del sentirsi “senza padre”:

“L'attacco contro Dio” ha fatto pensare a Suo Figlio di essere senza Padre e dalla sua depressione ha fatto il dio della depressione. Questa è stata la sua alternativa alla gioia poiché non ha voluto accettare il fatto che, sebbene fosse un creatore, era stato creato.

(T-10.V.4:2-3)

Ma oltre alla depressione, con l'ego, è nata la *colpa*, e con essa la *paura*, per aver pensato di poter “usurare” il potere di Dio:

Tutte le paure sono alla fine riconducibili all'errata percezione di base secondo la quale hai la capacità di usurpare il potere di Dio. Naturalmente non puoi, né sei stato capace di farlo.

(T-2.I.4:1-2)

Come si vede, la credenza dell'ego è tutta illusoria: non è possibile derubare Dio, perciò colpa e paura appartengono anch'esse al mondo del “nulla”. Derivando da un gesto solo immaginario, non sono che un'illusione a loro volta, un'auto-

attribuzione del Figlio. Ma la colpa che il Figlio sente su di sé è dovuta proprio al fatto che egli *crede* di aver effettivamente usurpato qualcosa. In realtà, a determinare la sensazione della colpa è l'ego, che tramite essa riconferma l'idea di separazione, quindi l'ego diventa il “simbolo” stesso della colpa:

Se l'ego è il simbolo della separazione, è anche il simbolo della colpa. La colpa è più di qualcosa che semplicemente non viene da Dio. È il simbolo dell'attacco a Dio. Questo è un concetto completamente privo di significato salvo che per l'ego, ma non sottovalutare il potere che deriva dal fatto che l'ego crede in esso. Tutta la colpa viene dal credere in ciò.

(T-5.V.2:8-12)

Il “potere che deriva dal credere” è inimmaginabile, come sottolinea questo passaggio, ed è proprio su una modificazione del “credere” che ACIM si focalizza.

Separazione, colpa, paura, sono nello stesso “nulla” dell'ego, ma sono ben protette e nascoste dalle creazioni dello stesso ego, come vedremo, che pur essendo inesistenti sono credute vere. Da qui deriva il loro potere. Il nulla tornerà ad essere semplicemente nulla quando verrà riconosciuto tale.

CAPITOLO 5

HEAL

LA FRAMMENTAZIONE E IL RITORNO ALL'UNO: UN PROCESSO DELLA MENTE

1. LE CREAZIONI DELL'EGO: "UN FALLIMENTO NELLA COMUNICAZIONE"

Abbiamo visto nel primo capitolo come, nella concezione di ACIM, tutto ciò che esiste è Dio, o la sua estensione, mentre l'ego è una realtà illusoria e del tutto inconsistente.

Tuttavia il sistema nato dall'idea della separazione, sebbene illusorio, si è "espanso" indefinitamente continuando a produrre ciò che è, ossia separazione. La proprietà di espandersi, infatti, e di continuare a perpetuarsi, appartiene ad *ogni* idea, non solo ai pensieri di Dio.

Questa espansione dell'idea di separazione è ciò che determina la necessità di guarigione e di salvezza, la ricerca del *healing*, la quale naturalmente riguarda solo la mente, poiché è solo nella mente che le illusioni possono esistere.

Partiremo quindi da un'analisi del mondo della separazione, dei suoi meccanismi, dei suoi presupposti, per poter poi comprendere in un secondo momento il significato e le modalità del *healing* come ritorno all'Uno.

Innanzitutto è necessario distinguere la paura del figlio dalla paura dell'ego, anche se poi in qualche modo coincidono: il figlio ha paura della vendetta del padre, e quindi deve riuscire a cancellare il senso di colpa che genera quella paura; l'ego invece ha paura di essere riconosciuto, visto come pura illusione, annullato, e quindi deve riuscire a "nascondersi", mantenendo forte nel figlio l'idea della propria esistenza. Ciò di cui ha paura l'ego cioè è che il figlio, spinto dal proprio senso di colpa, vada in

cerca di vederne le ragioni vere, e in tal modo scopra invece la propria innocenza: questo sarebbe la soluzione definitiva alla paura del figlio, ma significherebbe anche la fine dell'ego.

La soluzione dell'ego è la creazione del mondo materiale, che rappresenta una risposta ad entrambe queste paure: la separazione su cui esso si fonda, infatti, da un lato permette al figlio di liberarsi del senso di colpa tramite il meccanismo della proiezione (di cui parleremo nel secondo paragrafo), e dall'altro garantisce all'ego una sopravvivenza certa, poiché fintanto che sussiste la separazione, sussiste l'ego.

In altre parole, l'idea della separazione, che è alle origini del senso di colpa, finisce per offrire al figlio un sollievo illusorio da quella stessa colpa, e quindi in un certo senso viene mantenuta viva proprio dal bisogno che ha il figlio di non sentire la colpa. L'idea della separazione, dunque, che ha determinato l'ego, sarà anche il mezzo più potente per la sua sopravvivenza.

Vediamo ora in questo primo paragrafo come il mondo materiale, compreso il corpo fisico, rappresenta la difesa dell'ego dalla sua paura di essere riconosciuto, ossia un mezzo per impedire la comunicazione fra il Padre e il figlio, “lo schermo fra te e la verità”:

Non ti rendi conto dell'enormità di quel solo errore. È stato così vasto e così assolutamente incredibile che da esso *ha dovuto* emergere un mondo di totale irrealtà. ... Niente di ciò che hai visto inizia a mostrarti l'enormità dell'errore originale, che è sembrato cacciarti dal Cielo, frantumare la conoscenza in pezzettini insignificanti di percezioni disunite. ... Il mondo è emerso per nascondere l'errore, ed è diventato lo schermo sul quale esso è stato proiettato e interposto tra te e la verità.

(T-18.I.5:2-3,6;6:2)

Il mondo materiale conferma in ogni sua parte l'idea della separazione, poiché tutto ciò che in esso esiste, esiste in quanto entità individuale, o separata. Esso quindi è una gigantesca illusione atta a mantenere il figlio nella dimenticanza della propria identità, quindi ad *interrompere la comunicazione fra il figlio e il Padre*. Infatti, se la vera creazione è un atto di espansione di Dio, un atto di comunicazione della Mente alla mente, la creazione dell'ego è proprio il suo contrario, è “un fallimento della comunicazione”:

La separazione non è stata una perdita di perfezione, ma un fallimento nella comunicazione.

(T-6.IV.12:1-5)

La dissoluzione finale e completa della comunicazione è l'obiettivo dell'ego.

(T-19.IV.6:5)

Il figlio, circondato da questo mondo e immerso in esso, non è più in grado di comunicare col Padre: crede a ciò che vede, e dimentica la propria natura.

Il corpo fisico, come elemento indispensabile all'ego per essere parte di questo mondo, sembra l'ultimo esito della "folle, impossibile idea", l'approdo finale di quel pensiero di separazione, l'ipostasi de "l'idea che lo ha prodotto e rimane collegata ad esso" (T-19.I.7:7). Il corpo è infatti il più grande impedimento alla comunicazione, poiché sembra avvolgere le menti determinando fra loro come un limite invalicabile, un recinto di contenimento che è come una prigione priva di sbocchi.

Quel desiderio [di sostituire Dio] sembra circondare la mente con un corpo, mantenendola separata e sola, ed incapace di raggiungere le altre menti se non attraverso il corpo che è stato fatto per imprigionarla.

(W-pI.72.2:1-3)

Gli individui quindi credono che il corpo, e non la mente, sia l'unico mezzo per potersi avvicinare l'un l'altro. In realtà questa credenza non fa che rafforzare l'idea del limite che circonda la mente, e per tanto porta ad una percezione "rovesciata" della creazione di Dio:

Fintanto che crederai che i corpi possano unirsi, troverai attraente la colpa e crederai che il peccato sia prezioso. Perché il credere che i corpi limitino la mente porta ad una percezione del mondo nel quale la prova della separazione sembra essere ovunque. E Dio e la Sua creazione sembrano essere scissi e rovesciati.

(T-19.III.7:1-4)

Poiché inoltre il corpo si configura come il primo riferimento identificativo per l'individuo, e quindi per la separazione, esso è definito addirittura "l'idolo dell'ego":

Il corpo è l'idolo dell'ego, la credenza nel peccato fatta carne e poi proiettata all'esterno. Questo produce quello che sembra un muro di carne attorno alla mente, mantenendola prigioniera in un minuscolo pezzetto di spazio e tempo, destinato a morire.

(T-20.VI.11:1-3)

La successione nel processo di frammentazione dell'ego sarebbe dunque questa: volontà di usurpare il posto di Dio - idea di separazione - solitudine e dolore del figlio - senso di colpa - paura - nascita dell'ego - estensione dell'idea di

separazione e nascita del mondo materiale –creazione del corpo e identificazione con esso. Il figlio è ora prigioniero di una falsa identificazione, e non può più comunicare coscientemente col Padre, poiché quella parte di lui che si chiama ego mantiene viva l'illusione attraverso il mondo e il corpo fisico.

La credenza sulla realtà del corpo e quella sulla realtà del mondo materiale sono quindi indissociabili, e anzi si rinforzano l'un l'altra. Quello che le accomuna è l'assenza di comunicazione, la separazione, o in altre parole il "limite":

Il corpo è un limite imposto alla comunicazione universale che è una proprietà eterna della mente. ... Esso non è in grado di contenerti.

(T-18.VI.6:7;8:3;13:4)

Essendo un limite alla mente e alla comunicazione, il corpo è anche e soprattutto un limite all'amore:

È solamente la consapevolezza del corpo che fa sembrare limitato l'amore. Perché il corpo è un limite all'amore. ... Dio non può venire in un corpo, né puoi unirti a Lui in esso. ... Il corpo è un minuscolo steccato attorno a una piccola parte di un'idea gloriosa e completa. Esso traccia un cerchio, infinitamente piccolo, attorno ad un piccolissimo segmento del Cielo, strappato via dall'intero, proclamando che dentro di esso è il tuo regno dove Dio non può entrare. In questo regno l'ego domina, e con crudeltà. E per difendere questo granello di polvere ti ordina di lottare contro l'universo.

(T-18.VIII.1:1;2:3;2:5-6;3:1-2)

Il senso di scarsità, di debolezza e di limitatezza sono in contraddizione con gli sconfinati poteri della mente, che sono le vere qualità del figlio di Dio. Il limite e la debolezza sono "inerenti" (T-29.I.5:7) al corpo, a questo non c'è alternativa. Perfino il bisogno di "fare" qualunque cosa, laddove il fare è associato in una maniera o in un'altra alla dimensione fisica, esprime una forma di limite:

Se riconosci che non hai bisogno di fare nulla, hai ritirato il valore del corpo dalla tua mente. ... Chi non ha bisogno di fare nulla non ha bisogno di tempo. Non fare nulla è riposare e fare un luogo dentro di te dove l'attività del corpo cessa di richiedere attenzione.

(T-18.VII.7:2;6-7)

Naturalmente non esiste nemmeno alcuna possibilità di piacere relazionata al corpo che non sia a sua volta illusoria (T-19.IV.12:1;7) e che dunque non vada alla fine a rinforzare il sogno dell'ego. In questo senso, qualunque investimento sul corpo corrisponde ad una identificazione col limite.

Finché crederai che [il corpo] possa darti piacere, crederai anche che possa recarti dolore. Pensare di poter essere soddisfatto e felice con così poco è ferire te stesso e limitare la felicità che vuoi avere e ricorrere al dolore per colmare la tua scarsa riserva e rendere completa la tua vita. Questo è il completamento così come lo vede l'ego. Perché la colpa si insinua dove la felicità è stata eliminata e la sostituisce.

(T-19.IV A.17:11-14)

Ora, essendo il corpo così irrimediabilmente associato al limite, ed essendo il limite indissolubilmente legato al *peccato*, poiché rappresenta la credenza nella separazione da Dio, si comprende perché secondo ACIM “è impossibile veder un corpo senza peccato” (T-20.VII.4:4). Anche lo stesso fatto di *vedere* il corpo, allora, contraddistingue lo stato in cui si trova una mente separata. In realtà non è un vedere, ma al contrario una “mancanza di visione”, poiché la visione, per ACIM, è lo sguardo della consapevolezza:

Il corpo non può essere visto se non attraverso il giudizio. Vedere il corpo è un segno della tua mancanza di visione.

(T-20.VII.8:1-2)

Il limite è proprio l'opposto della “totalità”, quindi del Dio-tutto, le cui creazioni non possono essere differenti da Lui. Per quanto detto appare evidente che il corpo e tutto il mondo materiale, che si costituiscono per definizione sul limite e sulla separatezza, non possano essere creazioni di Dio:

Il mondo che vedi non è che l'illusione di un mondo. Dio non lo ha creato, poiché ciò che Egli crea deve essere eterno come Lui stesso. Ma nel mondo che vedi non c'è nulla che durerà per sempre.

(C-4.1:1-3)

Se la creazione è estensione, il Creatore deve aver esteso Se Stesso, ed è impossibile che ciò che è parte di Lui sia totalmente dissimile dal resto.

(T-19.III.6:2)

Tutta la dimensione materiale invece è una creazione dell'ego, della mente che si è creduta separata: “tu hai inventato tutto questo” (T-20.III.4:3), non Dio.

In realtà il corpo non possiede il potere che gli viene attribuito, ossia quello di *annullare la comunicazione*: data sua inconsistenza, tutto il potere che ha è quello che *si crede* che abbia, nulla di più. Tuttavia il potere che un'idea acquisisce per il fatto di essere creduta, è altissimo.

Il corpo non può separare la tua mente da quella di tuo fratello, a meno che tu non voglia che sia una causa di separazione e di distanza, vista tra di voi. Così gli attribuisce un potere che non possiede. Qui sta il suo potere su di te. Perché ora pensi che sia esso a determinare quando tu e tuo fratello vi incontrate, e limiti la tua capacità di essere in comunione con la mente di tuo fratello.

(T-29.I.5:1-4)

È interessante notare il significato che, in questo contesto, assume il concetto di “sacrificio” come qualcosa di intrinsecamente legato al corpo, infatti per ACIM:

Non c'è sacrificio nei termini del mondo che non implichi il corpo.

(M-13.2:4)

Ed essendo legato al corpo, il sacrificio è quindi legato all'idea di separazione fra Padre e figlio:

Ogni sacrificio esige che Padre e Figlio siano separati e uno senza l'altro.

(T-26.I.4:5-6)

Tutta la fisicità infatti, come abbiamo visto, è relazionata alla mancanza, alla scarsità, al limite, e il sacrificio implica proprio questo: l'idea che attraverso una rinuncia si possa ottenere qualcosa di valore, laddove per ACIM lo stesso “pensiero di perdita” non ha significato (T-30.VII.6:10).

Ogni idea di sacrificio deve presupporre uno scopo differente per colui che vince e colui che perde. Non ci può essere alcun pensiero di sacrificio senza questa idea. Ed è questa idea di obiettivi differenti che fa mutare la percezione e cambiare il significato.

(T-30.VII.5:3-5)

Vedere tuo fratello in un altro corpo, separato dal tuo, è l'espressione di un desiderio di vedere una piccola parte di lui e sacrificare il resto. ... Il mondo che vedi è basato sul “sacrificio” dell'unità. È un quadro di completa separazione e mancanza totale di unione. ... Ogni parte deve sacrificare l'altra parte per mantenersi completa. Perché se si unissero ciascuna perderebbe la propria identità, e con la loro separazione i loro sé vengono preservati.

(T-26.I.1:3-6; 2:2; 4-5)

Tutto il discorso di ACIM sostiene insomma l'idea che il mondo di cui siamo circondati è “basato sul sacrificio dell'unità”, quindi sull'incompletezza.

Se è possibile una qualsiasi forma di perdita, allora il Figlio di Dio è reso incompleto e non è se stesso. E non conoscerà se stesso, né riconoscerà la sua volontà. Ha negato suo Padre e se stesso.

(T-26.VII.14:7-9)

Da tutto quanto detto fin ora si può già intuire quale sarà la via d'uscita: se nell'idea di sacrificio è implicita la differenziazione fra “colui che vince e colui che perde”, se insomma il sacrificio conferma la separatezza attraverso l'enunciazione di “scopi differenti”, la proposta sarà proprio quella di andare nella direzione contraria, ossia di *unificare degli scopi*, ristabilendo quella comunicazione che sembrava essere stata interrotta. Nell'unirsi in un unico scopo “c'è la fine di ogni idea di sacrificio” (T-30.VIII.5:3), e quindi si ritorna all'Uno.

Abbiamo visto come il mondo in quanto separatezza, limite, costituisce il “nascondiglio” dell'ego per la sua paura di essere riconosciuto inesistente, lo schermo che interrompe la comunicazione fra Padre e figlio. Ma per poter comprendere più a fondo la via di salvezza di ACIM, “l'unificazione degli scopi”, e il ritorno all'Uno, è necessario ora esaminare da vicino che valenza ha il mondo materiale rispetto alla paura del figlio, poiché è proprio a causa di quella paura che questo mondo può sussistere e l'ego può continuare a nascondersi.

2. IL MANTENIMENTO DELLA SEPARAZIONE NELLA MENTE DEL FIGLIO: LA PROIEZIONE

Si è visto come il mondo del “nulla” ha la funzione di interrompere la comunicazione fra il figlio e il Padre, di prostrarre l'illusione. Ma come dicevamo, per poter sussistere deve anche offrire al figlio un rimedio al suo senso di colpa, per far sì che egli non sia portato a cercarne l'origine e giunga così a ricordare la propria identità.

Ora, il meccanismo escogitato dall'ego per ottenere questo scopo è quello della proiezione della colpa, il “collocarla altrove”:

È inevitabile che coloro i quali si sentono in colpa tenteranno di collocarla altrove perché ci credono davvero. Ma anche se soffrono, non guarderanno al proprio interno e non la lasceranno andare. ... La loro preoccupazione principale è percepire la fonte della colpa al di fuori di se stessi, al di là del loro controllo.

(T-13.X.3:4-7)

Questo è possibile proprio in virtù dell'idea di separazione su cui si fonda il mondo: è solo percependo l'altro come “altro” che la proiezione può avere senso.

Nel sistema dell'ego questa è una soluzione ingegnosa: proiettando la colpa il figlio non può riuscire a coglierne l'origine in se stesso, nella propria mente, e quindi a "lasciarla andare" avendola vista nella sua irrealtà. Al contrario, la proiezione permette di trovare per la colpa un numero indefinito di giustificazioni e di fonti "esterne", e giustificare la colpa significa affermarne implicitamente l'esistenza:

La fine della colpa non arriverà mai fintanto che crederai che sia giustificata, perché devi imparare che la colpa è sempre totalmente folle e non ha alcuna ragione d'essere.

(T-13.X.6:2-3)

La proiezione infatti non annulla la colpa, ma la protegge nascondendola, e quindi rendendola un tormento continuo ma misterioso da cui non sembra esistere via di scampo.

Il fine ultimo della proiezione è sempre di liberarsi dalla colpa. Tuttavia, come è sua caratteristica, l'ego tenta di liberarsi della colpa soltanto dal suo punto di vista. ... Potrebbe indurti a proiettare la colpa, e perciò mantenerla nella tua mente, soltanto persuadendoti che tu sia l'ego. ... Tu proietti la colpa per liberartene, ma in realtà stai semplicemente nascondendola. Senti la colpa, ma non hai la minima idea del perché. Al contrario, la associ con uno strano assortimento di "ideali dell'ego", che l'ego afferma tu non abbia soddisfatto. Ma non hai la minima idea del fatto che, vedendolo colpevole, stai tradendo il Figlio di Dio.

(T-13.II.1:1-4; 2:1-5)

In altre parole, nonostante la proiezione il figlio continua a sentire la colpa su di sé, e il meccanismo della proiezione si protrae indefinitamente. La proiezione, d'altra parte, che si manifesta come condanna dell'altro, esprime la necessità di liberarsi dalla colpa: una necessità inconscia, ma "reale".

Solo colui che accusa se stesso condanna. ... Non odi mai tuo fratello per i suoi peccati, ma solo per i tuoi. Qualunque forma i suoi peccati sembrano assumere, non fa che oscurare il fatto che credi che essi siano tuoi e quindi meritevoli di un "giusto" attacco.

(T-31.III.1:1-6)

Il peccato è una percezione strettamente individuale, vista nell'altro, ma che ognuno crede di avere dentro di sé.

(T-22.in.1:4)

La proiezione, inoltre, serve lo scopo dell'ego in due modi: da una parte nasconde la colpa e la mantiene nella mente del figlio, e dall'altra finisce per *creare sempre nuova separazione*, quindi sempre nuovo senso di colpa, e il ciclo ricomincia.

Ciò che accade, infatti, è che gli individui si separano fra loro sempre più a causa dell'attribuzione reciproca della colpa, poiché questa attribuzione prende la forma del "giudizio" e "dell'attacco":

Se non ti sentissi in colpa non potresti attaccare, poiché la condanna è la radice dell'attacco. È il giudizio da parte di una mente che ne considera un'altra come non degna di amore e meritevole di punizione. Ma la divisione consiste in questo. Perché la mente che giudica si percepisce separata dalla mente che viene giudicata, credendo che punendone un'altra sfuggirà alla punizione.

(T-13.in.1:1-4)

Questo meccanismo, per tanto, non offre al figlio alcun sollievo reale dalla paura, ma al contrario, il suo esito ultimo è proprio quello di alimentarla: ad ogni proiezione, cioè ad ogni attacco, segue un altro attacco, in una reazione a catena. La colpa non scompare, ma sembra sempre più giustificata.

Ecco dunque che il mondo diventa agli occhi del figlio l'effetto e la rappresentazione stessa del giudizio emesso per la colpa originaria, il "simbolo stesso della punizione", perfettamente plausibile così com'è, dunque protetto: ogni forma di "male" di cui il figlio fa esperienza viene inconsapevolmente interpretato come punizione, e la punizione giustifica la colpa.

La punizione non è che un'altra forma della protezione della colpa, perché ciò che merita punizione deve essere stato fatto davvero. La punizione è sempre il grande preservatore del peccato, che tratta con rispetto e di cui onora l'enormità.

(T-19.III.2:3-4)

La colpa richiede punizione, e la sua richiesta è esaudita... nel mondo di ombre e illusioni costruito sul peccato.

(T-26.VII.3:1-2)

O ancora:

Il mondo che vedi non è che un giudizio su te stesso. Non esiste affatto. Tuttavia il giudizio emette una sentenza su di esso, lo giustifica e lo rende reale. Tale è il mondo che vedi: un giudizio su te stesso, fatto da te.

(T-20.III.4:3; 5:2-5)

La stessa struttura spazio-tempo su cui il mondo è basato, manifesta nell'ottica di ACIM il medesimo meccanismo di proiezione:

Tempo e spazio sono una sola illusione che assume forme differenti. Se è stata proiettata oltre la tua mente, pensi ad essa come tempo. Più viene portata vicino alla tua mente, più pensi ad essa in termini di spazio. C'è una distanza che vorresti mantenere per essere separato da tuo fratello, e questo spazio lo percepisci come tempo perché credi ancora di essere esterno a lui.

(T-26.VIII.1:3-5)

Nel sistema dell'ego ciò che conta maggiormente è di sicuro il passato, poiché è lì che è stata compiuta la colpa originaria. Quindi tutta l'interpretazione del tempo, agli occhi del mondo, si basa sulla valorizzazione del passato e su un'interpretazione del tempo come un *continuum* del tutto vincolato a quel fatidico "istante remoto":

L'ego investe pesantemente nel passato e alla fine crede che il passato sia il solo aspetto significativo del tempo. Ricorda che la sua enfasi sulla colpa lo mette in grado di assicurarsi la continuità rendendo il futuro come il passato, e così evitando il presente. Con la nozione di pagare nel futuro per il passato, il passato diventa ciò che determina il futuro, rendendoli continui senza l'intervento del presente. ... Le figure indistinte del passato portano nella tua mente i segni del dolore, e ti incitano ad attaccare nel presente come rivalsa per un passato che non è più.

(T-13.IV.4:2-4; 6:3)

ACIM quindi risponde così all'antico problema del male: è solo e unicamente *nella mente*, e lì va corretto. "Dio sarebbe crudele" se avesse creato un mondo come questo, una realtà in cui la morte, il mutamento, la separazione, sembrano irrinunciabili:

Il mondo che vedi è il sistema delirante di coloro che si sono resi pazzi dalla colpa. Guarda attentamente questo mondo e ti renderai conto che è così. Poiché questo mondo è il simbolo della punizione e tutte le leggi che sembrano governarlo sono le leggi della morte. ...Se questo fosse il mondo reale, Dio sarebbe crudele.

(T-13.in.2:2-4;3:1)

Ad ogni forma di dolore che si possa sperimentare viene quindi data una lettura che è in linea con tutto questo: provare dolore significa confermare uno stato di deprivazione, di incompletezza, che non può essere quello del figlio di Dio. La sofferenza è "il prezzo di ogni illusione" (T-22.V.6:3), poiché provare dolore significa confermare la separazione:

Ogniqualevolta acconsenti a provare dolore, ad essere deprivato, trattato ingiustamente o ad aver bisogno di qualsiasi cosa, non fai che accusare tuo fratello di aver attaccato il Figlio di Dio. Tieni un'immagine della tua crocifissione davanti ai suoi occhi, cosicché possa vedere che i

suoi peccati sono scritti in Cielo col tuo sangue e con la tua morte, e che lo precedono, chiudendo la porta e condannandolo all'inferno.

(T-27.I.3:1-2)

Si comprende ora come la proiezione possa mantenere e confermare la separazione nella mente del figlio. Ma la separazione *non esiste*, non *può* esistere, ed è quindi fondamentale cercare di non percepirla. *Cambiare la percezione* della separazione è per l'appunto la chiave di volta nel percorso di ritorno all'unità, ma la percezione, come vedremo ora, è proprio lo schermo estremamente efficace dietro cui si nasconde l'ego.

3. LA PROIEZIONE FA LA PERCEZIONE: NON C'È PECCATO, MA SOLO ERRORE DA CORREGGERE

Ciò che comunemente si intende per *percezione* è la reazione della mente a quell'insieme di stimoli sensoriali che vengono dal contatto col mondo, e che dunque permettono alla mente di costruirsi un'immagine, una rappresentazione dell'ambiente esterno: secondo questa visione, che è quella che sta alla base del sapere cosiddetto scientifico, il dato sensoriale è appunto "dato", e la sua fonte è esterna a colui che percepisce, quindi oggettiva, e proprio per questo è *certa*, e *uguale* per chiunque, ovvero *verificabile*, almeno entro determinati limiti.

Per ACIM, invece, il processo percettivo non è letto come risultato del rapporto corpo-mondo, ma di nuovo come un fenomeno che riguarda *unicamente* la mente. Il potere del credere è tale da far sì che il mondo *appaia* dotato di un'innegabile oggettività, sulla quale esiste un consenso unanime fra gli esseri umani capace di confermarla. Per dissociarsi da questa "oggettività" sarebbe necessario negare l'evidenza. Ma, date le premesse che abbiamo visto, andremo ora a dimostrare come secondo ACIM è la mente che *vede ciò che crede*, prima ancora di credere a ciò che vede.

Il Corso dedica tanta attenzione alla percezione perché, pur essendo essa un *effetto* della separazione, è anche il *luogo* dove correggere l'errore originario, come verrà chiarito nel paragrafo seguente.

Ora, però, è necessario chiarire come la percezione e i meccanismi di azione dell'ego siano intrecciati, ossia come l'ego operi attraverso di essa.

Innanzitutto si dirà che, essendo il mondo fenomenico basato sulla separazione, anche la percezione di questo mondo ha la stessa condizione di base: si percepisce distinguendo, giudicando, quindi separando.

Il giudizio è il processo su cui si basa la percezione ma non la conoscenza. ... Il giudizio implica sempre il rifiuto.

(T-3.VI.2:2;4)

Il corpo, non a caso, ne è lo strumento:

La capacità di percepire ha reso possibile il corpo, perché devi percepire *qualcosa e con qualcosa*.

(T-3.IV.6:1)

La percezione avviene attraverso il corpo, ma è una funzione della “coscienza”, e la coscienza è definita “dominio dell’ego”:

La coscienza, il livello della percezione, è stata la prima divisione introdotta nella mente dopo la separazione, facendo della mente un percettore invece che un creatore. La coscienza è correttamente identificata come il dominio dell’ego. L’ego è un tentativo basato sulla mente sbagliata di percepireti come vorresti essere piuttosto che come sei.

Sembra cioè che, dopo la separazione, l’ego si sia strutturato in “coscienza”, la cui prima funzione è la percezione “intrinsecamente giudicante”:

Ho detto che le capacità che possiedi sono solo ombre della tua vera forza, e che la percezione, che è intrinsecamente giudicante, è stata introdotta solo dopo la separazione.

(T-3.V.1:1)

Ed è intrinsecamente giudicante perché implica “selettività”, “cambiamento”, e come tale riafferma la separazione su cui il mondo si costituisce:

La percezione implica selettività ad ogni livello. È un continuo processo di accettazione e rifiuto, organizzazione e riorganizzazione, mutamento e cambiamento. La valutazione è una parte essenziale della percezione, perché per selezionare sono necessari i giudizi.

(T-3.V.7:6-8)

è solo a livello percettivo, infatti, che può esistere una differenza fra la parte e l’intero:

L’idea che ci sia una relazione tra la parte e l’intero ha significato solo al livello della percezione, dove il cambiamento è possibile. Altrimenti non c’è differenza tra la parte e l’intero.

(T-8.VIII.1:14-15)

Tutto questo dimostra come il processo è proprio l'inverso di quello che generalmente si pensa: non è il mondo che si riflette sulla coscienza, ma è la coscienza che si riflette sul mondo, secondo quel bisogno profondo di liberarsi dalla colpa che non abbandona mai il figlio:

Nella stessa misura in cui darai valore alla colpa percepirai un mondo in cui l'attacco è giustificato. Nella stessa misura in cui riconoscerai che la colpa è senza significato, riconoscerai che l'attacco non può *essere* giustificato. Questo è in accordo con la legge fondamentale della percezione: vedi ciò che credi ci sia, e credi che sia perché vuoi che ci sia. La percezione non ha altra legge che questa. Il resto non fa che derivare da ciò, per puntellarlo e offrirgli sostegno.

(T-25.III.1:1-5)

La percezione, quindi, che ha alle sue radici il problema della colpa, *non è altro che proiezione*. Questa è un'equazione fondamentale: proiezione = percezione.

La proiezione fa la percezione. Il mondo che vedi è ciò che tu gli hai dato, niente di più. Ma nonostante non sia niente di più, non è niente di meno. Quindi, per te è importante. È il testimone del tuo stato mentale, l'immagine esterna di una condizione interna. Come un uomo pensa, così percepisce. Quindi, non cercare di cambiare il mondo, ma scegli di cambiare la tua mente riguardo al mondo. La percezione è il risultato e non la causa. ... La dannazione è il tuo giudizio su te stesso, ed è questo che proietterai sul mondo. ... Se vedi il disastro e la catastrofe, hai cercato di crocefiggere il Figlio di Dio. Se vedi santità e speranza, ti sei unito alla Volontà di Dio per renderlo libero. Non c'è scelta che stia fra queste due decisioni. E vedrai ciò che testimonia la scelta che hai fatto, e imparerai da questo a riconoscere quale hai scelto. Il mondo che vedi mostra solo quanta gioia ti sei permesso di vedere in te e di accettare come tua. E, se questo è il suo significato, allora il potere di dargli gioia deve essere dentro di te.

(T-21.In.1:1-8;2:1,3-8)

La disequazione, invece, è fra percezione e "creazione": la percezione (proiezione) è l'estensione dell'ego, la creazione è l'estensione di Dio e del figlio di Dio. Ecco perché in fondo non è la *mente*, secondo ACIM, che percepisce, ma la *coscienza*: la mente viene da Dio, e la sua caratteristica è la creazione, non la proiezione (cfr. T-2.V.1:7;VIII.1:4).

C'è tuttavia una certa simmetria fra il mondo dell'ego e il mondo di Dio, fra percezione e creazione, in quanto, dice il Corso, il Padre non ha potuto permettere a se stesso di essere del tutto separato da ciò che crede suo figlio, e quindi le sue leggi "sono riflesse ovunque" (T-25.III.2:2). Il mondo, anche se in maniera distorta, riflette infatti anche le leggi di Dio:

[La legge della percezione] è la forma, adattata a questo mondo, che la percezione dà alla più fondamentale legge di Dio: che l'amore crea se stesso e niente altro che se stesso.

(T-25.III.1:6)

“L'amore crea se stesso”, dice ACIM, ma in realtà *qualunque* cosa non crea altro che se stessa, pertanto fra causa ed effetto non c'è differenza, c'è solo consequenzialità. La percezione, che è “l'effetto”, rappresenta perfettamente la l'idea che l'ha causata. La percezione quindi è lo *specchio* in cui è possibile vedere l'idea di colui che percepisce. Questo è un altro modo per esprimere quella legge universale, che è uno degli assunti principali di ACIM, secondo cui l'effetto non lascia mai la propria causa, né le idee lasciano la loro fonte:

Le idee non lasciano la loro fonte, e sembra solamente che i loro effetti siano separati da esse. Le idee appartengono alla mente. Ciò che è proiettato al di fuori e sembra essere esterno alla mente, non è affatto al di fuori, ma è un effetto di ciò che è dentro e non ha lasciato la sua fonte. ... Causa ed effetto sono una cosa sola, non separate.

(T-26.VII.4:7-9,13:1)

Causa ed effetto sono una cosa sola, non separate. ... Tale è la legge della creazione: che ogni idea che la mente concepisce non fa che aumentare la sua abbondanza e non porta mai via niente. ... Credere che le idee possano lasciare la loro fonte è invitare le illusioni ad essere vere, senza successo.

(T-26.VII.13:1,3,5)

La resistenza che si può incontrare ad intendere la percezione in questo modo è dovuta proprio al potere della mente: il mondo che vediamo dimostra una concretezza proporzionale all'idea che l'ha generato, poiché il potere che acquisisce un'idea per il solo fatto di “essere creduta” è inimmaginabile. “Pochi apprezzano il reale potere della mente” (T-2.VII.9:3).

Ora, il processo di proiezione-percezione della coscienza non è l'effetto del contatto col mondo sulla mente, che passivamente lo riceve, bensì una vera e propria scelta. La mente, prima di percepire, *sceglie* che parte di se stessa proiettare:

La percezione è una *scelta* e non un fatto. Ma da questa scelta dipende molto di più di ciò di cui sei in grado di renderti conto per ora. Perché dalla voce che scegli di sentire e da ciò che scegli di vedere dipende interamente tutto ciò che credi di essere. La percezione non è che un testimone di questo, e mai della realtà.

(T-21.V.1:7-10)

La percezione è una scelta di ciò che vuoi essere. Il mondo in cui vuoi vivere e lo stato in cui pensi che la tua mente sarà appagata e soddisfatta. Sceglie, in base alla tua decisione, dove pensi di trovarti al sicuro. Ti rivela quel te stesso che vuoi essere.

(T-25.I.3:1-3)

In questo mondo l'unica libertà che rimane è la libertà di scelta: e la scelta è sempre tra due alternative o due voci.

(C-1.7:1)

Le “due voci” sono la voce dell'ego e la voce dello Spirito Santo, di cui si parlerà più avanti; entrambe sono presenti nella mente come “guide”:

Lo Spirito Santo, come l'ego, è una decisione. Insieme essi costituiscono le alternative che la mente può accettare e a cui può obbedire. Lo Spirito Santo e l'ego sono le sole scelte che hai.

(T-5.V.6:6-8)

Nella tua mente ci sono due modi di guardare il mondo e la tua percezione rifletterà la guida che avrai scelto.

(T-12.VII.5:6)

Io ti sto insegnando ad associare la tristezza all'ego, e la gioia allo spirito. Tu ti sei insegnato l'opposto. Sei ancora libero di scegliere, ma puoi veramente volere le ricompense dell'ego in presenza delle ricompense di Dio?

(T-4.VI.5:6-8)

Ascolta cosa dice l'ego, e vedi ciò che ti porta a vedere, ed è certo che vedrai te stesso piccolo, vulnerabile, timoroso. ... Crederai di essere l'inerte preda di forze molto al di là del tuo controllo e molto più potenti di te. ... C'è un'altra visione e un'altra Voce nella quale si trova la tua libertà, che non aspetta altro che la tua scelta. E se tu poni la tua fede in Loro, percepirai in te un altro sé.

(T-21.V.2:3-5;3:1-2)

Tutto questo apparentemente avviene a livello inconscio; tuttavia, se si parla di scelta, da qualche parte deve essere intervenuta la volontà. Il Corso infatti si rivolge proprio a quella parte dell'individuo che attua la scelta, che è capace di “volontà”, perché è solo a quel livello che il cambiamento può avvenire. La scelta deve essere riportata alla consapevolezza, perché è “la sola libertà” di cui ormai il figlio dispone, mentre la sua mente crede al mondo illusorio:

Il potere di decidere è la sola libertà che ti è rimasta come prigioniero di questo mondo.

(T-12.VII.9:1)

Ma esiste una effettiva difficoltà nel non scegliere di ascoltare la voce dell'ego, in quanto quello che l'ego offre è “un senso di esistenza” (T-4.III.3:4), anche se temporanea e illusoria. La rinuncia all'ego, alle proiezioni, al senso di colpa, è quindi associata con una paura fondamentale, la “paura di non esistere”. Non a caso l'idea di separazione è giunta alla mente del figlio proprio come bisogno di auto-definizione, dove il suo errore è stato pensare che solo essendo “altro” dal Padre sarebbe esistito.

Nel percorso di liberazione dalla paura, dicevamo, la volontà svolge dunque un ruolo centrale:

Nessuna forza, eccetto la tua stessa volontà, è sufficientemente forte o sufficientemente valida da guidarti. In questo sei libero come Dio, e lo devi rimanere per sempre.

(T-4.III.6:1-2)

La volontà permette di accettare che la percezione possa cambiare, e questo riveste un'importanza cruciale in ACIM: riuscire ad attribuire le percezioni alle proiezioni, e giungere poi a poter “scegliere diversamente” cosa proiettare e percepire, significa niente di meno che liberarsi dal peccato, poiché “il peccato è l'idea fissa che la proiezione non possa cambiare” (T-25.III.8:4).

Poter scegliere, quindi, implica riconoscere che “il peccato deve essere stato un errore, non un peccato” (T-25.III.8:10), e come tale va semplicemente corretto. Non si sfugge all'ego “umiliandolo, controllandolo, o punendolo” (T-4.VI.3:8), ma riconoscendolo per quello che è, un errore. Invece “il peccato viene attaccato dalla punizione, e in tal modo preservato” (T-25.III.8:12). C'è una differenza precisa fra peccato ed errore: il peccato, se fosse possibile, genererebbe la colpa, e il figlio di Dio *non può* in alcun modo essere colpevole, proprio perché il figlio è un'estensione del Padre:

Il Figlio di Dio può sbagliarsi, può ingannare se stesso, può persino ritorcere contro se stesso il potere della sua mente. Ma *non può* peccare. Non c'è nulla che possa fare che può realmente cambiare la sua realtà in alcun modo, né che lo renda realmente colpevole.

(T-19.II.3:1-3)

La paura che protegge l'esistenza dell'ego viene solo da una “errata valutazione” (T-2.II.1:7): di nuovo, non c'è peccato, né colpa, ma solo un'idea erronea, la cui correzione naturalmente “appartiene al livello del pensiero” (T-2.V.1:7), perché le idee sono della mente.

La percezione, riassumendo, manifesta l'azione dell'ego sulla mente per nascondere la verità, ed è solo l'effetto della proiezione di un *errore*; la mente ha *scelto* la proiezione e quindi la percezione, seguendo l'illusione di liberarsi dalla colpa; e poiché l'ha scelta, può anche scegliere diversamente. La mente cioè può correggere la percezione, e così la percezione stessa diventa il luogo della guarigione:

È in tuo potere rendere santa questa stagione, perché è in tuo potere fare sì che il tempo di Cristo sia ora. *È possibile fare tutto questo immediatamente poiché non è necessario che un cambiamento di percezione*, perché non hai fatto che un solo errore. Sembrano essere molti, ma è sempre lo stesso. Perché sebbene l'ego assuma molte forme, è sempre la stessa idea. Ciò che non è amore, è sempre paura, e niente altro (corsivo mio).

(T-15.X.4:1-5)

Si prospetta chiaramente a questo punto la direzione di apprendimento e guarigione proposta da ACIM:

Gli errori sono *da* correggere e non chiedono altro. ... Ogni errore *deve* essere una richiesta d'amore.

(T-19.III.4:5,7)

4. LA MENTE SI PREPARA A GUARIRE: SCEGLIERE UNO “SCOPO COMUNE” PER OTTENERE LA PERCEZIONE VERA

ACIM ripete instancabilmente che si vede ciò che si crede, e che questa è l'unica legge della percezione; ma ammette anche che, una volta che la credenza si sia formata, “è impossibile non credere a ciò che si vede” (T-11.VI.1:1), come “è impossibile negare l'esistenza del corpo in questo mondo” (T-2.IV.3:10): nella condizione attuale, quella dell'illusione, la mente non riesce a non credere al mondo che percepisce, altrimenti sarebbe già libera dalla stessa percezione.

Il Corso pertanto parte proprio dalla percezione, nel suo “programma di studi” verso la conoscenza e la guarigione, anche se in realtà la percezione “non è mai stata” (T-12.VIII.8:6): una volta data una chiarificazione dei processi della mente per i quali il mondo appare irrinunciabilmente reale, il passo successivo è ora il conseguimento di una percezione vera, corretta, per preparare la mente a lasciarla poi del tutto e tornare all'interezza della conoscenza:

La percezione perfetta ha molti elementi in comune con la conoscenza rendendo possibile il trasferimento ad essa.

(T-13.VIII.3:1)

Ora, si dirà innanzi tutto che la percezione, in generale, “cambia” in continuazione (T-26.VII.3:4), laddove la vera conoscenza è invece certezza, forza e stabilità (T-3.III.1:5): la percezione è infatti “temporanea” (T-3.III.1:6), ed è intrinsecamente caratterizzata dall’incertezza e dalla confusione, poiché “distingue fra la parte e l’intero” (T-8.VIII.1:14), e poiché “implica interpretazione”, la quale a sua volta è mutevole, quindi non è “coerente” (T-3.III.2:3). In breve, la mente che percepisce è nell’incertezza perché non è la “Mente Una”:

Solo l’essere nella Mente Una può essere senza confusione. Una mente separata o divisa *deve* essere confusa.

(T-3.IV.3:3-4)

L’incertezza infatti è uno degli effetti dell’ego, in quanto indica sempre un atteggiamento difensivo: è segno del “dubbio su se stessi”, e quindi in fin dei conti è paura, è una mancanza d’amore.

L’amore riposa nella certezza. Solo l’incertezza può essere sulla difensiva. E ogni incertezza è un dubbio su te stesso.

(T-22.V.3:10-12)

[L’insegnante di Dio] deve riconoscere che la sua incertezza non è amore ma paura.

(M-7.2:5)

Tuttavia il Corso ora afferma che esiste una possibilità per la mente di uscire da questa incertezza e dall’ambiguità, a partire dalla percezione stessa: la “percezione chiara” è proprio questo livello preparatorio della mente verso la conoscenza.

La percezione implica sempre un qualche uso improprio della mente, perché porta la mente in un’area di incertezza. La mente è molto attiva. ... La sola via d’uscita dall’ambiguità è la percezione chiara.

(T-3.IV.5:1-2, 5)

Sorprendentemente allora, nonostante tutte le premesse che si sono viste, “la percezione *può* e *deve* essere stabilizzata”:

Prima che Dio possa comunicare direttamente coi Suoi altari, che Egli ha stabilito nei Suoi Figli, è necessaria la corretta percezione. Lì Egli può comunicare la Sua certezza, e la Sua

conoscenza porterà una pace senza dubbi. ... La conoscenza veniva prima sia della percezione che del tempo, e alla fine li rimpiazzerà. ... La percezione può e deve essere stabilizzata.

(T-3.III.6:1-2,4,6)

La possibilità della mente di ottenere una percezione “stabile”, o “vera”, in opposizione ad una percezione “falsa” riveste un’importanza fondamentale nella comprensione del messaggio di ACIM, poiché è la chiave di volta di tutto il percorso di ritorno all’Uno, e naturalmente è un processo unicamente mentale. La domanda, a questo punto, è *come* ottenere una percezione vera, poiché “l’obiettivo è chiaro, ma ora hai bisogno di metodi specifici per raggiungerlo” (T-30.In.1:2).

Non sarà difficile distinguere i due tipi di percezione, poiché è sufficiente osservare il loro effetto sulla mente: una percezione vera produce amore, mentre una percezione falsa produce paura. Le alternative sono sempre queste due nel mondo attuale, l’amore o la paura:

Prima che tu possa conoscere qualcosa deve essere rimessa in ordine la percezione. Conoscere è essere certi. Incertezza significa che non conosci. La conoscenza è potere perché è certa, e la certezza è forza. La percezione è temporanea. Come attributo del credere nello spazio e nel tempo, è soggetta alla paura o all’amore. *Le percezioni errate producono paura e le percezioni vere alimentano l’amore.*

(T-3.III.1-8)

Ora, poiché la nuova percezione è una preparazione al ritorno all’unità, è naturale che il mezzo per l’attuazione di questo stato mentale sia esso stesso una forma di unificazione: “il mezzo ed il fine sono in completo accordo” (T-12.9:3), sempre per il principio secondo cui ogni cosa produce se stessa. Quindi, per giungere ad una percezione chiara e stabile, è necessario scegliere “uno scopo comune”, e questo, secondo ACIM, è proprio l’unico mezzo per prepararsi a guarire:

Uno scopo comune è l’unico mezzo col quale si possa stabilizzare la percezione e si possa dare una sola interpretazione al mondo e a tutte le esperienze qui. In questo scopo condiviso c’è un solo giudizio condiviso da tutti e da tutto ciò che vedi. Non devi giudicare, perché hai imparato che è stato dato un solo significato ad ogni cosa, e sei felice di vederlo ovunque. Non può cambiare *perché* lo vuoi percepire ovunque, immutato dalle circostanze. E così lo offri a tutti gli eventi, e permetti loro di offrirti stabilità.

(T-30.VII.4:1-5)

L’idea di uno “scopo comune”, come apertura alla nuova percezione, è comprensibile all’interno del contesto metafisico di cui si è parlato: nella visione di

ACIM, il mondo e la percezione esistono solo in quanto adempiono ad uno scopo ben preciso, ed è a questo scopo che ora si può cercare un'alternativa. Il cambiamento, cioè, non avviene direttamente sulla percezione, ma, per così dire, sull'intenzionalità sottostante ad essa: si opera sulla causa anziché sull'effetto. Lo scopo di prima era il perpetuamento della separazione, il nascondimento/proiezione della colpa, il tentativo di "avere ragione" (T-30.I.11:6), o in altre parole la sopravvivenza dell'ego; ed è ovvio che se ciascun ego ha lo scopo di sopravvivere, il suo scopo è unicamente "suo", individuale, separato. Lo "scopo comune" ora è esattamente l'opposto di quello, è l'inversione della finalità di tutto il mondo fenomenico: dove c'erano una molteplicità di scopi separati c'è ora uno scopo unico, comune, condiviso.

La terminologia di ACIM va chiarendosi man mano proprio attraverso l'identificazione degli opposti: l'Unico e il molteplice, l'unione e la separazione, la verità e l'errore, la certezza stabile e l'incertezza mutevole, lo scopo individuale e lo scopo comune. Il procedere per coppie di opposti conferisce al discorso di ACIM una particolare logicità ed evidenza: la soluzione del problema è già in qualche modo presente nel problema stesso, poiché una volta compresa la *natura* della sofferenza, una volta data una *definizione*, sarà sufficiente cercare il suo opposto per capire qual è l'uscita.

In particolare, a questo punto, le due polarità su cui si articola il discorso sono il peccato e il perdono: sinteticamente, lo scopo dell'ego viene definito lo scopo della colpa, o lo "scopo del peccato" (T-21.II.9:4), pertanto ad esso verrà opposto lo scopo del perdono, altrimenti detto "espiazione". Il perdono è esattamente lo "scopo comune", come risulterà chiaro man mano, che risponde simmetricamente al binomio separazione-colpa.

Ma il Corso parla di "una serie di passi pragmatici nel più ampio processo di accettazione dell'Espiazione" (T-2.VI.7:3): per giungere alla visione del perdono sono necessari degli stadi intermedi per predisporre la mente. Il primo di questi è il *riconoscimento della paura*:

Il primo passo correttivo nel disfare l'errore è sapere innanzi tutto che il conflitto è un'espressione di paura. ... Sappi prima di tutto che questa è paura. La paura nasce dalla mancanza d'amore. ... Tutti provano paura. Tuttavia basterebbe un modo di pensare minimamente corretto per rendersi conto del perché si verifichi la paura.

(T-2.VI.7:1,5-6,9:1-2)

Quando, cioè, si acquisisce consapevolezza che lo stato percettivo abituale deriva dalla paura, è fonte di paura, e che la paura a sua volta è fonte di sofferenza, allora e solo allora si può attivare la *decisione* che apre la strada ad una percezione differente: la decisione, come si è già visto, è infatti la chiave del cambiamento.

Puoi incominciare a cambiare la tua mente in questo modo: “almeno posso decidere che non mi piace come mi sento ora”. Questo è per lo meno ovvio, e apre la strada al successivo facile passo: avendo deciso che non ti piace il modo in cui ti senti, cosa potrebbe essere più facile che continuare con: “così spero di essermi sbagliato”. ... E puoi dire in perfetta onestà: “voglio un altro modo di vedere questa cosa”.

(T-30.I.8:1-3,9:1-2,11:3-4)

Ma giungere a decidere che si desidera “un altro modo di vedere” è un’acquisizione che deve accompagnarsi ad un’altra, parallela a questa ed estremamente importante: la mente deve riconoscere non solo che *vuole* cambiare, ma che *otterrà* proprio ciò che vuole, ossia deve riconoscere il potere della sua volontà. Volontà significa anche “attenzione”, “fede”, “desiderio”, “disposizione”:

Devi solo offrire totale attenzione. Tutto il resto ti verrà dato. Perché tu vuoi realmente imparare nel modo giusto, e nulla può opporsi alla decisione del Figlio di Dio. Il suo apprendimento è illimitato come lui.

(T-12.V.9:4-7)

Essere nel Regno è semplicemente focalizzare tutta la tua attenzione su di esso.

(T-7.III.4:1)

Sii disposto, per un istante, a lasciare liberi i tuoi altari da ciò che hai posto su di essi, e non potrai non vedere cosa c’è veramente su di essi. ... La fede e il desiderio vanno mano nella mano, perché ciascuno crede in ciò che vuole.

(T-21.8:1,6)

La frase “ciascuno crede in ciò che vuole” non sta tanto ad indicare la libertà di fede, quanto il fatto che alla sorgente di tutte le funzioni della mente ci sta un atto di volontà, e in base a ciò che si *vuole*, ossia in base allo “scopo”, si struttura il pensiero, quindi di seguito la proiezione, la percezione e poi la credenza; e la credenza ha il potere “di spostare le montagne”, come dice il Corso riecheggiando un passo evangelico:

È difficile rendersi conto che pensiero e credenza si combinino in una potente ondata che può letteralmente spostare le montane.

(T-2.VI.9:8)

Per poter “scegliere diversamente”, insomma, è necessario che la mente riconosca la propria responsabilità nel procedimento percettivo e veda se stessa come fonte delle proprie credenze: questa è la base per poter esercitare consapevolmente la facoltà di scegliere e dare inizio al cambiamento.

È importante a questo punto notare il legame con le premesse di ordine metafisico: la necessità per la mente di comprendere il suo stesso potenziale ribadisce ancora una volta la connessione inscindibile fra causa ed effetto, che rimanda al mito originario:

Vedrai ciò che desideri. ... Quando la visione viene negata, la confusione di causa ed effetto diventa inevitabile. Adesso lo scopo diventa il mantenere oscura la causa dall'effetto e far sembrare che l'effetto sia la causa. ... In precedenza avevamo parlato del tuo desiderio di creare il tuo creatore, e di essergli padre e non figlio. Questo è lo stesso desiderio. Il Figlio è l'Effetto che vorrebbe negare la propria Causa. ... È tanto necessario che tu riconosca di aver fatto il mondo che vedi, quanto che tu riconosca che non hai creato te stesso. *Sono lo stesso errore.*

(T-21.II.9:5,10:1-2,4-6)

Sembra, cioè, che il mancato riconoscimento del legame causa-effetto abbia portato il figlio a credere di poter fare a meno di una causa, cioè a rifiutare la paternità di Dio, e che lo stesso errore lo porti ora a credere che ciò che vede non dipenda da lui, cioè, di nuovo, sia un effetto senza causa. Riconoscere invece il legame fra causa ed effetto lo rende capace di poter scegliere diversamente le sue percezioni, di cui finalmente si riconosce come causa, e lo porterà in fine a ritrovare la consapevolezza della propria identità di figlio, cioè alla guarigione. Ecco perché il Corso insiste che si tratta sempre di “errore” e non di peccato: non è possibile che un effetto non abbia una causa, ma è un errore l'averlo pensato, e come tale attende correzione e non punizione.

Ora, se la mente è giunta a comprendere che *vuole* scegliere, e che *può* scegliere, a questo punto è in grado di orientarsi allo scopo comune, al perdono, alla percezione vera: questo significa aver trovato la strada per guarigione, poiché scegliere uno scopo comune significa in fondo *identificarsi*, almeno su un certo livello, con coloro che condividono questo scopo, e quindi è un processo di “unificazione”:

Ciò che condivide uno scopo comune è la stessa cosa. Questa è la legge dello scopo, che unisce in sé tutti coloro che lo condividono.

(T-27.VI.1:5-6)

Cercheremo ora di comprendere più a fondo cosa significhi, effettivamente, scegliere uno scopo comune come base per la percezione corretta, e attraverso quali procedimenti la mente giunga a correggere l'errore originario; vedremo come una volta trasformata la mente, tutto il mondo si trasforma a sua volta in un unico movimento di guarigione, poiché "è stato unito":

...e nessuno è escluso da questa speranza, perché il mondo è stato unito nella credenza che lo scopo del mondo deve essere tale che tutti lo possano condividere.

(T-30.V.2:8)

CAPITOLO 6

HOLY

LA SANTITÀ: INTEREZZA CHE GUARISCE

1. “QUANDO VORRAI SOLTANTO L’AMORE NON VEDRAI ALTRO”: LA RINUNCIA AL GIUDIZIO

Nei primi due capitoli abbiamo analizzato l’impostazione metafisica che sta alla base di ACIM, e si è visto come tutto il processo di separazione e guarigione riguardi solo la mente. Risulta chiaro a questo punto che è la percezione il luogo della malattia della mente, e che dunque è la percezione stessa il luogo della sua guarigione: “guarire è correggere la percezione” (T-7.II.2:1), dice il testo esplicitamente. Si tratta ora di mettere in rilievo il ruolo specifico della “santità”, del *holy*, in tutti i passaggi che portano alla guarigione della percezione, quindi all’unità, all’interrezza della mente. In breve, la santità è lo stato della mente guarita, ma è la santità stessa a guarire la mente (dove “Uno-totalità” e “santità” sono sempre sinonimi).

Tutto il discorso di ACIM è impostato sulla base di coppie di opposti, come abbiamo già osservato, e questo consente di comprenderne il linguaggio e seguirne la logica: dall’Uno alla separazione, e poi dalla colpa all’espiazione, dall’illusione alla verità, dalla paura all’amore, dallo scopo separato allo scopo comune. La scelta di uno “scopo comune” si chiarisce ora ulteriormente allo stesso modo, poiché rappresenta l’interpretazione stabile contro la molteplicità di interpretazioni: scegliere di percepire uno scopo comune significa scegliere di attribuire un unico *significato* a tutto ciò che si vede.

Solo uno scopo costante può conferire agli eventi un significato stabile. Ma deve accordare *un solo* significato a tutti quanti. Se vengono attribuiti loro significati diversi, deve derivarne che non riflettono che scopi diversi.

(T-30.VII.3:1-3)

Scopo e significato qui sembrano sinonimi, nel senso che indicano l'*intenzionalità* della mente che percepisce:

Ciò che non ha significato non può essere percepito. E il significato si rivolge sempre all'interno per trovare se stesso, e *poi* guarda fuori. Ogni significato che dai al mondo esterno deve perciò riflettere l'immagine che hai visto dentro, o meglio, se hai veramente visto qualcosa o hai semplicemente giudicato contro qualcosa.

(T-20.VIII.10:1-3)

L'alternativa quindi non è fra più significati differenti, ma fra significato e giudizio, cioè se non si percepisce il significato di qualcosa significa che il giudizio che è sorto nella mente riguardo quella cosa ha impedito di vederne la vera natura: “il significato è perso per te proprio *perché* stai giudicando” (T-3.VI.3:3). Non a caso il Corso afferma che “il significato stesso è di Dio” (T-8.IX.9:4), e che “c'è un solo significato, il quale proviene da Dio ed è Dio” (T-7.II.7:4); o ancora: “il tuo significato non può essere in disaccordo col Suo, poiché ... proviene dal Suo ed è come il Suo” (T-7.V.6:13). In altre parole, il giudizio impedisce di vedere Dio, la santità. Vedere il significato, al contrario, equivale già di per sé ad un movimento verso “l'Uno”, in quanto il significato stesso è *unico*, e proprio per questo non lascia possibilità di giudizio:

Sfuggire al giudizio sta semplicemente in questo: ogni cosa non ha che uno scopo, che tu condividi con tutto il mondo. E niente al mondo vi si può opporre, perché appartiene ad ogni cosa, così come appartiene a te. ... è l'idea di obiettivi differenti che fa mutare la percezione e cambiare il significato. In un obiettivo unificato questo diventa impossibile, *perché il tuo consenso fa sì che l'interpretazione sia stabile e duratura* (corsivo mio).

(T-30.VII.5:1-2,5-6)

Sfuggire al giudizio, scegliere un unico scopo, vedere il significato, tutto questo quindi implica *interpretare* il mondo in modo tale per cui ogni cosa rappresenta una sola medesima idea: poiché il significato è Dio, ed è di Dio, vedere correttamente vuol dire “immaginare” consapevolmente la santità-unità in tutto ciò che si percepisce, quindi fare di questa idea il proprio criterio di interpretazione. ACIM parla di un “consenso”, cioè *acconsentire* a questa interpretazione delle proprie percezioni è “la condizione per trovare il significato” (T-8.IX.9:3-4): a partire dalla *scelta* dell'idea della santità-totalità-amore, ossia a partire dall'interpretazione come atto della coscienza, questa idea poi si rivelerà da sola nella sua evidenza alla coscienza stessa.

In definitiva questo è l'unico compito dell'uomo in questo mondo; ecco perché viene molto enfatizzato il ruolo della volontà:

Quando vorrai soltanto l'amore non vedrai altro. ... Il potere di decidere è la sola libertà che ti è rimasta. ... Vedrai come deciderai di vedere (corsivo mio).

(T-12.VII.8:1,9:1,11:8)

Il legame con il mito originario rimane sempre chiaro: abbandonare il giudizio significa abbandonare la *colpa*, infatti non ci può essere colpa se non attraverso un giudizio che la identifichi e che la definisca tale; contemporaneamente abbandonare il giudizio significa anche non dare più valore alla *separazione*, perché solo distinguendo e separando è possibile formulare giudizi:

Cosa succede alle percezioni se non ci sono giudizi e niente altro che perfetta uguaglianza? La percezione diventa impossibile.

(T-3.V.8:1-2)

Non solo la percezione diventa impossibile, ma lo stesso "ego non può sopravvivere senza giudizio" (T-4.II.10:3); il giudizio infatti avviene come "incapacità di vedere la totalità" (W-pII.311.1:4). La rinuncia al giudizio incontra, non a caso, tutte le resistenze dell'ego: se l'ego è nato come un "problema di autorità", che è "la radice di tutti i mali" (T-3.VI.7:2), esso adopera il giudizio proprio per difendere la propria autorità, quindi si tratta sempre del male originario; questo è il motivo per cui può sembrare così difficile non giudicare:

La rinuncia al giudizio, l'ovvio prerequisito per udire la Voce di Dio, è solitamente un processo piuttosto lento, non perché sia difficile, ma perché può essere percepito come un'offesa personale. ... Il mondo addestra ad affidarsi al proprio giudizio come criterio di maturità e forza. il nostro programma di studi insegna che abbandonare il giudizio è la condizione necessaria per la salvezza.

(M-9.2:4,6-7)

Il giudizio, quindi, è la manifestazione della presenza dell'ego nella mente, ed è la perpetuazione dell'idea originaria della separazione, poiché il giudizio principalmente "distingue" e condanna: la rinuncia al giudizio, perciò, costituisce l'inizio del processo della guarigione.

È importante sottolineare ancora una volta che questa rinuncia avviene attraverso un atto libero della volontà: è solo in virtù di questa possibilità di scegliere, rimasta intatta nella mente del figlio, che tutto ACIM può avere senso, poiché è

proprio in quel margine di libertà che ACIM si inserisce come proposta di un cambiamento per la mente. La libertà della volontà non a caso coincide in ACIM con la libertà di creare (T-5.II.6:5; T-2.I.3:10), e dunque di amare (T-8.IV.8:2): tutto ciò, d'altra parte, è perfettamente coerente con l'interpretazione che ACIM dà del mondo a partire dal mentale:

Poiché la capacità creativa risiede nella mente, tutto ciò che crei è necessariamente una questione di volontà.

(T-2.VIII.1:4)

In realtà, la volontà del figlio è intatta perché si tratta della stessa volontà di Dio, essendo che Dio e suo figlio non sono mai stati separati: “Dio ha dato alla tua volontà il suo potere” (T-8.IV.6:2), e “il figlio che Dio ha creato è libero come Dio lo ha creato” (T-26.V.11:1).

Per questo la rinuncia al giudizio attraverso la scelta di un unico scopo ha un'importanza cruciale: mette la mente in grado di riconoscere la volontà di Dio:

La Volontà di Dio risiede per sempre in coloro le cui mani sono unite. Finché non si sono uniti, pensavano che Lui fosse il loro nemico. Ma quando si sono uniti e hanno condiviso uno scopo, sono diventati liberi di apprendere che la loro volontà è una. E così diventeranno consapevoli della volontà di Dio. Né potranno dimenticare a lungo che non è la loro.

(T-30.V.11:1-5)

Un semplice atto di volontà che contiene l'idea di uno “scopo comune”, e che si esprime con la rinuncia al giudizio, possiede la capacità di riportare la mente all'unità divina: contiene già infatti il principio dell'unità, che è in se stesso divino. Ogni idea di unità contiene tutto il potere dell'unità stessa, poiché non c'è differenza fra l'uno e la totalità: l'uno porta all'Uno, o la santità genera santità, se così si può dire.

Vedremo ora concretamente come si esprime questa volontà, attraverso ciò che il Corso chiama il “perdono”.

2. “TUTTE LE COSE DEVONO PRIMA ESSERE PERDONATE E POI COMPRESE”: IL PERDONO COME IMMAGINAZIONE DELLA SANTITÀ

Nel linguaggio di ACIM, la scelta di rinunciare al giudizio e di percepire uno scopo comune va definendosi più chiaramente quando si parla del “perdono”: il perdono è ciò che mette la mente in grado di interpretare il mondo secondo quell’unica idea di santità, quindi si può dire che è il tramite per poter “immaginare” la santità come significato del tutto: contrapponendosi al giudizio e neutralizzando la colpa, rimuove l’ostacolo alla percezione corretta. Esso è “la fonte della guarigione” (T-18.IX.10:3), il “ponte” che dà accesso al “mondo reale”, il collegamento fra la dimensione dell’illusione e la dimensione della verità:

Il ponte tra il mondo reale e questo è così piccolo e così facile da attraversare che potresti non credere che è il punto di incontro di mondi così differenti. Eppure questo piccolo ponte è assolutamente la cosa più forte in contatto con questo mondo.

(T-17.II.2:4-5)

Il mondo che si svela allo sguardo di chi ha perdonato, infatti, è completamente trasformato, è un mondo di perfezione e di bellezza; viene definito il “mondo reale”:

Puoi immaginare come ti sembreranno belli coloro che perdoni? In nessuna fantasia hai mai visto qualcuno così bello. ... Perché vedrai il Figlio di Dio. ... Tutta questa bellezza si leverà a benedire la tua vista quando vedrai il mondo con gli occhi del perdono. Perché il perdono trasforma letteralmente la visione e ti permette di vedere l’avvento del mondo reale calmo e dolce attraverso il caos, eliminando tutte le illusioni che hanno sviato la tua percezione legandola al passato. La più piccola foglia diventa una meraviglia e un filo d’erba un segno della perfezione di Dio.

(T-17.II.1:1,6,6:1-3)

Ma qui è necessario fare attenzione: il vero perdono non è il rinunciare a punire/attaccare una giusta colpa, poiché questo non farebbe che confermare ulteriormente l’esistenza effettiva di una colpa, per quanto perdonata. Il vero perdono è invece la decisione di “non percepire cosa non è successo”:

Non ti viene chiesto di offrire il perdono dove l’attacco è dovuto e sarebbe giustificato. Perché ciò significherebbe che perdoni un peccato senza vedere ciò che realmente c’è. Questo non è perdono. ... Il perdono è *sempre* giustificato. Ha un solido fondamento. ... La salvezza

non consiste nella richiesta di risposte innaturali, non appropriate a ciò che è reale. Piuttosto, ti chiede semplicemente che tu risponda in modo appropriato a ciò che non è reale, non percependo ciò che non è successo. ... Finché lo vedrai come un dono immeritato, confermerà la colpa che vorresti “perdonare”.

(T-30.VI.1:6-8,2:1-2,4-5,3:4)

Di nuovo, il legame con le premesse di ordine metafisico risulta evidente: il mondo dell’ego è il “nulla”, in contrapposizione al “tutto di Dio”, quindi “non percepire ciò che non è successo” significa non dare valore al nulla, allineare la mente con la realtà in cui l’errore non è possibile: “non vedere la nullità è semplicemente giudicarla correttamente” (T-10.IV.2:4). L’ego invece chiede che l’errore prima di tutto sia visto, quindi reso reale:

Il piano dell’ego è di farti prima vedere chiaramente l’errore, per poi non vederlo più. Tuttavia, come puoi non vedere ciò che hai reso reale? Vedendolo chiaramente [ossia interpretando qualcosa come colpa] lo hai reso reale e *non puoi* non vederlo.

(T-9.IV.4:4-6)

Percepire effettivamente il “nulla” della colpa, quindi perdonare davvero, ha un’esplicitazione in termini pratici, per così dire:

Il perdono non è reale a meno che non porti una guarigione a tuo fratello e a te. Devi *provare che i suoi peccati non hanno effetto su di te* per dimostrare che non sono reali. In che altro modo potrebbe essere senza colpa? (corsivo mio)

(T-27.II.4:1-3)

Infatti, secondo le premesse di ACIM, tutto ciò che non ha effetto non può essere reale, in quanto tutto ciò che è reale si “estende” come la causa si estende nei propri effetti. Per tanto, non reagire ad un supposto “peccato” come ad un peccato, impedirne gli effetti, significa di fatto annullarlo. Annullandone gli effetti il peccato scompare perché si rivela nella sua irrealtà, nella sua inconsistenza: il figlio di Dio non ha mai peccato, non può peccare, non è mai uscito dalla sua perfezione, perché il figlio di Dio viene da Dio, è il suo “effetto”, ed è come Lui. Il perdono allora è proprio ciò che permette di vedere la realtà, ciò che apre gli occhi alla santità del tutto:

Tutte le cose devono prima essere perdonate e poi comprese (corsivo mio).

(T-30.V.1:6)

Ora, poiché le percezioni di colpa che occupano la mente sono molteplici e continue, per giungere realmente a mutare la percezione, ad annullare gli effetti del

peccato, e quindi il peccato stesso, è necessaria quella che ACIM chiama la *memoria selettiva*: il perdono cioè si realizza attraverso una specifica volontà di ricordare e dimenticare secondo un criterio d'amore:

Perdonare è semplicemente *ricordare solo i pensieri d'amore che hai dato nel passato e quelli che ti sono stati dati*. Tutto il resto deve essere dimenticato. Perdonare è ricordare in modo selettivo (corsivo mio).

(T-17.III.1:1-3)

Dunque il perdono si attua fundamentalmente attraverso due scelte compiute dalla mente, e in entrambi i casi si tratta di un vero *annullamento* della colpa: da un lato, impedendo al peccato di avere effetti nel proprio comportamento, e dall'altro, ricordando esclusivamente i "pensieri d'amore". Il peccato in tal modo scompare poiché non è più visibile attraverso i suoi effetti e non è più visibile nella percezione. In un certo senso dunque scompare dal tempo, poiché non esiste più nel futuro né nel passato, e il presente viene così liberato per la percezione corretta.

Perdono (o percezione corretta) e amore sono quindi legati indissolubilmente, così come lo sono la percezione errata e la paura; si tratta di due cicli diametralmente opposti, capaci di auto alimentarsi: il primo va dalla paura, alla percezione errata, alla paura; l'altro va dall'amore, al perdono, all'amore, e così via. In altre parole, la paura originaria dovuta al senso di colpa genera la percezione errata (per via della proiezione della colpa), e, come si era detto, la percezione errata è riconoscibile per l'effetto che genera nella mente, cioè paura, da cui deriverà naturalmente una nuova percezione errata; al contrario la percezione corretta parte da un pensiero amorevole, ed è infatti riconoscibile per l'effetto che genera nella mente, cioè amore. Perciò se il figlio sceglierà di "ricordare solo l'amore dato e ricevuto", percepirà conseguentemente solo amore attorno a sé, e non avrà più paura; questo significa che avrà "perdonato", cioè che sarà guarito: "ogni guarigione è essenzialmente liberazione dalla paura" (T-2.IV.1:7).

La decisione di svegliarsi è il riflesso della volontà d'amare, poiché ogni guarigione implica la sostituzione della paura con l'amore.

(T-8.IX.5:2)

Per compiere questo passaggio, per ACIM, è solo necessario "disporre" la mente:

Ogni pensiero amorevole che il Figlio di Dio abbia mai avuto è eterno. I pensieri amorevoli che la sua mente percepisce in questo mondo sono la sola realtà del mondo. Si tratta ancora di percezioni, perché egli crede ancora di essere separato. Tuttavia sono eterni perché sono amorevoli. ... Il mondo reale può veramente essere percepito. *Tutto ciò che serve è essere disposti a non percepire nient'altro* (corsivo mio).

(T-11.VII.2:1-4,6-7)

“Essere disposti a non percepire nient'altro” significa che la mente deve iniziare a tornare all'unità eliminando gli opposti in se stessa, per poter essere pronta a “riconoscere” la realtà, che è già, da sempre e per sempre, *una* e senza contrasto al suo interno:

La percezione di ciò che è bene non è conoscenza, ma la negazione dell'opposto di ciò che è bene ti metterà in grado di riconoscere una condizione in cui gli opposti non esistono. E questa è la condizione della conoscenza. ... La salvezza è percepire solo questo, perché è il riconoscimento che la realtà è solo ciò che è vero.

(T-11.VII.4:1-2,9)

Questo significa che se la mente è in grado di “volere” l'unità, questa stessa sua volontà è in grado di guarirla proprio perché contiene in sé il *principio* dell'unità, che è santo e onnipotente, perché sempre intero. Scegliendo di non giudicare, di perdonare, ovvero di ricordare/percepire solo l'amore, che è per definizione *uno*, già in quel momento la mente sta realizzando la propria guarigione:

L'amore è uno. ... È il cuore di Dio e anche di Suo Figlio. Il significato dell'amore è oscuro per chiunque pensi che l'amore possa cambiare. ... L'Amore non può giudicare. Essendo esso stesso uno, vede tutto come una cosa sola. Il suo significato risiede nell'essere uno. ... La sua interezza è il potere che mantiene ogni cosa come una sola, il legame fra il Padre e il Figlio che Li tiene per sempre come la stessa cosa.

(W-pI.127.1:3,7,2:1,3:1-3,8)

Ecco perché ACIM può affermare che “nella percezione santa *verrai reso intero* (corsivo mio)” (T-12.VII.1:5): la percezione santa è amore, e l'amore “è uno” e “ha il potere di mantenere ogni cosa come una sola”, quindi *vedere l'intero* significa già *essere reso intero*, in virtù di quella volontà che desiderato vedere così. Questo può fare l'interezza contenuta in quel semplice desiderio che si esprime nel perdono: il potere dell'unità è rendere uno, il potere della santità rendere santo.

Per tutto quel che si è detto, è comprensibile che il perdono è un mezzo temporaneo: esso è “la guarigione della percezione della separazione” (T-3.V.9:1), e

così come la percezione cesserà e si trasformerà in conoscenza, allo stesso modo anche il perdono terminerà la sua funzione e verrà lasciato.

Neppure il perdono è la fine. Il perdono rende davvero amorevoli, ma non crea. È la fonte della guarigione, ma è il messaggero dell'amore, e non la sua Fonte. ... Quando il ricordo di Dio sarà venuto a te nel santo luogo del perdono, non ricorderai altro, e il ricordo sarà altrettanto inutile quanto l'apprendimento, poiché il tuo solo scopo sarà creare. ... Il perdono elimina soltanto ciò che non è vero, sollevando le ombre dal mondo e portandolo allo splendente mondo di percezione nuova e pulita. Ecco il tuo scopo di *ora*.

(T-18.IX.10:1-3,14:1,3-4)

Il *ricordo di Dio*, giunto nella mente attraverso il perdono, restaurerà la coscienza della perfetta innocenza del tutto, e renderà il perdono superfluo.

La tua innocenza sarà stata stabilita ai tuoi occhi e a quelli di tuo fratello. E la risata sostituirà i tuoi sospiri, perché il Figlio di Dio ha ricordato che egli è il Figlio di Dio.

(T-27.II.8:8)

Il mondo che i santi vedono è bellissimo perché in esso vedono la loro innocenza. ... Lo hanno dolcemente interrogato, sussurrando "cosa sei"? e Colui Che veglia su ogni percezione ha risposto.

(T-20.III.6:3,5-6)

Il Cielo non è ancora del tutto ricordato, poiché lo scopo del perdono permane. Tuttavia ognuno è certo che andrà oltre il perdono, e che rimarrà solo fino a quando non lo avrà reso perfetto dentro di sé. ... In lui c'è una speranza di felicità così sicura e costante, che può a mala pena rimanere ad aspettare un po' di più, con i piedi che ancora toccano la terra. Tuttavia è lieto di aspettare fino a quando ogni mano si unirà e ogni cuore sarà reso pronto a sorgere e andare con lui. Perché così sarà pronto per il passo in cui il perdono verrà completamente lasciato alle spalle.

(T-30.V.3:1-2,5-7)

In questo senso, il perdono è l'amore che permette il dischiudersi della conoscenza, ma è anche una forma di amore che prepara la mente all'amore assoluto di Dio:

Il Padre deve rimanere non ricordato, fino a quando Suo Figlio non giunge al di là del perdono, dove è l'Amore di Dio. Tuttavia l'amore di Cristo viene accettato per primo. E poi verrà la conoscenza che Essi sono uno.

(T-30.V.7:6-8)

Tuttavia, per quanto temporaneo, il perdono è “l’unica funzione che abbia significato nel tempo” (T-25.VI.5:3), in questa dimensione, dove ancora regna l’illusione. Deve giungere ad essere “completo” per non essere più necessario, come l’apprendimento:

Quando il perdono riposa su tutto è completo, e ogni funzione di questo mondo è completata con esso. Allora il tempo non esiste più. Tuttavia, finché sei nel tempo, c’è molto da fare. E ciascuno deve fare ciò che gli è assegnato, perché tutto il piano dipende dalla sua parte di esso.

(T-25.VI.5:6-9)

“C’è molto da fare”, dice ACIM, ma Dio non ha lasciato il suo figlio solo a svolgere il suo compito nel mondo dell’illusione: gli ha donato un aiuto divino, il suo Spirito Santo.

3. “NULLA PUÒ ESSERE CAUSATO SENZA QUALCHE FORMA DI UNIONE”: SCEGLIERE DI UNIRSI ALLO SPIRITO SANTO

Per tutto quel che si è detto fin ora, sembrerebbe che il figlio di Dio sia lasciato alla propria decisione nel suo percorso di salvezza: Dio, l’Uno eterno, perfetto ed immutabile, appare necessariamente del tutto “ignaro” della condizione separata, proprio perché questa in realtà non esiste se non come illusione. Ed effettivamente, è innegabile che sia proprio la volontà del figlio ciò che determina la sua guarigione.

Eppure il Dio perfetto e immutabile di ACIM “si sente solo senza i Suoi Figli” (T-2.III.5:11), poiché, dice il Corso, c’è una sorta di “dipendenza” reciproca fra Lui e le sue creazioni (T-2.III.5:6); quindi anche se la separazione non è mai esistita, anche se non è possibile incrinare la perfezione dell’unità divina, in qualche modo Dio ha voluto entrare a sua volta nell’illusione, per far in modo che i suoi figli potessero uscirne, e tornare alla conoscenza. La sua risposta all’illusione è stata un pensiero che la contrastasse, e che potesse così “proteggere” suo figlio (T-5.I.5:2): questo pensiero di Dio, opposto alla separazione, è chiamato da ACIM lo Spirito Santo.

In quanto “pensiero” di Dio lo Spirito Santo dunque è una sua estensione, una sua creazione, ed essendo la risposta di Dio all’idea della separazione, è nato assieme all’ego:

Il principio dell’Espiazione e la separazione sono incominciati nello stesso momento. Quando è stato fatto l’ego, Dio ha messo nella mente il Richiamo alla gioia.

(T-5.II.3:1-2)

Sempre secondo l’impostazione metafisica globale, anche in questo caso si parla unicamente di “pensiero”, di “idea”, di “decisione”, di “stato della mente”, a confermare una volta di più che è il mentale ciò che costituisce la realtà: “*tutto è un’idea*” (T-5.1.2:4).

Lo Spirito Santo è la *motivazione* che porta la mente ad essere disposta al miracolo: la *decisione* di guarire la separazione lasciandola andare.

(T-5.II.1:4)

Lo Spirito Santo è lo spirito della gioia. È il *richiamo* a ritornare col quale Dio ha benedetto le menti dei Suoi Figli separati. Questa è la vocazione della mente.

(T-5.II.2:1-3)

Lo Spirito Santo è *l’idea* della guarigione. Essendo un pensiero, l’idea si accresce con l’essere condivisa. Essendo il Richiamo a Dio, è anche l’idea di Dio (tutti i corsivi miei).

(T-5.III.2:1-3)

Viene definito anche esplicitamente come “mente”: è “la Mente dell’Espiazione” (T-5.I.6:3), o “la Mente di Cristo” (T-5.I.5:1). Sembra, cioè, che esista una “mente superiore” e una “mente inferiore”, che sono rispettivamente la dimora dello Spirito Santo e la dimora dell’ego, e in questo senso lo Spirito Santo, così come l’ego, non è qualcosa di “a sé stante”, ma è una parte *intrinseca* della mente del figlio:

Io lavoro con la tua mente più elevata, la dimora dello Spirito Santo, sia che tu dorma o che sia sveglio, proprio come il tuo ego fa con la tua mente inferiore, che è la sua casa.

(T-4.IV.11:2)

Poiché la mente superiore “pensa in accordo con le leggi dello spirito” (T-5.I.1:6), da essa nasce il movimento verso la guarigione. Deve quindi avvenire “un’integrazione”, in modo che la mente, che è divisa in se stessa, ritorni ad essere una, e nel tornare ad essere una si riunisca anche al tutto divino da cui proviene, proprio perché a partire dall’unità in se stessa potrà di nuovo percepire l’unità del tutto.

La mente dunque deve scegliere fra la propria parte sana e la propria parte malata, ma questo stesso atto di scegliere, che è reale in quanto ha degli effetti, è necessariamente interpretato da ACIM come un'unione, sulla premessa che solo ciò che è “uno”, o “unito”, o “condiviso”, è reale:

Nulla può essere causato senza qualche forma di unione. ... Le decisioni causano risultati *perché* non sono prese isolatamente.

(T-30.I.16:4-5)

Cioè la mente, quando decide come interpretare il mondo attorno a sé, manifesta il risultato di un'unione già avvenuta:

Tu *non puoi* prendere decisioni da solo. L'unica domanda è in realtà con cosa scegli di prenderle. Questo è davvero tutto. ... Non prenderai decisioni per conto tuo qualunque cosa tu decida. Perché esse saranno prese o con gli idoli o con Dio.

(T-30.I.14:3-5,7-8)

L'ego invece è convinto della propria autonomia, non è disponibile a riconoscere che tutto ciò che esiste, esiste in virtù di un'unione, perché è evidente che riconoscere questo equivarrebbe a negare se stesso:

L'ego crede di essere completamente autonomo, che è solo un altro modo di descrivere come pensa di aver avuto origine. ... L'ego è la credenza della mente di essere completamente autonoma.

(T-4.II.8:1,4)

L'ego insegna che la tua forza è in te solo. Lo Spirito Santo insegna che tutta la forza è in Dio e *pertanto* è in te.

(T-8.III.7:3-4)

Non c'è “autonomia” per la mente in quanto la guarigione è unione, ed è per questo che ACIM dice:

Non puoi cancellare i tuoi errori passati da solo. Non spariranno dalla tua mente senza l'Espiazione, un rimedio che *non è opera tua*.

(T-5.IV.2:9-10)

Disfare non è compito tuo, ma *dipende* da te dargli il benvenuto o no.

(T-21.II.8:5)

Quindi la mente non è autonoma, e tuttavia spetta a lei la scelta, come si è detto più volte: qui si chiarisce il ruolo dello Spirito Santo come quell'idea a cui la mente può scegliere di unirsi guarire.

Devi scegliere di sentire una delle due voci dentro di te. ... Lo Spirito Santo è in te in senso molto letterale. Sua è la voce che ti richiama dove eri prima e dove sarai di nuovo. È possibile anche in questo mondo sentire solo quella Voce e nessun'altra. Ci vuole sforzo e grande disponibilità ad imparare.

(T-5.II.3:4,7-10)

Scegliere sarà sempre possibile per la mente del figlio, anche se richiede “grande sforzo e disponibilità”; esiste tuttavia un aspetto apparentemente problematico riguardo alla volontà: “nello stato di santità la volontà è libera, così che il suo potere creativo è illimitato” (T-5.II.6:4), ma quando la mente non è una in se stessa, nemmeno la volontà sembra esserlo, poiché “l'ego è la negazione del libero arbitrio” (T-8.II.3:3). Quindi, nella separazione e nell'illusione in cui si trova la mente, “la volontà non è libera di affermare se stessa” (T-3.II.4:4). In realtà è necessario distinguere fra volontà e scelta, poiché entrambe rimangono possibili per la mente del figlio, ma la prima è eterna, la seconda fa parte del processo di guarigione: la scelta avviene come atto volontario della coscienza, ed è qualcosa di caratteristico della mente separata, che ancora vede “alternative”; la volontà invece è “universale” (T-30.III.1:2), ossia è il potere divino della mente nel suo stato di unione con Dio. Lo Spirito Santo non può “scegliere” al posto della mente, perché sarebbe quel che ACIM chiama un “violare” la sua libertà (T-8.VIII.i:8), ma nel momento in cui la mente sceglie la sua voce, esso “libera la volontà”, (T-5.VI.2:89), cioè riporta la mente a quell'infinito potere creativo che le è proprio, e in quello stato non esiste più alcuna necessità di scegliere. In altre parole, se la mente *cambia*, apprendendo a scegliere insieme allo Spirito Santo anziché assieme all'ego, si accorge in fine della verità, ossia che il cambiamento non è possibile perché la realtà è immutabile:

Devi imparare a cambiare mente riguardo alla tua mente. Solo così puoi imparare che è immutabile.

(T-7.V.7:8)

Insegnandoti *cosa* scegliere, lo Spirito Santo alla fine ti insegnerà che non devi affatto scegliere. Questo finalmente libererà la tua mente dalla scelta, e la dirigerà verso la creazione all'interno del Regno.

(T-6.V.C.4:9-10)

Lo Spirito Santo è quindi un'idea di origine divina nella mente, ma è anche “la guida nello scegliere” (T-5.II.8:1), e contemporaneamente è la “decisione” stessa (T-5.V.6:6), ed il contenuto della decisione (T-5.II.8:6).

Ciascuno di questi aspetti dello Spirito ruota intorno all'idea di unione, ed è il centro teoretico di ACIM: poiché “la verità è unione” (T-14.VII.1:5), e “nulla può esistere se non lo condividi” (T-28.V.1:10), il principio di realtà (*whole-holy*) e quello di guarigione (*heal*) coincidono. In altre parole, “unire la mente allo Spirito Santo” nel processo di guarigione significa che se l'idea della separazione viene “consegnata” allo Spirito Santo, non essendo reale si dissolverà: “nell'unione tutto ciò che non è reale deve scomparire” (T-14.VII.1:5).

“La vendetta è mia, dice il Signore”, è facilmente reinterpretata se ti ricordi che le idee si espandono solo quando vengono condivise. L'affermazione sottolinea che la vendetta non può essere condivisa. Dalla quindi allo Spirito Santo, Che la disferà in te, perché non appartiene alla tua mente, che è parte di Dio.

(T-5.VI.7:1-3)

4. L'OPERA DELL'INTERPRETE DI DIO: “TRADURRE IL MONDO IN CIELO”

Esiste ancora un'altra prospettiva di comprensione di ciò che è lo Spirito Santo e la sua funzione per la mente separata, ossia di *come* l'idea della santità possa trasformare la mente: Lo Spirito Santo opera come *mediazione*, “è il Traduttore delle leggi di Dio” (T-7.II.4:5), ed anche in questo senso, lo Spirito *unisce*. Esso è nato come idea di Dio, come sua emanazione, ma esiste ora come parte della mente del figlio; per questo appartiene ad entrambi: sta per così dire fra uno e l'altro e contemporaneamente in tutti e due, rappresentando in tal modo il ponte che permette il ritorno del figlio. La sua funzione primaria quindi è quella di mediare, interpretare, trasformare, e poiché è chiaro che è la percezione ciò che va trasformato, si può dire sinteticamente che lo Spirito Santo è ciò che permette il trasferimento della percezione alla conoscenza. Ecco dove sta la continuità con il percorso ricostruito fin ora.

Lo Spirito Santo è il Ponte per trasferire la percezione alla conoscenza. ... Egli è parte della Santa Trinità, perché la Sua Mente è in parte tua e in parte di Dio. Questo deve essere chiarito, non a parole ma nell'esperienza.

(T-5.III.1:2,4-5)

Lo Spirito Santo rimane il Ponte tra percezione e conoscenza. Mettendoti in grado di usare la percezione in un modo che rifletta la conoscenza, alla fine la ricorderai.

(T-6.II.7:2-3)

Lo Spirito Santo rappresenta uno *stato della mente* abbastanza vicino all'essere nella Mente-Una da rendere finalmente possibile trasferirsi ad essa.

(T-5.I.6:4)

Essendo mediatore, lo Spirito Santo sa porsi proprio al livello dell'ego: solo in questo modo può permettere alla mente separata di comprendere il suo messaggio, che è il "richiamo" di Dio, e quindi di trasformarsi. Il puro linguaggio dell'unità e della conoscenza infatti rimarrebbe semplicemente incomprensibile. Per questo lo Spirito Santo è anche detto "l'insegnante perfetto", perché sa partire proprio dall'illusione/ignoranza per condurre alla conoscenza:

Lo Spirito Santo è l'Insegnante perfetto. Egli usa solo ciò che la tua mente già capisce per insegnarti.

(T-5.III.10:1-2)

Sa "utilizzare i simboli" che appartengono all'ego, ma sa anche guardare oltre ad essi:

Lo Spirito Santo ha il compito di disfare quello che l'ego ha fatto. Egli lo disfa allo stesso livello al quale opera l'ego, altrimenti la mente sarebbe incapace di comprendere il cambiamento. ... Lo Spirito Santo è il Mediatore fra le interpretazioni dell'ego e la conoscenza dello spirito. La Sua capacità di utilizzare i simboli Lo mette in grado di lavorare con le credenze dell'ego nel suo stesso linguaggio. La Sua capacità di guardare oltre i simboli, nell'eternità, Lo mette in grado di capire le leggi di Dio, in nome delle quali parla. Può quindi adempiere la funzione di reinterprete ciò che l'ego fa, non mediante la distruzione ma mediante la comprensione.

(T-5.III.5:5-6,7:1-4)

Per far uscire la mente dall'illusione, cioè, è necessario comunque partire da dove essa si trova, utilizzare le forme dell'illusione che le sono familiari, e da lì cominciare il processo di trasformazione.

L'esempio del tempo è estremamente efficace per cogliere il significato di questa funzione di mediazione, in quanto lo Spirito Santo fa del *presente* l'unico aspetto importante del tempo, e il presente ha già una dimensione di eternità:

L'eternità è un'idea di Dio, quindi lo Spirito Santo la capisce perfettamente. Il tempo è una credenza dell'ego, quindi la mente inferiore, che è il dominio dell'ego, l'accetta senza riserve. Il solo aspetto del tempo ad essere eterno è il *presente*.

(T-5.III.6:3-5)

Ma lo Spirito sa anche intrecciare il linguaggio del tempo con quello dell'eternità, la durata con l'immediatezza, traducendole una nell'altra:

Ora devi imparare che *solo un'infinita pazienza produce risultati immediati*. Questo è il modo in cui il tempo viene scambiato con l'eternità. Un'infinita pazienza richiama un infinito amore, e producendo risultati *ora*, rende il tempo superfluo (corsivo mio).

(T-5.VI.12:1-3)

Ciò che fa lo Spirito Santo, in poche parole, è “usare tutto per il bene” (T-6.II.10.2): esso “accetta i tuoi sogni e li usa come strumenti per il risveglio” (T-18.II.6:1). Così fa con il corpo:

Lo Spirito Santo ti insegna ad usare il tuo corpo solo per raggiungere i tuoi fratelli, affinché Egli possa insegnare il Suo messaggio tramite te. ... Ogni cosa usata in accordo con la sua funzione come la vede lo Spirito Santo non può essere malata.

(T-8.VIII.9:1,3)

E così fa con la stessa percezione:

Poiché [lo Spirito Santo], ti mette in grado di usare la percezione in un modo che rifletta la conoscenza, alla fine la ricorderai.

(T-6.II.7:3)

In generale, e per definizione, la funzione di mediazione dello Spirito Santo si esplica come possibilità di *interpretazione* del mondo. Ogni qual volta si realizza nella mente una percezione corretta, ossia ogni qual volta la mente perdona, significa che si è avvalsa dell'interpretazione dello Spirito Santo:

Lo Spirito Santo ti aiuterà a reinterpretare ogni cosa che percepisci spaventosa e ti insegnerà che è *vero* solo ciò che è *amorevole*.

(T-5.IV.1:3)

In questo senso “la funzione dello Spirito è il giudizio” (T-8.VIII.4:7), poiché a partire dalla percezione che la mente ha del mondo, offre un’interpretazione particolare giudicando tutto secondo un criterio d’amore. Quindi, di nuovo, utilizza gli strumenti dell’ego, ma in maniera trasformata: il suo giudizio va a sostituirsi a quello dell’ego.

Il solo giudizio implicato è l’unica divisione che lo Spirito Santo fa in due categorie: una d’amore e l’altra in richiesta d’amore.

(T-14.X.7:1)

L’interpretazione infatti è fondamentale, poiché da essa dipende la reazione alla percezione, quindi si può dire che in un certo senso interpretazione e percezione coincidono; e l’interpretazione che lo Spirito Santo fa del mondo è secondo due possibilità soltanto, come si è visto: o si tratta di un’*espressione* d’amore, o di una *richiesta* d’amore.

Per vedere in mondo in questi termini, che poi coincide con il “vedere la situazione nella sua interezza” (T-17.VI.6:4), lo Spirito utilizza la *ragione*:

Ciò che la ragione ti indica lo puoi vedere, perché i testimoni in suo favore sono chiari. ... La ragione in sé è un mezzo che serve lo scopo dello Spirito Santo. ... La percezione crollerebbe immediatamente se venisse applicata la ragione. ... La parte della tua mente dove si trova la ragione è stata dedicata, per mezzo della tua volontà unita a quella di tuo Padre, al disfacimento della follia. ... La ragione non può vedere il peccato, ma può vedere gli errori e porta alla loro correzione. ... La ragione ti dirà anche che quando pensi di peccare stai chiedendo aiuto.

(T-21.V.7:8,10,8:5,9:1;VI.1:1,3)

La visione è, letteralmente, buon senso. ... La ragione può vedere la differenza fra peccati ed errori, perché vuole la correzione. Quindi ti dice che ciò che pensavi fosse incorreggibile può essere corretto e quindi deve essere stato un errore. ... La ragione in se stessa non è la salvezza, ma fa strada alla pace e ti porta in uno stato mentale in cui la salvezza ti può essere data.

(T-22.III.1:6,2:4-5,3:1)

La ragione ti dirà che l’unico modo per sfuggire all’infelicità è di riconoscerla e di *andare nella direzione opposta*.

(T-22.II.4:1)

Lo Spirito Santo si serve della ragione per condurre la mente a riconoscere la sofferenza come paura, e a vedere l’errore che l’ha causata; la ragione poi sa anche che

ogni errore può essere corretto, quindi per così dire tranquillizza la mente, e la apre. A questo punto lo Spirito Santo può dissolvere la paura semplicemente reinterpretandola (T-12.I.10:3):

Riconoscere la paura non è sufficiente per sfuggirle. ... Lo Spirito Santo deve ancora tradurre la paura in verità. ... Egli ti ha insegnato che la paura stessa è una richiesta d'aiuto. Questo è quel che vuol dire realmente riconoscere la paura. Se non la proteggi, Egli la reinterpreterà. Questo è il valore estremo dell'imparare a percepire l'attacco come una richiesta d'amore.

(T-12.I.8:2-3,7-10)

A partire da questo tipo di interpretazione, dice ACIM, non solo verrà modificato il comportamento, ma anche e soprattutto il livello "emozionale" (T-12.I.2:4).

Capisci che non rispondi a nulla direttamente, ma all'interpretazione che ne dai. ... C'è soltanto un'interpretazione delle motivazioni che abbia senso. E dal momento che è il giudizio dello Spirito Santo, non richiede assolutamente alcuno sforzo da parte tua. Ogni pensiero d'amore è vero. Tutto il resto è una richiesta di guarigione e di aiuto, indipendentemente dalla forma che assume. Chi può essere giustificato a rispondere con rabbia alla richiesta d'aiuto di un fratello?

(T-12.I.1:4,3:1-5)

Ora, rispondere con amore ad una richiesta d'amore, per ACIM, ha il potere non solo di annullare la paura, ma di affermare l'*identità* di chi dà e di chi riceve l'amore:

Dove c'è amore, tuo fratello deve dartelo a causa di ciò che è. Ma dove c'è una richiesta d'amore tu devi darlo a causa di ciò che tu sei. ... Questo corso ti insegnerà a ricordarti ciò che sei, restituendoti la tua Identità.

(T-14.X.12:2-4)

Come potresti imparare meglio la realtà del mondo se non rispondendo alla richiesta d'amore donandolo?

(T-12.I.10:2)

Riassumendo, la reinterpretazione è lo strumento potentissimo attraverso cui lo Spirito annulla la paura e trasforma l'ego, "mediando" fra la mente superiore e la mente inferiore:

L'ego non verrà distrutto perché è parte del tuo pensiero, ma poiché non è creativo e quindi è incapace di condividere, verrà reinterpretato per liberarti dalla paura. La parte della tua

mente che hai dato all'ego ritornerà semplicemente nel Regno, al quale appartiene la tua mente nella sua interezza.

(T-5.VI.9:4-5)

L'interpretazione dello Spirito, quando sarà completamente accettata dalla mente, sarà l'adempimento del cosiddetto "Giudizio Universale", che non deve certo essere temuto da alcuno poiché "è realmente la porta di accesso alla vita" (T-2.VIII.5:3).

Allora quello stesso mondo che era nato per nascondere la verità, può diventare, nell'interpretazione dello Spirito, ciò a partire da cui il figlio "torna a casa" (T-5.III.11:1-2; 10:2), "il luogo in cui Egli può essere liberato" (W-57.3:5), e in fine, attraverso il Giudizio Universale, svanirà in "un'illusione di misericordia" (M-14.1:3): "la fine del mondo non è la sua distruzione, ma la sua traduzione in Cielo" (T-11.VIII.1:7).

Non è possibile "capire" come tutto ciò sia possibile (T-30.IV.6:3), ma perché si avveri, afferma ACIM, è necessaria solo "pochissima fede" (T-25.VIII.2:7): la fede che permette di "scegliere di nuovo" (T-31.VIII.1:5) ogni qual volta si avverte paura:

Non temere mai la tentazione, quindi, ma vedila per quello che è: un'altra occasione di scegliere di nuovo, e permettere alla forza di Cristo di prevalere in ogni circostanza e in ogni luogo dove avevi precedentemente eretto un'immagine di te. ... Impara, quindi, ... a rispondere a tutte le tentazioni con queste parole: ... *io sono Figlio di Dio.*

(T-31.VIII.4:2,5:1,4)

5. IL MIRACOLO, OVVERO LA RELAZIONE SANTA: "FRATELLO, NOI GUARIAMO INSIEME"

Giungiamo a questo punto proprio al cuore del messaggio di ACIM, a ciò che viene definito il "miracolo": qui si ricompongono tutti i temi incontrati fin ora, e il discorso è finalmente completo.

La realtà è *una*, e la guarigione è il ritorno alla *consapevolezza* di quell'unità; ciò che rende la mente consapevole dell'unità è il realizzarla volontariamente

attraverso momenti di *unione*; quindi ogni qual volta in una relazione si realizza l'unione, quella è una “relazione santa”, quello è il *miracolo*.

La *relazione santa*, il “miracolo”, che è anche “l'istante santo”, ed è “l'insegnamento dello Spirito” (T-18.V.1:3), “ha il potere di guarire ogni dolore” (T-22.VI.4:4), di “annullare la paura” (T-13.IX.2:2): esplicitando l'amore, essa *permette il ricordo* di Dio, cioè l'unione.

È impossibile ricordare Dio in segreto e da soli. Perché ricordarlo significa che non sei solo e sei disposto a ricordarlo.

(T-14.X.10:1-2)

Nessuno da solo può giudicare veramente l'ego. Ma quando due o più si uniscono alla ricerca della verità, l'ego non può più difendere la sua mancanza di contenuto. La loro stessa unione dice loro che l'ego non è vero.

(T-14.X.9:5-7)

Essere nella relazione santa significa guardare a ogni altro essere umano, *indiscriminatamente*, con “fede, amore, e tenerezza perfette” (T-19.IV.D.11:3). Significa aver visto nel suo volto “il volto di Cristo” (W-pI.122.3:1), quindi averlo riconosciuto: “quando ami qualcuno lo hai percepito così com'è, e questo ti rende possibile conoscerlo” (T-3.III.5:3).

Per questo motivo “i miracoli portano all'esperienza altamente personale della *rivelazione*” (T-1.IV.4:5), poiché naturalmente la conoscenza vera è consapevolezza della realtà divina, e non può che essere raggiunta attraverso la rivelazione. Ma il piano dei miracoli rimane questo mondo, mentre il piano della rivelazione è necessariamente altro: i miracoli sono il mezzo, la rivelazione il fine.

La rivelazione ti unisce direttamente a Dio. I miracoli ti uniscono direttamente a tuo fratello. ... I miracoli sono utili ora a causa della loro natura interpersonale. In questa fase di apprendimento, operare miracoli è importante, perché la libertà dalla paura non può esserti imposta. La rivelazione è letteralmente inesprimibile perché è un'esperienza di amore indescrivibile.

(T-1.II.1:5,2:5-7)

Se la relazione dunque è il luogo della rivelazione, tramite essa è possibile ricordare ciò che non è mai stato separato: in questo senso la relazione ha propriamente “il potere della salvezza”.

Tu e tuo fratello siete la stessa cosa, così come Dio stesso è Uno. ... A te e a tuo fratello è dato il potere della salvezza, così che tu possa vedere come uno ciò che non è mai stato separato, né disgiunto da tutto l'Amore di Dio equamente dato.

(T-25.III.11:1,5)

Il Regno non può essere trovato da solo, e tu che sei il Regno non puoi trovare te stesso da solo.

(T-8.III.6:1)

Cioè l'altro che mi sta di fronte è la via di accesso al cielo, perché "il Cielo è in lui" (T-20.IV.2:3):

Guarda un'altra volta tuo fratello, non senza la comprensione che lui è la via per il Cielo o per l'inferno, a seconda di come lo percepisci. Ma non dimenticare questo: ti viene dato il ruolo che tu dai a lui, e tu percorrerai la strada che gli avrai indicato perché è il tuo giudizio su te stesso.

(T-25.V.6:5-6)

Si è parlato molto in precedenza del *perdono* come ricerca di una percezione vera: già di per sé questo implica che la correzione dell'errore è necessariamente su di un livello relazionale. Ora, ciò che va compreso a questo punto, e che è di fondamentale importanza, è che il perdono non solo ha il potere di correggere la percezione rispetto all'altro, quindi di mostrarlo alla mente senza colpa, ma ha il potere di liberare la mente dalla *sua stessa* colpa, quel male originario da cui è seguita ogni paura e ogni separazione, perché "crederai in ciò che dimostrerai" (T-27.II.5:3). Nella relazione santa dunque accade questo: "un dono di completa liberazione dalla colpa in modo uguale a tuo fratello e a te stesso" (T-27.II.7:2), poiché "*dare e ricevere sono la stessa cosa*" (M-2.5:5).

Guarda il tuo Redentore e vedi ciò che ti vuole mostrare in tuo fratello, e non permettere al peccato di sorgere ancora ad accecare i tuoi occhi. Perché il peccato vuol mantenerti separato da lui, ma il tuo Redentore vuole che tu veda tuo fratello come te stesso. La tua relazione è ora un tempio di guarigione: un luogo dove tutti coloro che sono stanchi possono venire a riposare.

(T-19.III.11:1-3)

La motivazione di questo, ancora una volta, è da ricercare naturalmente nella metafisica di ACIM: si è visto che quando la mente crea "estende se stessa", mentre quando percepisce "proietta" se stessa, ma in entrambi i casi incontra *fuori* di sé ciò che ha *in sé*, quindi le sue creazioni o le sue percezioni sono il suo specchio; per

questo motivo, vedere la santità nell'altro significa aver lasciato che santità della mente si estendesse, quindi ultimamente incontrare l'idea della propria perfetta innocenza. D'altra parte, essendo che tutto è solo pensiero, anche qualunque dono che si faccia ad un fratello è un pensiero, e un pensiero donato è un pensiero "condiviso", quindi rimane in entrambi:

Colui che perdoni è libero e ciò che dai lo condividi. ... Dai fiducia a tuo fratello, poiché la fede, la speranza e la carità ti appartengono perché tu le dia. Il dono viene dato nelle mani che danno.

(T-19.IV.15:9,17:1-2)

Perché dovresti avere paura nel vedere il Cristo in tuo fratello? Non guardi che te stesso in ciò che vedi. Quando lui sarà guarito, tu sarai liberato dalla colpa, perché egli ti apparirà allo stesso modo in cui tu vedi te stesso.

(T-30.VIII.6:7-9)

Come puoi non conoscere il tuo valore nella santità di tuo fratello? ... Sii riconoscente che ti sia dato di vedere la santità di tuo fratello *perché* essa è la verità. E ciò che è vero in lui deve essere altrettanto vero in te.

(T-24.VII.3:1,4-5)

Ognuno è libero di riscoprirsi santo in ogni momento, perché "la creazione è intera, e il segno dell'interezza è la santità" (T-1.V.4:4), come si è visto nelle premesse di ACIM: si tratta solamente di acquisirne coscienza, e questo è il miracolo, "un'affermazione di appartenenza alla Figliolanza" (T-1.V.4:6).

Infatti il *Libro degli Esercizi* è strutturato come un mezzo per riportare la coscienza giorno dopo giorno alla propria santità, invitandola a ripetere instancabilmente: "Io sono ancora come Dio mi ha creato". Allora "non dubitare più in se stessi", e "non riporre fiducia in un sé illusorio" (M.7.5:1-2) significa "aver accettato l'Espiazione per se stessi", che è "l'unica responsabilità di colui che opera miracoli" (M-7.3:2):

Accetta l'Espiazione, oggi, non per cambiare la realtà, ma semplicemente per accettare la verità su te stesso, e percorri la tua strada rallegrandoti nell'infinito Amore di Dio. ... Dedicheremo cinque minuti al mattino e alla sera per consacrare la nostra mente al nostro compito di oggi. *Accetterò l'Espiazione per me stesso, perché sono tuttora come Dio mi ha creato.* ... Nella nostra memoria c'è il ricordo di quanto i nostri fratelli ci sono cari in verità, ... e di come l'Amore di nostro Padre li contenga tutti.

(W-pI.139.10:2,11:1,3,6)

Quindi la “premessa alla relazione santa”, ma allo stesso tempo il suo effetto, è l'accettazione della propria interezza, della propria santità inviolabile:

La premessa è che ciascuno ha guardato dentro e non ha visto alcuna mancanza. Accettando la propria completezza, la vuole estendere unendosi con un altro, intero come lui.

(T-22.In.3:1-3)

Per questo nella relazione lo Spirito Santo è all'opera: quando la mente si estende e perdona lo fa a partire dalla propria parte superiore, che è la dimora dello Spirito; quindi in fondo ciò che accade in quel momento è che lo Spirito vede se stesso:

Lo Spirito Santo si estende riconoscendo Se stesso in ogni mente, e quindi le percepisce come una sola. Niente è in conflitto in questa percezione, perché tutto ciò che lo Spirito Santo percepisce è la stessa cosa. Ovunque guarda vede Se stesso.

(T-6.II.12:3-5)

Inoltre, nel momento in cui perdona, la mente non teme più l'effetto del proprio giudizio:

Chi sogna il perdono non ha paura del proprio giudizio, perché non ha giudicato nessuno.

(T-29.IX.10:5)

Non solo: riconoscendo ogni espressione non amorevole dell'altro come una semplice richiesta d'amore, e quindi rispondendo in maniera appropriata, si riconoscerà in fine anche il *proprio* attacco come la medesima richiesta, e pertanto non ci si sentirà più colpevoli:

Nella tua risposta si troverà la salvezza. La voce che ascolti in lui non è che la tua. Cosa ti chiede? Ascolta bene! Poiché ti sta chiedendo ciò che verrà a te. ... Prima di rispondere fai una pausa e pensa a questo: *la risposta che do a mio fratello è ciò che sto chiedendo. E ciò che imparo da lui è ciò che imparo su di me.* Poi aspettiamo un istante e calmiamo la mente. ... Non ascoltare che il suo richiamo alla misericordia e alla liberazione da tutte le immagini spaventose che ha in merito a ciò che è e a ciò che tu devi essere. ... E percepirai che il suo scopo è lo stesso del tuo.

(T-31.II.5:10-14,6:1-4,9:2,10:2)

Qui si comprende meglio cosa ACIM intendeva con l'espressione “scegliere uno scopo comune”: scegliere di interpretare le espressioni dell'altro come un “richiamo alla misericordia”, quindi interpretare “insieme allo Spirito”, significa poi

rendersi conto che *veramente* si condivide un unico scopo, che è quello della ricerca di Dio, e pertanto si è uniti in esso.

Così l'altro diventa la "cornice della propria santità", e l'amore stesso di Dio diventa accettabile per se stessi quasi come il ringraziamento che Egli dà a chi ama la Sua creazione. L'altro è il "dono" attraverso cui si giunge a tale percezione curativa dell'amore di Dio, infatti "dove ti unisci a Suo Figlio, lì è il Padre" (T-28.IV.10:1):

La Sua benedizione si trova in ogni figlio di Dio e la Sua benedizione per te sta nella tua benedizione dei figli di Dio.

(T-12.VII.1:6)

Tuo fratello è la cornice in cui è posta la tua santità, e ciò che Dio ha dato a lui deve essere dato a te. Per quanto lui trascuri il capolavoro in se stesso e veda solo una cornice di oscurità, la tua unica funzione è tuttavia di vedere in lui ciò che lui non vede. E in questo modo di vedere viene condivisa la visione che guarda Cristo invece di vedere la morte. Come potrebbe il Signore del cielo non essere contento se apprezzi il Suo capolavoro? Cosa potrebbe fare se non offrire ringraziamenti a te che ami Suo Figlio tanto quanto Lui? ... La Sua gioia è resa completa quando ogni parte di Lui si unisce nella Sua lode, per condividere la Sua gioia. Questo fratello è il Suo dono perfetto per te.

(T-25.III.8:6-8,9:1-2,6)

La salvezza allora "è una lezione sul dare" (T-20.IV.2:9), ma la mente non deve preoccuparsi di "come" tutto ciò possa accadere:

Ti è stata data questa funzione e solo questa. Accettala e servila volentieri, perché ciò che lo Spirito Santo fa coi doni che dai a tuo fratello, a chi li offre, dove e quando, tutto questo spetta a Lui.

(T-22.VI.8:6-7)

ACIM è chiaro nell'affermare qual è "l'unica funzione" che la mente deve assumere per guarire, ed è importante che la riconosca e la accetti: alla mente spetta solo il perdono, e allo Spirito Santo, "che sa che la correzione e il perdono sono la stessa cosa" (T-27.II.16:1), spetta la correzione:

Da solo non puoi vedere che [perdono e correzione] sono la stessa cosa e quindi la correzione non ti appartiene. *Identità e funzione sono la stessa cosa ed è attraverso la tua funzione che conosci te stesso* (corsivo mio).

(T-27.II.10:5-6)

In altre parole, scegliendo come funzione quella di amare, la mente si apre alla consapevolezza della propria identità: amando realizza di *essere amore*, poiché

“identità e funzione sono la stessa cosa”. In questo modo nella relazione essa vede “un riflesso dell’amore del Creatore e di Suo Figlio” (T-22.VI.14:5).

Non c’è separazione fra menti che si amano. Ed ogni pensiero nell’una reca letizia all’altra, perché esse sono la stessa cosa. La gioia è illimitata, perché ogni splendente pensiero d’amore estende il suo essere e crea più di se stesso.

(T-22.VI.14:6-8)

Quindi dall’unione con un fratello, si sprigiona la consapevolezza dell’unione del tutto col tutto divino: questo è il potere dell’unità.

La luce che unisce te e tuo fratello splende per tutto l’universo e siccome vi unisce, vi rende uno col vostro Creatore. E in Lui tutta la creazione è unita.

(T-22.VI.15:1-2)

ACIM si apre con una lunga definizione dei miracoli, nella quale è possibile ritrovare già tutti gli elementi del discorso successivo: i miracoli “sono tutti uguali e senza ordine di difficoltà”, “significano vita”, sono “abitudini”, “pensieri”, il loro strumento è la “preghiera”, “testimoniano la verità”, “trascendono il corpo” mentre “affermano l’identificazione con lo Spirito”, “sono segni naturali di perdono”, “riordinano la percezione”, rappresentano “la libertà dalla paura”, sono “intercessioni”, sono “espressioni d’amore”, il cui “contenuto è l’interezza” che “libera dal falso senso di isolamento”, e naturalmente sono “strumenti di comunicazione temporanei” (T-1.I). Temporanei perché quando tutta l’interezza (*holy*) sarà tornata a se stessa (*whole*), non saranno più necessari (*heal*).

Questo è in fine il miracolo, il messaggio di ACIM, il compito della mente:

Fratello, noi guariamo insieme così come viviamo insieme ed amiamo insieme. ... *Amami colui che è amato da suo Padre, ed imparerai l’Amore del Padre per te.*

(T-11.VIII.11:4,6)

E in questo progetto di salvezza ogni parte della creazione “ha una funzione speciale” (T-25.VII.9:2), unica e insostituibile. Poi, “l’ultimo passo sarà di Dio, come ha promesso Lui Stesso” (W-pII.In.2:3).

TERZA PARTE

L'ESOTERISMO: UNA RIDEFINIZIONE A PARTIRE DA ACIM

CAPITOLO 7

MODELLI DI ESOTERISMO E MODALITÀ DI INTERPRETAZIONE A CONFRONTO

1. “ESOTERISMO”: L’INGRESSO RECENTE NEL MONDO ACCADEMICO

Il termine “esoterismo” è capace di evocare le idee più diverse e le sensazioni più contrastanti: nel linguaggio comune è associato a qualcosa di misterioso, segreto, iniziatico, sfuggente, stravagante, anti-scientifico, o talvolta perfino pericoloso. Ma l’idea di qualcosa di “segreto” può essere fuorviante, dato che per esempio una gran parte della letteratura dedicata all’alchimia o alla teosofia (discipline considerate appunto esoteriche) è stata largamente diffusa già a partire dal XVI secolo. Nemmeno l’anti-istituzionalità, o l’eresia, rispetto ad un credo stabilito può essere considerata caratterizzante dell’esoterismo, se è vero che sono esistiti degli “esoterici” anche in seno alle stesse chiese istituzionali, sebbene i rapporti con esse siano sempre stati difficili¹⁵⁴.

In ambito accademico invece l’esoterismo ha ricevuto diverse definizioni da parte di alcuni eminenti studiosi del campo, come ora vedremo, e tuttavia il dibattito rimane tutt’ora molto acceso sull’argomento. *Non esiste* infatti a livello storico una vera e propria “tradizione”, unica e distinta, che si sia attribuita questo nome, o che sia stata riconosciuta come “l’esoterismo” *tout court*, ma si tratta piuttosto di un’insieme di fenomeni e tradizioni che presentano alcune *caratteristiche comuni* per le quali sono

¹⁵⁴ Gibbons pone l’accento sul cambiamento graduale del posizione dell’esoterismo nella società occidentale verso una segretezza sempre maggiore, ma “fino al XVI secolo le premesse di base del pensiero occulto erano sensate per chiunque, dal contadino illetterato all’elite più acculturata”, B. J. GIBBONS, *Spiritualità e Occulto dal Rinascimento all’Età Moderna* (Roma: Arkeios, 2004), 36.

state definite esoteriche¹⁵⁵. Ma il fatto che ci sia una “mancanza di ordine” o una “vaghezza” rispetto a questo argomento, “non ci dà il permesso di evitare di considerarla”¹⁵⁶.

La scelta di guardare ad alcune caratteristiche piuttosto che ad altre, nei fenomeni religiosi, per giungere ad una definizione di esoterismo, rimane comunque a discrezione degli studiosi: questo postula forse l'impossibilità di giungere ad una formulazione definitiva e ad un consenso unanime, ma d'altro canto implica che la ricerca in questo campo rimarrà sempre aperta a nuove ipotesi e riformulazioni, con delle conseguenze rilevanti riguardo la comprensione di alcuni aspetti fondamentali del mondo antico e contemporaneo¹⁵⁷.

Il termine “esoterismo” viene dall'aggettivo di origine greca “esoterico” (*esôterikos*) in uso già nell'antichità¹⁵⁸, che richiama qualcosa di interno, di interiore

¹⁵⁵ Uno dei più semplici criteri di individuazione è stato che sebbene sia possibile distinguere fra loro alchimia, ermetismo, cabalismo, neoplatonismo, e così via, spesso tali tradizioni si ritrovano insieme nelle opere dei cosiddetti “pesatori occulti”.

¹⁵⁶ GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 13. Sempre più, anzi, sta venendo riconosciuta l'importanza dell'esoterismo come “a formidable and challenging corpus, with a highly complex content; it's all the more so since what belongs to it is almost never clearly labelled. Thus, those of us who study it are not only called upon to be scholars, but detectives who are able to follow its often elusive traces”, A. FAIVRE and K.-C. VOSS, “Western Esotericism and the Science of Religions,” *Numen* 42 (1995): 53.

¹⁵⁷ Per fare un esempio fra molti, lo studioso Brian Gibbons parla della “filosofia occulta” come quella fonte a partire dalla quale è possibile “comprendere quale sia l'interpretazione moderna del senso dell'uomo”: GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 10.

¹⁵⁸ Il termine greco è stato spesso attribuito ad Aristotele, ma in realtà egli usò solo il suo “opposto”, ossia *exoterikos* (“essoterico” in italiano): cf. P. A. RIFFARD, *L'ésotérisme: Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental* (Paris: Robert Laffont, 1990), 65. Fu Luciano di Samosata (II sec. d.C.) invece che adoperò questo aggettivo per la prima volta in una sua satira. Clemente di Alessandria associò poi il termine all'idea di segretezza, mentre Ippolito di Roma lo usò per riferirsi ai discepoli di Pitagora. Anche Origene e Gregorio di Nissa usarono l'aggettivo per riferirsi ad un insegnamento segreto ed elitario. Il termine entra ufficialmente in un dizionario francese solo nel 1752, quindi molti secoli più tardi, col significato di cose “oscure, nascoste, fuori dal comune, trasmesse oralmente dagli antichi”. Cf. W. J. HANEGRAAFF, “Esotericism,” in *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, ed. WOUTER J. HANEGRAAFF, ROELOF VAN DEN BROEK, ANTOINE FAIVRE, et al. (Laiden: Brill, 2005), 336.

(dalla particella *eso-*)¹⁵⁹. Da un lato infatti connotava un tipo di insegnamento tramandato solo oralmente e destinato ad una cerchia o ad un gruppo di eletti, quindi riservato, iniziatico¹⁶⁰; dall'altro si riferiva a quella parte dell'insegnamento che costituiva il cuore, l'essenza, il nucleo interno della dottrina¹⁶¹. Un ulteriore significato del termine potrebbe essere che si trattasse di dottrine rivolte direttamente alla parte "interiore" di chi le riceve, al livello dello "spirituale", più che a quello etico-comportamentale o puramente razionale¹⁶²: "l'etimologia di 'esoterismo' suggerisce che si ha accesso alla comprensione del simbolo, del mito, della realtà, solo attraverso uno sforzo personale per una comprensione progressiva su molti livelli successivi, cioè attraverso una forma di ermeneutica"¹⁶³.

Il sostantivo "esoterismo", invece, appare per la prima volta come neologismo soltanto nel 1828, in francese, nella *Histoire critique du gnosticisme et de son influence* di Jacques Matter: in essa l'autore, parlando dello gnosticismo cristiano antico, si riferisce all'iniziazione come ad un "esoterismo" ereditato dai pitagorici, che secondo lui sarebbe stata una pratica comune a tutto il mondo antico, dall'oriente all'occidente. Da allora il termine compare principalmente nell'ambito di un certo tipo di letteratura essa stessa definita esoterica, fino a quando il mondo accademico non

¹⁵⁹ Ma in greco il suffisso *-ter* viene utilizzato per formare il comparativo di maggioranza.

¹⁶⁰ Tra gli studiosi che intendono l'esoterismo in questo senso, ad esempio, ci sono ad esempio L. S. COUSINS, "Buddhism," in *A New Handbooks of Living Religions*, ed. J.R. HINNELL (Harmondsworth: Penguin, 1997) e G. STROUMSA, "From Esotericism to Mysticism in Early Christianity," in *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, ed. HANS KIPPENBERG and GUY STROUMSA (Leiden: Brill, 1995).

¹⁶¹ Faivre suggerisce che l'etimologia del termine potrebbe indicare il percorso necessario per cogliere il significato di qualcosa: il "segreto", di per sé, non sarebbe qualcosa di inaccessibile, ma piuttosto ciò che per essere raggiunto implica lo sforzo personale attraverso approfondimenti ermeneutici progressivi: cf. A. FAIVRE, *Access to Western Esotericism* (New York: State University of New York Press, 1994), 5.

¹⁶² Un'altra interpretazione etimologica "di tipo esoterico" che è stata proposta è che il termine venga da *eso-thodos*, "via verso l'interno" (da *eiso-theo*, "io entro"), verso il sé. Cf. *Ibid.*, 20.

¹⁶³ The etymology of 'esotericism' suggests that one has access to the comprehension of symbol, of myth, of reality, only through a personal struggle for progressive elucidation on many successive levels, that is, through a form of hermeneutics", A. FAIVRE and J. NEEDLEMAN, eds., *Modern Esoteric Spirituality* (New York: Crossroad Publishing Company, 1995), xii.

aprì finalmente le porte alla ricerca in questo campo¹⁶⁴. Ma non è molto che l'esoterismo è entrato a pieno titolo a far parte degli studi accademici, scrollandosi di dosso sempre più un'aura di illegittimità, marginalità e inconsistenza storica, e venendo riconosciuto invece come parte essenziale dei processi culturali, religiosi, intellettuali e politici del mondo occidentale.

Il momento d'inizio potrebbe essere identificato con il 1964, quando Frances Yates pubblicò il suo testo fondamentale dal titolo *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*¹⁶⁵: da allora in poi l'ermetismo, e tutte le correnti legate ad esso più o meno direttamente, cominciarono ad essere vero oggetto di ricerca accademica come non lo erano mai state prima¹⁶⁶. Frances Yates infatti, nella sua opera, aveva cercato di dimostrare che la nascita della scienza moderna e dei suoi presupposti epistemologici furono resi possibili proprio dall'ermetismo rinascimentale: questa tesi suscitò immancabilmente dibattiti e opposizioni, ma dall'altro lato suonò per molti come una

¹⁶⁴ Jacques Etienne Marconis de Nègre adotta questo neologismo nel 1839, parlando della divisione della scienza sacra, in antichità, fra exoterismo (o essoterismo) ed esoterismo (*L'Hiérophante*, 16); un anno dopo Pierre Leroux usa di nuovo il termine riferendosi all'ambiente pitagorico (*De l'humanité*, II, 397). Nel 1852 la parola "esoterismo" entra a far parte *Dictionnaire universel* di Maurice Lachâtre, definito come "l'interrezza dei principi di una dottrina segreta, comunicata ai membri affiliati". Eliphas Lévi, figura chiave dell'occultismo del XIX secolo, ne fa menzione nel suo famoso libro che tratta di magia (*Dogme et rituel*), fino a che nel 1883 A.D. Sinnet introdusse il termine in inglese (*Esoteric Buddhism*). Da allora in poi, fino a che non è entrata a far parte del vocabolario accademico, questa parola è stata utilizzata soprattutto come auto-designazione da parte di vari gruppi e correnti: vedi ad esempio A. BAILEY, *Education in the New Age* (New York: Lucis Press, 1954), 60: "Esotericism is that school of thought which recognizes that behind all happenings in the world of phenomena ... exists the world of energies". Per una storia completa del termine vedi RIFFARD, *L'ésotérisme*, 63-137.

¹⁶⁵ F. A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London/New York: Routledge, 1964).

¹⁶⁶ Come fa notare von Stuckrad, alcuni precedenti a partire dagli anni '50 sono i lavori di alcuni studiosi specializzati nella storia dello gnosticismo e del misticismo, come Gershom Scholem, Henry Corbin, Mircea Eliade, Martin Buber e C. Gustav Jung. Ma anche Paul Kristeller, Ernst Cassirer, ed Eugenio Garin. Cf. K. V. STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge* (London: Equinox Publishing Ltd., 2005), 2. Per una breve panoramica degli studiosi che invece si sono occupati di esoterismo nella seconda metà del XX secolo, vedi la prefazione di Nicholas Goodrick-Clarke al libro di STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*.

rivelazione, poiché riportò a galla un'importante realtà storica ormai quasi dimenticata e ora nuovamente visibile¹⁶⁷.

Poco dopo, nel 1965, venne creata presso l'università di Parigi la prima cattedra di "Storia dell'esoterismo cristiano", che permane tutt'ora con il nuovo nome di "Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea"¹⁶⁸. Fino a poco tempo fa la cattedra è stata occupata dal professor Antoine Faivre, lo studioso la cui definizione di "esoterismo occidentale" è divenuta pressoché paradigmatica: che si tratti di consensi o di dissensi, gli scritti di Faivre vengono citati da chiunque abbia scritto sull'argomento dopo di lui come un punto di partenza inevitabile.

Per cominciare presentiamo dunque il modello offerto da Faivre, per considerare poi alcuni aspetti del dibattito accademico e giungere in fine ad una nuova possibile ipotesi di definizione dell'esoterismo in relazione ad ACIM.

2. L'ESOTERISMO OCCIDENTALE MODERNO: RAGIONI E ASPETTI DI UN MODELLO

Non essendoci una vera e propria tradizione che porta il nome di "esoterismo", Faivre ha estrapolato un "modello" a partire da un'analisi dell'ambiente intellettuale del Rinascimento fiorentino e delle tradizioni studiate e coltivate in quel contesto¹⁶⁹.

¹⁶⁷ L'approccio di oggi, comunque, non va più nel senso di creare delle grandi "narrazioni" a partire da segmenti della storia culturale, del tipo "fu l'occultismo a rendere possibile la modernità", ma piuttosto si cerca di vedere ogni fatto storico come punto nodale nell'interazione di molti altri: cf. l'Introduzione a M. BASSLER and H. CHATELLIER, eds., *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autor de 1900* (Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 1998), 25.

¹⁶⁸ La cattedra fu creata all'interno della *École Pratique des Hautes Études* della Sorbona, e fu occupata da François Secret fino al 1979. A lui successe Antoine Faivre, fino al 2002, e quindi Jean Pierre Brach. Nel 1999 fu creata un'altra cattedra di "Storia della filosofia ermetica e delle correnti ad essa relazionate" presso l'università di Amsterdam con Wouter Hanegraaff. Nel 2005, in fine, una nuova cattedra di esoterismo occidentale fu assegnata a Nicholas Goodrick-Clarke all'università di Exeter in Inghilterra. Esistono anche insegnamenti interni di facoltà riguardo correnti esoteriche in università australiane, giapponesi, californiane, scandinave, italiane e russe.

¹⁶⁹ Cf. FAIVRE and VOSS, "Western Esotericism," 62. Il modello di cui parla Faivre è il risultato, comunque, di un'evoluzione del suo pensiero, se si considerano i suoi primi scritti in cui

Egli ha notato una precisa *volontà* di raggruppare un certo tipo di materiale filosofico-religioso sotto un unico denominatore comune per formare un “corpo referenziale”, con la convinzione che tutto questo materiale condividesse effettivamente qualcosa di sostanziale¹⁷⁰. Per questo motivo ha ritenuto che il XV secolo sia stato un punto di svolta: il progetto più o meno esplicito di mostrare l’omogeneità intrinseca di diverse tradizioni e fenomeni religiosi avrebbe segnato la nascita “dell’esoterismo occidentale moderno”, sebbene le radici di queste tradizioni risalgano al mondo antico, dal neo-pitagorismo, allo stoicismo, dall’ermetismo, allo gnosticismo, al neo-platonismo, e allo stesso cristianesimo. Quello che Faivre chiama “esoterismo occidentale moderno”, quindi, è propriamente per lui una *forma di pensiero*, così come esiste una forma di pensiero di tipo scientifico, di tipo teologico, e così via.

Il fatto forse più determinante in tutto questo processo fu la riscoperta dell’antico *Corpus Hermeticum*¹⁷¹: nel 1460 ca. un monaco di nome Leonardo da Pistoia portò a Firenze dalla Macedonia un manoscritto del testo, che era rimasto fino ad allora sconosciuto all’occidente cristiano, fatta eccezione di uno solo dei trattati contenuti in esso, l’*Asclepius*. Cosimo de’ Medici, fondatore dell’Accademia Platonica Fiorentina, diede istruzione a Marsilio Ficino di interrompere la sua traduzione di Platone e dedicarsi invece al più presto alla traduzione dal greco del manoscritto, per poterla leggere prima di morire. La traduzione fu terminata nel 1462 e pubblicata nel 1471 con il titolo di *Pimander* (dal titolo del primo trattato: *Poimandres*). Il testo

vedeva da una parte l’esoterismo e la teosofia come qualcosa di unitario, e dall’altra le cosiddette “scienze occulte” come affini ma distinte chiaramente: cf. A. FAIVRE, *L’esoterisme au XVIIIe siècle en France et en Allemagne* (Paris: Seghers, 1973), 13.

¹⁷⁰ Cf. FAIVRE and VOSS, "Western Esotericism," 50.

¹⁷¹ Il *Corpus Hermeticum* (CH) è una collezione di 17 antichi trattati scritti in greco (*logoi*) riuniti assieme da studiosi bizantini del X secolo. Tre di questi trattati sono parte anche dei testi ritrovati a Nag Hammadi negli anni ‘40. I temi più presenti nel *Corpus* sono questioni filosofiche e teologiche, morali, cosmogoniche; lo sfondo sembra essere chiaramente la filosofia platonica, ma ci sono assonanze anche con la teurgia, con i testi gnostici, e con fonti giudaiche e persiane. Per il CH cf. ad esempio A. FAIVRE, *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus* (Grand Rapids: Phanes Press, 1995), in particolare 16, 77-78.

conobbe già nel XVI secolo ripetute edizioni¹⁷², e divenne un vero e proprio classico dell'epoca.

All'interno dell'ambiente dell'Accademia Platonica si riteneva che l'autore del *Corpus* fosse Hermes¹⁷³ (o Mercurius) Trismegistus, una figura mitica (o perfino divina) egiziana del tempo di Mosè¹⁷⁴, iniziatore della cosiddetta *prisca theologia*, una sapienza profondissima e onnicomprensiva, che unificava la “vera” teologia cristiana con la “vera” filosofia platonica¹⁷⁵. La *prisca theologia*, denominata in seguito *philosophia perennis*, sarebbe stata insegnata e tramandata attraverso una successione di saggi filosofi che comprende anche Zoroastro, Platone, Orfeo, Aglaofemo¹⁷⁶, e Pitagora¹⁷⁷. Il *Pimander* pertanto era considerato da Ficino, da Pico della Mirandola, e

¹⁷² Si contano 25 edizioni già prima del 1641, oltre alle nuove traduzioni che ne vennero fatte. Il pensiero di molti filosofi del XVI secolo che entrarono a far parte della “storia dell'esoterismo” fu profondamente influenzato dalla lettura del *Corpus Hermeticum*, come Giordano Bruno e John Dee. Ma il *Corpus* influenzò anche il lavoro di grandi scienziati come Copernico e Keplero, che lo citarono nelle loro opere.

¹⁷³ Spesso il nome viene italianizzato in “Ermete”.

¹⁷⁴ Nel periodo ellenistico, alcune antiche tradizioni egizie si fusero con alcune di origine greca. Un esempio è proprio il dio egizio Thoth la cui identità si fuse con quella del dio greco Hermes: entrambi gli dei erano relazionati all'arte sacerdotale della scrittura e con la rivelazioni di verità nascoste. A partire circa dal III sec. a.C. il dio cominciò ad essere conosciuto come “Hermes Trismegistus”, il “tre volte grandissimo” o “tre volte santo” (forse in quanto sacerdote, filosofo e re). Gli insegnamenti iniziatici di Hermes includevano magia, astrologia, scienza, scrittura, insieme ad altre discipline. Per una panoramica esaustiva sulle credenze che riguardano l'identità di Hermes vedi YATES, *Giordano Bruno*, cap.I.

¹⁷⁵ Nel 1614 lo studioso greco Isaac Casaubon pubblicò una corposa storia della chiesa (*De rebus sacri set ecclesiasticis exercitationes XVI*), nella quale dimostrava che il *Corpus Hermeticum*, al contrario di quel che si pensava, non poteva essere antecedente all'era cristiana. L'argomento non ebbe molta fortuna, al tempo, e molti rifiutarono di crederci o ignorarono volutamente le argomentazioni di Casaubon. Oggi come oggi si ritiene che il testo risalga ad un periodo compreso fra il I e il III sec. d.C., ma ciò non esclude che in esso possa essere contenuto materiale di origine molto più antica, probabilmente egizia. Cf. A. J. FESTUGIERE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris: J. Gabalda & Cie, 1942-1953).

¹⁷⁶ Probabilmente un insegnante orfico di Pitagora. Cf. C. B. SCHMITT, "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz," *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 510.

¹⁷⁷ Secondo una catena più ampia di “iniziati” l'elenco includerebbe anche Enoch, Abramo, Noah, i Bramini, i Druidi, Davide, Orfeo, e le Sibille. Dall'idea di questa successione sarebbe nata l'espressione *philosophia perennis*, proposta da Augustino Steuco nel 1540 in un libro che porta lo

dagli altri filosofi dell'Accademia fiorentina come l'essenza del vero sapere religioso e filosofico, manifestatosi in varie forme e in vari linguaggi durante i secoli. Questa idea di un'unica tradizione filosofico-teologica e di una genealogia di saggi in qualche modo legati fra loro rimarrà un tema importante dell'esoterismo moderno fino ai nostri giorni.

Le tre antiche "scienze tradizionali" ritenute espressione di quell'antica sapienza furono l'*alchimia*, l'*astrologia* e la *magia*¹⁷⁸ (comprese altre discipline connesse alla magia, quali l'aritmofia, e varie forme di esoterismo musicale); oltre a queste tradizioni principali, rientreranno a far parte dell'esoterismo *sensu Faivre* altre correnti fondamentalmente legate alle tre principali e connesse le une alle altre, che cominciarono a svilupparsi dalla fine del XV secolo: si tratta della *Kabbalah cristiana* (un'elaborazione della Kabbalah giudaica giunta da poco nell'ambiente del cristianesimo occidentale), dell'*ermetismo neo-alessandrino*, di un certo tipo di *filosofia della natura* ispirata a Paracelso (fra cui una parte della *Naturphilosophie* romantica di origine germanica); a queste si aggiungono dal XVII secolo anche la *teosofia*, i *Rosacroce*, e altri movimenti e società iniziatiche che sono andati moltiplicandosi fino al giorno d'oggi.

L'esoterismo non sarebbe quindi *nato* nel Rinascimento, poiché già prima del medioevo molte delle idee che lo contraddistinguono erano diffuse e stabilizzate¹⁷⁹; si sarebbe tuttavia *autonomizzato* secondo Faivre in quel periodo e definito più chiaramente prendendo coscienza di sé nel contrasto con la nuova forma di pensiero promossa dalla nascita della scienza moderna.

Il modello proposto da Faivre¹⁸⁰ e che riassumiamo qui di seguito si articola secondo sei caratteristiche, delle quali solo le prime quattro sono a suo avviso

stesso titolo. Più tardi, dalla fine del XIX secolo in poi, questa idea ha assunto il nome più generico di "tradizione".

¹⁷⁸ Ciò non sorprende se si pensa che la letteratura cosiddetta "Hermetica", ossia quella di cui il dio Hermes è ritenuto autore e protagonista, comprende praticamente l'intero sapere dell'Egitto ellenistico riguardo la magia, l'alchimia, l'astrologia e la filosofia della natura.

¹⁷⁹ "Whoever said *esotericism* said *go to what is more interior...*", dice Faivre, "In the Middle Ages the *more interior* did not exist, since the believer was always *inside*": FAIVRE, *Access*, 7.

¹⁸⁰ Il seguente modello è presente in numerosi testi, sia dello stesso autore che come citazione da parte di altri. Un riassunto esauriente si può trovare ad esempio in *Ibid.*, 10-15, o in HANEGRAAFF, *New Age*, 396-401.

essenziali a circoscrivere l'esoterismo moderno occidentale¹⁸¹; le ultime due sono comunque importanti e compaiono molto spesso in ambito esoterico, ma non costituiscono come le altre una condizione che egli ritiene indispensabile per classificare un movimento o un testo come esoterico. C'è da aggiungere che queste sei caratteristiche appaiono strutturalmente legate fra loro, quasi come implicazioni l'una dell'altra, sebbene sia utile distinguerle per chiarezza.

1. L'idea delle *corrispondenze*.

Si tratta dell'idea di fondo per cui l'universo è un unico grande organismo, ed esiste una corrispondenza diretta fra tutte le sue parti. Come in basso, così in alto, il microcosmo umano è in completa analogia con il macrocosmo, in una reciproca interdipendenza. Le corrispondenze sono velate, nascoste ad un primo sguardo, ma possono essere lette e decifrate: tutto quindi può contenere un significato misterioso, tutto può essere interpretato come un simbolo.

Esistono le corrispondenze all'interno del mondo naturale (da cui l'*astrologia*), per esempio quella fra i sette pianeti e i sette metalli, o fra questi e le varie parti del corpo umano. Ed esistono le corrispondenze fra il cosmo, la storia, e i testi sacri (da cui ad esempio la Kabbalah). Il libro della natura e la bibbia, il libro della salvezza, sarebbero fra loro in perfetta armonia, e l'una sarebbe la chiave ermeneutica dell'altra.

2. La natura intesa come un *organismo vivente*.

Il cosmo appare come un tutto complesso, gerarchico, permeato di forze di varia natura, e soprattutto come una vera entità vivente¹⁸². Questo concetto è basilare per la *magia* rinascimentale, intesa sia come la conoscenza degli aspetti nascosti della natura e delle relazioni di simpatia fra essi, sia come l'aspetto più operativo che nasce da questa conoscenza. Anche la *magia naturalis*, con le varie forme di medicina che

¹⁸¹ Con "occidentale" l'autore intende il vasto contesto greco-romano all'interno del quale hanno coabitato il giudaismo e il cristianesimo, assieme anche all'Islam per molti secoli: FAIVRE and NEEDLEMAN, eds., *Modern*, xiii.

¹⁸² Hanegraaff aggiunge: "Since it is the force of divinity which 'enlivens' Nature, the concept [of a living nature] is more properly described as a form of panentheism", HANEGRAAFF, *New Age*, 398.

da Paracelso in poi hanno espresso l'incontro fra scienza e magia (mesmerismo, omeopatia, ecc.), si fonda su questi presupposti.

Da ciò segue anche tutta la sotierologia di stampo teosofico basata sugli stessi presupposti dell'alchimia, ossia sul concetto di conoscenza nel senso di *gnosi*, che vede legati Dio, la natura e l'umanità secondo corrispondenze che il teosofo è in grado di cogliere e rendere visibili e operative.

3. La presenza di *immaginazione e mediazioni*.

A partire dall'idea fondamentale delle corrispondenze, la necessità dell'immaginazione e di mediazioni di vario tipo appare quasi come un corollario. Con *mediazioni* si intendono tutti i mezzi possibili per evocare o rendere accessibile l'aspetto misterioso della realtà, quello in cui esistono le corrispondenze. Si parla quindi di rituali, immagini simboliche, oggetti, ma anche spiriti, o angeli, o maestri con la funzione di mediatori fra il livello mondano dell'esistenza e quello spirituale¹⁸³.

L'immaginazione, poi, è uno strumento di massima importanza: è propriamente la *facoltà mediatrice* della mente attraverso cui è possibile staccarsi dal mondo puramente sensoriale, ed immergersi nel livello simbolico, cogliendo i significati e le analogie contenute in esso. È l'immaginazione¹⁸⁴ che permette l'utilizzo delle altre mediazioni perché le vede significative, ed è l'immaginazione che in definitiva dà accesso alla vera conoscenza. La si chiama *immaginazione* poiché si intende con questo termine lo sforzo della mente di accettare come possibili delle realtà per niente evidenti, in modo che, una volta "immaginate", esse riescano in

¹⁸³ Per Faivre la presenza delle mediazioni è ciò che principalmente segna lo spartiacque fra esoterismo e misticismo, nel senso che quest'ultimo tende per sua natura alla soppressione di qualsivoglia mediazione: "In somewhat oversimplified terms, we could say that the mystic aspires to the more or less complete suppression of images and intermediaries because for him they become obstacles to the union with God. While the esoterist appears to take more interest in the intermediaries revealed to his inner eye though the power of his creative imagination than to extend himself essentially toward the union with the divine", FAIVRE, *Access*, 12. Il discorso è di non poca importanza, poiché sembra puntare all'intenzione stessa dell'esoterista, sottostante ad ogni sua pratica o filosofia. Riprenderemo dunque la considerazione di Faivre più avanti, nel momento in cui cercheremo di proporre una diversa interpretazione dell'esoterismo in quanto tale.

¹⁸⁴ Faivre nota che questo termine è legato ad altri termini come *magnete, magia, immagine*: Ibid., 13.

qualche modo a dare conferma della loro realtà, e la visione globale del mondo si allarghi.

4. *L'esperienza della trasmutazione.*

Trasmutazione è un termine che appartiene al vocabolario dell'alchimia. Faivre lo adopera volutamente al posto di "trasformazione" per intendere una vera "metamorfosi", il passaggio da un livello o un modo di esistenza ad un altro, in modo che l'essere sia completamente coinvolto in tale passaggio. È quindi forse la più importante di tutte e quattro le prime caratteristiche elencate, poiché dice lo scopo, il senso e la direzione di tutto il resto. La vera trasmutazione avviene proprio quando l'immaginazione entra in perfetta sintonia con l'attività intellettuale, e la conoscenza assume in tutti i sensi un carattere esperienziale: è una "seconda nascita".

La stessa alchimia, a partire dal XVII secolo in poi, sembra aver concentrato i suoi sforzi molto più sulla trasmutazione più che sugli esperimenti di laboratorio: si parla infatti di *nigredo* (la morte dell'uomo vecchio), *albedo* (il momento dell'illuminazione) e *rubedo* (la pietra filosofale, l'ottenimento della nuova vita). Senza la trasmutazione, dice Faivre, quello che viene discusso qui difficilmente supererebbe i limiti di una spiritualità speculativa¹⁸⁵.

5. *La prassi della concordanza.*

La tendenza di cercare connessioni e somiglianze fra due o più tradizioni differenti fu particolarmente evidente nel rinascimento, e riapparve con nuova forza entusiastica alla fine del XIX secolo, in particolare nell'ambito della Società Teosofica, grazie soprattutto alla nuova conoscenza dell'oriente e alla nascita dello studio comparato delle religioni in ambito accademico.

Il tentativo dei cosiddetti *perennialisti*¹⁸⁶ non era solo quello di evidenziare delle convergenze per promuovere uno spirito di rispetto e riconoscimento di valore nei confronti di realtà religiose diverse: la prassi della concordanza era mossa dalla certezza che ci fosse un'unica *gnosi*, diffusa ed espressa in vario modo nelle tradizioni,

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Si dicono "perennialisti" i promotori di questa tendenza, poiché cercavano quella tradizione primordiale che stava alla base di ogni altra, e che si è poi manifestata lungo tutto l'arco della storia senza soluzione di continuità.

da riscoprire e riorganizzare in un unico sistema completo e onnicomprensivo, per poter giungere alla conoscenza di Dio e alla piena realizzazione umana.

6. La trasmissione (spesso iniziatica) dell'insegnamento.

Le modalità di trasmissione dell'insegnamento sono spesso molto rilevanti: si tratta di una consegna da *maestro* a *discepolo* di una verità ritenuta valida, antica e ineccepibile, seguendo un percorso prestabilito e graduale all'interno di una pre-comprensione dei diversi stadi di evoluzione dell'adepto, e passando spesso per delle vere e proprie iniziazioni che ne attualizzano la "seconda nascita".

Una descrizione siffatta dell'esoterismo è ad un livello *etic*, non *emic*¹⁸⁷: per individuare le sei caratteristiche sopra elencate Faivre ha guardato a quello che esternamente appare come un insieme di tratti comuni presenti contemporaneamente, e non ad accentuazioni o specificazioni dottrinali. Un approccio fenomenologico di questo tipo, egli dice, "permette da un lato di rispettare le differenze, e dall'altro di portare avanti la ricerca empirica senza un *a priori* ideologico"¹⁸⁸, evitando quindi ogni forzatura ai dati storici a nostra disposizione.

3. ALTRI MODELLI DI ESOTERISMO

I risultati a cui è giunto Faivre nella formulazione del suo modello si sono rivelati estremamente utili: hanno aperto la possibilità di comparare delle realtà diverse fra loro come la filosofia della natura, l'ermetismo, lo gnosticismo, l'alchimia, la magia, l'astrologia, e di osservarle in maniera unitaria e sistematica; inoltre hanno messo i presupposti per poter individuare le forme moderne e contemporanee di esoterismo occidentale, come abbiamo visto.

Esistono tuttavia anche modelli alternativi di esoterismo, formulati su presupposti concettuali e metodologici talvolta simili e talvolta differenti da quelli di Faivre; ora, prima di proporre un modello nuovo proprio sulla base di ACIM come

¹⁸⁷ Vedi Cap. 1, nota 4.

¹⁸⁸ "The approach proposed here translates a twofold concern. On the one hand, to have differences respected; on the other hand, to carry empirical research without ideological apriori", FAIVRE, *Access*, 19.

testo esoterico paradigmatico, sarà utile presentare le posizioni di altri tre studiosi del campo e tracciare poi le linee del dibattito scientifico contemporaneo che si sta svolgendo intorno a questo tema.

Ne presenteremo tre, ossia quello di Jacob Needleman, quello di Kocku von Stuckrad, e quello di Brian Gibbons.

Jacob Needleman¹⁸⁹, nel definire le “moderne spiritualità esoteriche”¹⁹⁰, elenca una serie di connotazioni a suo avviso intrinsecamente caratterizzanti. Molte di esse si avvicinano alla descrizione di Faivre, anche se vengono presentate talvolta con accentuazioni differenti:

a - L’elemento della *fede*, tanto importante per le grandi religioni occidentali, è ritenuto nell’ambito esoterico *non essenziale*, o perfino superfluo, a vantaggio invece di altre “facoltà” quali la conoscenza, l’immaginazione, l’osservazione diretta. Questo porterebbe l’esoterismo ad avvicinarsi alle esigenze razionali ed empiriche del moderno sapere scientifico, e giustificherebbe quindi la sua sopravvivenza alla rivoluzione epistemologica occidentale.

b - Vi è moltissima attenzione alla “*natura*”, concepita in una sorta di continuità col Creatore, e non in opposizione.

c - Fondamentale è la concentrazione sugli aspetti *psicologici* dell’essere umano, dove il sé superiore è inteso come la fonte del senso del vivere e della vera guarigione.

d - Ciò che però starebbe al *cuore* stesso dell’esoterismo, secondo Needleman, è una visione del mondo capace di abbracciare gli aspetti esteriori e profani del vivere, assieme a quelli puramente interiori, mentali e spirituali. Tutto ciò che esiste si articola quindi attorno ad un’idea sottostante di “*totalità*” e “*intenzionalità*” in grado di porsi come alternativa al pervasivo relativismo etico e metafisico dell’epoca moderna. Si tratta, secondo questo studioso, della *sacralizzazione del profano*:

L’inclusione del “profano”, l’accettazione del mondo esterno, di tutta la vita umana incluso il movimento verso il mondo esterno, e inclusa la mente e il suo desiderio di spiegazione

¹⁸⁹ Jacob Needleman insegna filosofia alla San Francisco State University e nelle sue molte pubblicazioni si occupa da tempo di temi riguardanti l’esoterismo, in particolare l’esoterismo cristiano.

¹⁹⁰ Cf. J. NEEDLEMAN, "Introduction II," in *Modern Esoteric Spirituality*, ed. ANTOINE FAIVRE and JACOB NEEDLEMAN (New York: Crossroad Publishing Company, 1995).

e verifica – includere tutto questo e allo stesso tempo guidare l'individuo verso la divinità del sé, abbracciare tutti questi aspetti della vita umana e della realtà; una tale ampia spiritualità potrebbe, io credo, essere al cuore di ciò che è *esoterico*¹⁹¹.

Kocku von Stuckrad¹⁹², in un suo recente contributo¹⁹³, ha proposto invece una visione d'insieme dell'esoterismo occidentale a partire da un'idea fondamentale di “pluralismo” come base per la comprensione della struttura culturale e religiosa occidentale. Presentando quindi il pluralismo come una caratteristica intrinseca della realtà religiosa europea fin dall'antichità, von Stuckrad descrive la cosiddetta teoria del “discorso” (*discourse theory*) e del “campo” (*field theory*)¹⁹⁴ come una modalità di interpretazione della storia capace di integrare l'esoterismo, pur non essendo questo una singola e distinta tradizione a sé stante: a partire da una visione di questo tipo i confini infatti non sarebbero più (o non solo) da tracciare fra cristianesimo, giudaismo e islam, ma piuttosto fra platonici e aristotelici, fra scolasticismo e nominalismo, o fra interpretazioni letterali della bibbia e altre di tipo mistico ed esoterico¹⁹⁵. L'esoterismo quindi sarebbe un “elemento del discorso” all'interno di diverse tradizioni religiose, perciò von Stuckrad preferisce parlare di ciò che appare come “esoterico” più che di “esoterismo”.

“I cardini di tutte le tradizioni esoteriche”, dice, “sono le *pretese* di una conoscenza ‘reale’ o assoluta e i *modi* per renderla disponibile”¹⁹⁶, soprattutto ad un

¹⁹¹ “The inclusion of the “profane”, the acceptance of the outer world, of all of human life including the movement toward the outer world, and including the mind and its desire for explanation and verification – to include all of this while at the same time leading the individual toward the divinity within the self, to embrace all these aspects of human life and reality; such a comprehensive spirituality may, I think, be at the heart of what is *esoteric*”: *Ibid.*, xxvi.

¹⁹² Kocku von Stuckrad, dopo una specializzazione in storia dell'astrologia presso l'Università di Bremen, dal 2003 è *Universitair Docent* all'Università di Amsterdam, dove insegna “History of Hermetic Philosophy and Related Currents”.

¹⁹³ STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge* ; cf. anche K. v. STUCKRAD, “Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation,” *Religion* 35 (2005).

¹⁹⁴ Per la *discourse theory* von Stuckrad si rifà a Michel Foucault e per la *field theory* a Burkhard Gladigow.

¹⁹⁵ Cf. STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, 6-7.

¹⁹⁶ “The pivotal point of all esoteric traditions are *claims* to ‘real’ or absolute knowledge and the *means* of making this knowledge available”, *Ibid.*, 10.

livello individuale. A partire da questo, ciò che rende un discorso esoterico sarebbe per lui la “retorica della verità nascosta”¹⁹⁷ riguardo l’interpretazione dell’universo e della storia, laddove il legame fra lo sconosciuto e il conosciuto (o conoscibile) è rappresentato da autorità mediatrici, siano esse Hermes, Zoroastro, o gli spiriti che si rivelano nei fenomeni *channeling*.

A caratterizzare l’esoterismo, secondo von Stuckrad, sarebbero quindi:

a – L’idea di una conoscenza assoluta.

b – La dialettica del nascosto e del manifesto.

c – L’alterità o la devianza¹⁹⁸.

d - Dei “temi”, o “motivi”, che rappresentano la “cristallizzazione” del discorso esoterico, non come suoi elementi determinanti ma come materiale del discorso¹⁹⁹. Essi sarebbero:

– Una visione *olistica* e monistica del cosmo.

– L’articolazione delle *corrispondenze* al suo interno.

– L’idea di *natura vivente*.

– La nozione di *prisca theologia* o di *philosophia perennis*.

¹⁹⁷ L’autore nota che anche la scienza (ed io aggiungerei anche la religione istituzionale) potrebbe essere caratterizzata da una “pretesa di conoscenza assoluta”, e dunque secondo lui sarebbe proprio la “retorica della verità nascosta” ciò che contraddistingue il sapere esoterico. Quello che invece potrebbe essere più caratteristico, a me pare, è l’idea della *finalità* di quella conoscenza assoluta, considerato che l’esoterismo accentua il cambiamento dell’individuo non da un punto di vista morale ma semmai mentale. Riprenderemo più avanti questo argomento di grande importanza.

¹⁹⁸ Faivre qui commenta che la nozione di “devianza” richiama quella di marginalità, e che sarebbe invece più appropriato parlare di correnti “trasversali” che marginali: se ci si concentrasse solo sulla marginalità, infatti, una gran parte dell’esoterismo sarebbe già esclusa dall’analisi. Cf. A. FAIVRE, “Kocku von Stuckrad et la notion d’esoterisme,” *Aries* 6, no. 2 (2006): 211-212. Secondo Gibbons invece è necessario distinguere: “dall’Ottocento possiamo considerare questa marginalità come la caratteristica più importante di questa corrente di pensiero [ossia la filosofia occulta], cosa che la trasforma in una protesta contro l’egemonia della cultura dominante. Per contro, nel primo periodo della modernità, la filosofia occulta è stata un’espressione centrale della mentalità tanto delle elite che del popolo”, GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 10; cf. anche 36.

¹⁹⁹ Qui von Stuckrad ci tiene a sottolineare la differenza del suo approccio con quello di Faivre, anche se tale differenza, in definitiva, non appare così evidente a mio avviso: cf. STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, 11, nota 21.

Brian Gibbons²⁰⁰, dal canto suo, ammette senza esitazione l'esistenza di una "pluralità di filosofie occulte"²⁰¹, percorse tuttavia da delle linee comuni che uniscono le varie tendenze. Per lui l'unità essenziale fra tutte avrebbe come elemento caratterizzante un determinato *principio soteriologico*: "Questa filosofia è stata un sistema gnostico nel più ampio senso del termine, una religione il cui principio soteriologico di base è la conoscenza (*gnosis*) e non una serie di nozioni legalistiche su una redenzione affidata a qualche sostituto"²⁰². Naturalmente con *gnosi* non si intende la conoscenza proposizionale, ma, come per l'antico gnosticismo, "la nozione di un contatto diretto con le strutture soggiacenti alla realtà, cioè con Dio"²⁰³.

Anche Gibbons poi riconosce nella dottrina delle corrispondenze (o *segnature*) l'elemento più ricorrente, citando il famoso verso della *Tabula Smaragdina*²⁰⁴: "ciò che è in alto è come ciò che è in basso, e ciò che è in basso è come ciò che è in alto"²⁰⁵. Ma questo autore ne dà una lettura particolare, accentuando la comprensione del sé soggettivo che deriva da tale dottrina nell'analogia tra microcosmo e macrocosmo: "non che l'uomo è un'immagine del mondo come un ritratto è simile al suo modello, ma uomo e mondo condividono un'identità esistenziale definitiva"²⁰⁶. O per usare le parole di Turner, al cuore della filosofia occulta sta la convinzione secondo cui "ciò che sta alla radice di ognuno di noi sta anche alla radice del Cosmo; la nostra lotta è la

²⁰⁰ Brian J. Gibbons è docente di Storia e Letteratura alla John Moores University di Liverpool. I suoi interessi sono in particolare il pensiero occulto del Romanticismo, la stregoneria e la magia nella cultura occidentale.

²⁰¹ Cf. GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*. Gibbons qui si riferisce in particolare all'esoterismo dall'età moderna in poi. L'autore adopera i termini "esoterismo" e "filosofia occulta" come sinonimi, sebbene riconosca che altri autori abbiano preferito distinguerli.

²⁰² *Ibid.*, 15.

²⁰³ Cf. H. JONAS, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (London: 1992), 32.

²⁰⁴ La Tavola Smaragdina è un'altra delle opere attribuite a Hermes. Cf. GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 17.

²⁰⁵ Tuttavia, nota questo studioso, la teoria delle corrispondenze è quella che sorregge l'idea della Natura come "seconda Scrittura", idea che può essere rintracciata anche all'interno delle più rigorose ortodossie, sebbene i filosofi occulti "abbiano dato alla natura un'enfasi immanentista che i cristiani più ortodossi hanno scambiato per panteismo" *Ibid.*, 20.

²⁰⁶ *Ibid.*, 23.

lotta dell'Universo"²⁰⁷. Si tratterebbe quindi per Gibbons di rivalutare l'importanza del processo di auto-identificazione proposto dall'esoterismo e implicato dalla teoria delle corrispondenze.

A questa idea si aggiungono il concetto di *coincidentia oppositorum*, a partire dagli scritti di Nicolò Cusano e di Giordano Bruno, e soprattutto il concetto di *immaginazione*: essa sarebbe la "facoltà creativa nel senso più completo del termine"²⁰⁸, o addirittura una facoltà magica²⁰⁹, poiché ciò che verrà immaginato con sufficiente vigore si realizzerà concretamente.

Questo concetto di immaginazione così intesa è quello che probabilmente può condurre più da vicino a comprendere la grande enfasi che la New Age, e prima di essa l'esoterismo del XIX-XX secolo, ha posto sull'importanza della *mente*. Diceva già Cornelius Agrippa (1486-1535), in uno dei testi che sono considerati fondativi per la filosofia occulta moderna: "la nostra mente, per mezzo delle immaginazioni o in ragione di una sorta di imitazione, può essere conformata ad ogni stella, tanto da essere riempita dalle virtù di quella certa stella come se fosse il ricettacolo ordinario di quell'influenza"²¹⁰. Per Gibbons l'immaginazione intesa dagli occultisti è niente di meno che "l'organo umano della percezione rispetto al divino", poiché "quando è nel suo stato puro e restaurato essa diventa uno specchio rilucente che riflette l'immagine immacolata e completa di Dio"²¹¹.

Dopo questo breve *excursus* si vede che, al di là di una innegabile affinità fra i vari modelli, ciò che li differenzia è la metodologia da cui emergono, e di conseguenza le presupposizioni di fondo che hanno portato a classificare alcune realtà religiose e filosofiche come esoteriche.

²⁰⁷ F. M. TURNER, *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England* (New Haven: 1974), 132.

²⁰⁸ GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 159.

²⁰⁹ Cf. E. L. TUVESON, *The Avatars of Trice-Great Hermes. An Approach to Romanticism* (Lewisberg: 1984), 19.

²¹⁰ H. C. AGRIPPA, *Tree Books of Occult Philosophy* (Lllevellyn Pub., 1993), 206, citato da GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 164.

²¹¹ GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 164.

Cercheremo ora di entrare nel vivo della discussione, per giungere poi a chiarire quale può essere il contributo importantissimo di un testo come ACIM nella formulazione di un nuovo approccio all'esoterismo.

4. IL DIBATTITO CONTEMPORANEO SULLA DEFINIZIONE DI ESOTERISMO

Una parte rilevante del dibattito accademico sulla definizione di esoterismo si è svolta recentemente fra Antoine Faivre e Kocku von Stuckrad.

Ciò che von Stuckrad ha principalmente²¹² rimproverato a Faivre è che si sia intrappolato in una sorta di tautologia, poiché “include nella propria definizione di esoterismo solo ciò che è servito come la base per la sua definizione”²¹³. Poiché cioè la visione del mondo dei filosofi fiorentini del Rinascimento è presentata come normativa per riconoscere l’esoterismo, il risultato è che solo quello che risponde a queste caratteristiche è classificato come esoterico. Molti altri aspetti, forse fondamentali alla definizione di esoterismo ma appartenenti a fenomeni di diversi momenti storici e culturali, potrebbero esserne rimasti esclusi: von Stuckrad si riferisce al mondo cristiano antico, medievale, e moderno, al giudaismo, all’islamismo, e anche al buddhismo²¹⁴.

La tassonomia di Faivre, dunque, avrebbe il carattere di un *ideal-type*, ed è secondo lui “né più né meno che un artificio accademico utile per delucidare connessioni e tradizioni, che hanno dato forma alla storia culturale europea per un lungo periodo di tempo”²¹⁵.

²¹² Un'altra critica che è stata fatta a Faivre riguarda l'aspetto “religionistico” dei suoi scritti: vedi ad esempio A. MCCALLA, "Antoine Faivre and the Study of Esotericism," *Religion* 31 (2001). Tuttavia questo elemento, a mio avviso, definisce semplicemente un certo tipo di approccio, che ha una sua piena validità già dimostrata, e che non può essere considerato come un aspetto debole del suo discorso.

²¹³ “The result is a tautology, which only includes in its definition of esotericism whatever served as the basis of its definition”, STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, 5.

²¹⁴ Cf. *Ibid.*

²¹⁵ “Faivre’s definition is no more and no less than a scholarly construct to elucidate connections and traditions, which have shaped the cultural history of Europe over a long period of time”, *Ibid.*, 5, nota 7.

Hanegraaff, che muove a Faivre sostanzialmente lo stesso tipo di critica, si riferisce in particolare al mondo moderno come ad un campo di estensione della ricerca per individuare *altri elementi* da ritenere essenziali o intrinseci all'esoterismo: se ci si distanzia cronologicamente dal Rinascimento, dice, si nota come la tradizione dello "spiritualismo" tedesco della Riforma abbia tanto influenzato l'ambiente esoterico dal XVII-XVIII secolo in poi da non poter più essere considerata marginale nella definizione stessa di esoterismo²¹⁶. O ancora: l'Illuminismo e soprattutto il contro-Illuminismo, quindi il Romanticismo, avrebbero secondo lui "cambiato la natura dell'esoterismo per sempre (anche se la consistenza interna della visione esoterica del mondo rimase essenzialmente intatta)"²¹⁷, poiché si determinò una re-interpretazione di tutta la cosmologia esoterica. L'esoterismo sopravvissuto alle condizioni dei processi di razionalizzazione e secolarizzazione del post-Illuminismo, insomma, avrebbe assunto un volto decisamente e definitivamente diverso, che Hanegraaff chiama "fenomeno nuovo senza precedenti"²¹⁸.

Brian Gibbons e Jacob Needleman invece non specificano secondo quale metodo sarebbe possibile individuare quelle linee comuni che consentono di parlare di diversi fenomeni come esoterici: sembrerebbe che lascino intendere un semplice procedimento intuitivo. Tale procedimento ha portato però a risultati diversi, se Gibbons -pur ammettendo l'esistenza di una "pluralità di filosofie occulte"- coglie

²¹⁶ Cf. HANEGRAAFF, *New Age*, 403. Hanegraaff sostiene che sia necessario considerare questo ulteriore elemento dello spiritualismo tedesco della Riforma come essenziale all'esoterismo poiché, a partire da questa nuova comprensione, gli sarà possibile dimostrare come tutto il mondo New Age è interpretabile come la forma contemporanea dell'esoterismo. Seguendo Troeltsch e Bochinger, mostra che fra gli elementi caratteristici della prospettiva spiritualista ci sarebbero infatti l'aspettativa dell'avvento di una nuova era, la fiducia nell'ermeneutica spirituale e interiore, la connessione fra la conoscenza di Dio e di sé, la libertà, la tolleranza e la responsabilità religiosa.

²¹⁷ Cf. *Ibid.*, 407.

²¹⁸ *Ibid.*, 406. La tesi di Hanegraaff è che la cosmologia esoterica, coerente e basata sulle corrispondenze, si trasformò sotto l'impatto della secolarizzazione in *occultismo*, la cui visione "ambivalente" vede giustapposte le visioni precedenti con le nuove teorie razionali sulla legge della causalità. Dall'occultismo, secondo l'autore, sarebbe emersa la New Age, tenuto conto anche del contributo di altri fattori, quali la nascita dello studio comparato delle religioni come disciplina accademica, e dell'impatto popolare dell'evoluzionismo e delle nuove psicologie "spirituali". La New Age in definitiva è per lui lo sviluppo dell'esoterismo secolarizzato.

come *trait d'union* dell'esoterismo il principio soteriologico fondato sulla *gnosi*, e se invece Needleman coglie il principio di *totalità*.

Nonostante i diversi orientamenti, comunque, dal dibattito sembrano emergere due necessità. Da un lato quella di analizzare l'esoterismo in relazione al contesto religioso, culturale, intellettuale, e di tenere conto dei suoi mutamenti e della sua evoluzione nell'ambiente storico e sociale in cui è stato vissuto ed espresso; e dall'altro quella di individuare un "nucleo" essenziale che permetta di parlare di continuità e di specificità dell'esoterismo, eventualmente anche in senso cross-culturale.

Ora, per prendere posizione all'interno di questo dibattito sarà necessario anzitutto chiarire la questione del metodo, poiché è alle origini del dibattito stesso.

CAPITOLO 8

LA QUESTIONE METODOLOGICA E IL NUOVO MODELLO DI ESOTERISMO

1. LA QUESTIONE METODOLOGICA: DUE TIPOLOGIE DI APPROCCIO ALLA RICERCA SULL'ESOTERISMO

A determinare il metodo di una ricerca è principalmente il suo *oggetto*. Facendo un passo indietro, allora, bisognerà riconoscere che l'oggetto viene identificato sulla base delle *precomprensioni* del ricercatore o dell'ermeneuta: è il noto circolo ermeneutico, secondo cui almeno entro certi limiti si trova ciò che ci si è prefisso di cercare – e questo in generale, non solo per quanto riguarda l'interpretazione di un testo.

La questione delle precomprensioni è di estrema importanza per quanto riguarda il discorso sul metodo: non c'è infatti nessuna ricerca il cui esito non sia portatore di una prospettiva e dunque non nasca da precomprensioni particolari. Tali precomprensioni però non vanno viste come un ostacolo alla ricerca o all'ermeneutica, ma sono parte integrante della stessa possibilità di ricerca e di approfondimento di un particolare tema o problema. Scrive H. G. Gadamer parlando del circolo ermeneutico e del problema dei pregiudizi:

L'interpretazione comincia con dei pre-concetti (...) Chi cerca di comprendere è esposto agli errori derivati da pre-supposizioni che non trovano conferme nell'oggetto (...) Ogni interpretazione corretta deve difendersi dall'arbitrarietà e dalle limitazioni che derivano da inconsapevoli abitudini mentali "guardando alle cose stesse". Il sottomettersi in tal modo al suo oggetto non è una decisione che l'interprete prenda una volta per tutte, ma "il compito primo, permanente e ultimo". (...) Chi si mette a interpretare un testo, attua sempre un progetto. Sulla base del più immediato senso che il testo gli esibisce egli abbozza preliminarmente un significato del tutto. E anche il senso più immediato, il testo lo esibisce solo in quanto lo si legge con certe attese determinate. La comprensione di ciò che si dà da comprendere consiste tutta nella

elaborazione di questo progetto preliminare, che ovviamente viene continuamente riveduto in base a ciò che risulta dall'ulteriore penetrazione del testo²¹⁹.

Anche Vattimo, nel commentare l'approccio di Gadamer, sottolinea:

Ogni comprensione, dice Heidegger, articola una precomprensione di cui l'interprete già sempre dispone. Ciò non significa però che l'interpretazione si riduca a un muoversi del 'soggetto' all'interno dei propri pregiudizi e delle proprie fantasie arbitrarie. ... La possibilità che il pregiudizio e la precomprensione con cui l'interprete affronta il suo oggetto non rappresentino un limite e una chiusura invalicabile sta nel fatto che all'inizio di questo processo non c'è una vera estraneità fra l'interprete e la cosa, come invece immaginano le teorie che contrappongono rigidamente il soggetto all'oggetto²²⁰.

Ora, alla luce della ricerca accademica che è stata fatta fin ora nel campo dell'esoterismo, potremmo dire che, pur con differenti specificazioni, esso viene definito fondamentalmente a partire da due precomprensioni di base, entrambe secondo me valide e giustificabili: o come un insieme specifico e circoscritto di idee che si sono perpetuate e tramandate nella cultura occidentale secondo dei filoni e delle tradizioni da ricostruire, o, in senso più ampio, come una delle forme del pensiero religioso universale, riconoscibile dunque in diversi contesti storici e culturali anche del tutto estranei fra loro.

Cercheremo ora di descrivere brevemente i due approcci in linea generale vedendo quale tipo di campo di ricerca presuppongono; chiameremo "storico" il primo, e "tipologico" il secondo²²¹, tenendo sempre presente però che queste due denominazioni non sono strettamente indicative, ma sono semmai una semplificazione utile al discorso: in realtà *entrambi gli approcci sono necessariamente legati alla*

²¹⁹ Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo* (Milano: Bompiani, 1994), 313-4.

²²⁰ Introduzione di Gianni Vattimo a *Ibid.*, XVII-XVIII. Cf. anche M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (Milano: Mondadori, 2006), 250.

²²¹ Diversi studiosi, fra cui Hanegraaff, Faivre, Hammer, hanno descritto più o meno dettagliatamente i due approcci, e li hanno denominati generalmente uno come *storico* e l'altro come *tipologico*, con riferimento forse all'idea dell'*Idealtypus* di Max Weber, come mostreremo: cf. HANEGRAAFF, "Esotericism," 337; O. HAMMER, "Esotericism in New Religious Movements," in *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, ed. JAMES R. LEWIS (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004), 446; FAIVRE and VOSS, "Western Esotericism," 57. Mi atterrò quindi a questa linea di individuazione dei due metodi, mettendone in luce però le somiglianze e le differenze proprio e soprattutto per quanto riguarda la necessità di un taglio tipologico.

storia come campo di indagine e di verifica, ed *entrambi hanno la necessità di una definizione tipologica*, come verrà chiarito.

1.1 L'approccio "STORICO"

Se la precomprensione di base è quella che l'esoterismo sia *una parte della storia religiosa e culturale europea* fino ad ora per gran parte ignorata o sottovalutata, il campo della ricerca sarà unicamente quel determinato contesto storico, e non altro al di fuori di esso né a livello cronologico, né geografico, né culturale -sebbene può darsi il caso che altre realtà esterne a questo contesto abbiano influenzato la sua evoluzione, e pertanto in questo senso vadano tenute presenti.

Ora, presupponendo che esista una linea di continuità nella storia religiosa europea a cui dare il nome di esoterismo (o più specificamente di "esoterismo moderno occidentale"), per poter di fatto verificare questa ipotesi si dovrà precisare meglio l'*oggetto*: si tratta cioè di estrapolare un *modello* di esoterismo come "prototipo", a partire dagli elementi che appaiono caratterizzanti del pensiero di un ambiente storico ben circoscritto ritenuto esoterico per antonomasia (come può essere stata, ad esempio, la filosofia dell'Accademia fiorentina). È ciò che ha fatto Faivre.

In un secondo momento quel modello servirà da strumento di individuazione e comprensione dei legami di continuità fra l'ambiente di riferimento che ha fornito il prototipo, e tutto ciò che lo ha preceduto e seguito all'interno del contesto prestabilito, tenendo presenti naturalmente anche i possibili momenti di parziale trasformazione di quel modello dovuti all'evoluzione storica²²². Quell'insieme di tradizioni che verranno

²²² Si tratta per esempio della trasformazione apportata all'esoterismo (*sensu Faivre*) dalla rivoluzione scientifica, che secondo Hanegraaff avrebbe lasciato segni nuovi e indelebili su quel modello di partenza (vedi qui, cap. 9), o dall'arrivo in Occidente delle filosofie orientali a partire dal XIX secolo. La ricostruzione della linea di continuità, quindi, può anche tenere presenti i momenti di discontinuità o di rottura, valutando fino a che punto si può ancora parlare di continuità e dove invece non sia più appropriato parlare di un fenomeno storicamente nuovo e autonomo. Per Gibbons, addirittura, "la vera importanza della filosofia occulta è stata nelle sue mutazioni, nel suo trasformarsi da trascendentalismo ad immanentismo e da qui in un particolare tipo di secolarismo religioso che potrebbe essere definito umanesimo mistico", GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 23. Anche Gibbons segnala alcuni passaggi radicali della filosofia occulta, sia nel suo aspetto sociale-organizzativo, sia in quello filosofico: "fino al XVI secolo essa sembra essersi organizzata in modo ampiamente informale (...), dal XVII secolo assistiamo a un proliferare di società segrete (...) quando l'esoterismo comincia a

messe in evidenza grazie all'utilizzo del modello, e le loro interazioni con il più grande e più visibile contesto socio-politico-culturale dominante del momento, saranno per così dire il materiale su cui impostare la verifica e l'arricchimento della precomprensione di partenza.

Questo approccio quindi propone un tipo di definizione che nasce entro il contesto storico e tuttavia diventa "tipo ideale". Fondamentalmente ci si richiama alle caratteristiche di "*Idealtypus*" proposto da Max Weber, il quale ritiene che un tale tipo si ottiene

...mediante l'accentuazione unilaterale di uno o di alcuni punti di vista, e mediante la connessione di una quantità di fenomeni particolari diffusi e discreti, esistenti qui in maggiore e là in minore misura, e talvolta anche assenti, corrispondenti a quei punti di vista unilateralmente posti *in lucem* in un quadro concettuale in sé unitario. Nella sua purezza concettuale questo quadro non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia...²²³.

Tale approccio, cosiddetto "storico" (o potremmo dire a questo punto "storico-tipologico"), per quanto riguarda l'esoterismo si è mostrato e continuerà a mostrarsi valido e capace di condurre a risultati importanti e significativi per la storia occidentale.

1.2 L'approccio "TIPOLOGICO"

Se invece la precomprensione da cui muove la ricerca è quella più generale secondo cui l'esoterismo è *una delle varie modalità attraverso cui si è espresso il pensiero e il vissuto religioso umano*, e quindi esso viene letto in chiave principalmente antropologica, allora il campo della ricerca si estende *potenzialmente* a tutti i contesti religiosi, sia occidentali che orientali, sia antichi che recenti. La precomprensione di fondo di questo approccio, cioè, è quella secondo cui esistono alcune principali forme ricorrenti di "atteggiamento religioso" nell'uomo, e che sia quindi possibile rintracciare la loro presenza attraverso differenti contesti e linguaggi.

disgregarsi nel momento in cui perde il suo contatto con le chiese istituzionali; nel tardo XVIII secolo possiamo osservare una scristianizzazione definitiva del pensiero occulto, esso comincia ad apparire in una versione secolarizzata, come una filosofia in senso moderno; con il XX secolo si realizza un nuovo sedicente razionalismo (...), e per altro verso le religioni orientali finiscono per soppiantare l'originaria tradizione gnostica europea", GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 35.

²²³ Cfr. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali* (Torino: Einaudi, 1958), 108.

L'atteggiamento religioso comprende non solo la prassi, ma anche e soprattutto l'interpretazione globale della vita umana da cui la prassi religiosa scaturisce, quindi l'atteggiamento per così dire mentale dell'*homo religiosus*. Ciò che chiamiamo esoterismo quindi potrebbe essere una di queste forme, che poi ha preso diverse specificazioni nella storia. Si cercherà quindi di analizzare una struttura apparentemente comune anche a contesti molto diversi, in ordine a comprendere una forma forse archetipica del pensiero religioso universale, a livello di antropologia cognitivistica²²⁴.

Fra gli studi esaminati fin ora non ce n'è nessuno che possa dirsi chiaramente tipologico, sebbene l'ipotesi di un approfondimento di questo tipo sia stata più volte prospettata. Procederemo quindi nella descrizione di questo secondo metodo senza il riferimento di un esempio paradigmatico, come il modello di Faivre per il caso precedente.

Il taglio più marcatamente antropologico di questo secondo approccio imposta legittimamente la ricerca su basi comparative, non solo poiché “tutto per l'antropologia può essere comparato”, compresi “i tratti culturali, i modi di pensare e gli schemi cognitivi”, ma proprio poiché “la dimensione comparativa è strettamente legata al discorso dell'antropologia”²²⁵.

È bene tenere presente l'avvertimento importante di Nygren secondo il quale “un'idea o una credenza può avere esattamente la stessa forma senza avere nel modo più completo lo stesso significato”²²⁶; ma bisognerà anche dire che le forme che assumono le idee sono già di per sé significative, e poi che, d'altra parte, il significato prettamente *soggettivo* di una qualsivoglia idea rimane per lo più inaccessibile: in questo senso siamo costretti nella ricerca storico-religiosa a lavorare con le forme

²²⁴ Si può anche notare che chiunque si sia occupato di “letteratura mistica” sotto un profilo generale è partito da una pre-comprensione analoga a quella di cui stiamo parlando, ossia dall'idea che ci sia fra i cosiddetti “mistici” qualcosa di simile nella loro esperienza religiosa e poi nel modo di esprimerla (non a caso esoterismo e misticismo sono stati considerati da molti autori quasi come sinonimi). Vedi l'esempio celebre di W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature* (New York: The Modern Library, 2002), 404, o anche F. C. HAPPOLD, *Mysticism. A Study and An Anthology* (Harmondsworth: 1970), 17.

²²⁵ U. FABIETTI, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione* (Roma-Bari: Laterza, 1999), 189.

²²⁶ A. NYGREN, *Agape and Eros* (London: Philip S. Watson, 1982), 35.

attraverso cui si esprimono le esperienze, quindi con ciò che appare, con ciò che si offre fenomenologicamente per essere osservato.

Sebbene “noi compariamo ciò che *intuitivamente* avvertiamo essere comparabile”²²⁷, ciò nondimeno anche in questo caso sarà necessario anzitutto chiarire l’oggetto che si è intuito, ossia dare una descrizione almeno essenziale di questa ipotetica forma di pensiero, per vedere poi se, quando, e come si è espressa nella storia delle religioni. Si tratterà quindi di nuovo di formulare un modello, ma esso sarà meno specifico e dettagliato rispetto al caso precedente, poiché dovrà essere potenzialmente “esportabile” da una cultura all’altra. Tuttavia dovrà essere sufficientemente specifico da permettere di distinguere con una certa sicurezza quella forma di pensiero da altre, e quindi di intraprendere la ricerca stessa. In altre parole, “il progetto comparativo presuppone un’elaborazione concettuale che renda gli oggetti adeguati al progetto stesso”²²⁸, ossia appunto bisogna costruire delle “rappresentazioni degli oggetti, che sono i modelli”²²⁹.

Una volta chiarito in tal modo l’oggetto, che da un certo punto di vista è anche un “progetto di senso”, si cercherà poi di rintracciarlo, esaminarlo, comprenderlo, verificarlo, approfondirlo, e semmai alla fine ri-formularlo da capo: riprendendo il discorso di Gadamer, infatti, bisogna tener conto che “ogni revisione del progetto iniziale comporta la possibilità di abbozzare un nuovo progetto di senso; che progetti contrastanti possono intrecciarsi in una elaborazione che alla fine porta a una più chiara visione dell’unità del significato; che l’interpretazione comincia con dei pre-concetti i quali vengono via via sostituiti da concetti più adeguati”²³⁰.

Questo approccio non trova grandi consensi in quanto è basato più su intuizioni, su sintesi creative, potremmo dire su ipotesi “essenzialiste”, che però possono non essere immediatamente in consonanza con i criteri storici. Ma ciò che è importante sottolineare di nuovo è che il materiale su cui si lavora è ancora necessariamente la *storia*: i documenti e i dati storici come sempre sono da

²²⁷ S. F. NADEL, *Linamenti di antropologia sociale* (Roma-Bari: Laterza, 1974), 261.

²²⁸ FABIETTI, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, 190.

²²⁹ Cf. *Ibid.*, 195.

²³⁰ GADAMER, *Verità e metodo*, 314.

interpretare, ma non a partire da speculazioni teologiche o metafisiche²³¹, bensì appunto da una categoria antropologica.

Una ricerca di questo tipo ha quindi un senso ben preciso e una sua validità nell'ambito degli studi storico-fenomenologici, sebbene sia stata spesso guardata con sospetto da parte degli studiosi del primo orientamento: Hanegraaff ad esempio ne critica lo stile spesso "religionistico" e "cripto-esoterico" in autori come Mircea Eliade, Henry Corbin, Carl G. Jung²³², mentre Faivre, per lo meno fino a qualche anno fa, parla di questo tipo di approccio come "audace e provocativo", "di gran lunga troppo globale", o "troppo onnicomprensivo", ritenendo che l'immagine di esoterismo che ne emerge non sia "coerente, accessibile, gestibile"; di contro, dice ancora Faivre, "sembra di gran lunga più fruttuoso cominciare con l'osservazione empirica che l'esoterismo è un concetto occidentale"²³³.

Ora, di certo il "concetto" di esoterismo e il vocabolario stesso che lo connota *per se* è occidentale, tuttavia non è detto che il suo "contenuto", o la sua "essenza", sia solo occidentale. Qui stiamo ipotizzando piuttosto che il termine esoterismo sia ciò che in occidente indica un certo tipo di pensiero, di vissuto, di precomprensione dell'esperienza religiosa, presente anche altrove pur con altre designazioni - d'altra parte, nemmeno il cosiddetto "esoterismo antico occidentale" non si era attribuito questo nome, ed è stato riconosciuto tale sulla base del modello recente.

Almeno in linea teorica, dunque, l'approccio tipologico (o "tipologico-essenzialista") non manca di validità scientifica e accademica, sempre che siano state accettate le impostazioni antropologiche di partenza, e dimostra di essere saldamente fondato, pur non avendo come *trait d'union* una specifica linea di continuità storica.

²³¹ Cf. FAIVRE and VOSS, "Western Esotericism," 66.

²³² HANEGRAAFF, "Esotericism," 339: "Those authors predictably tended to be treated with suspicion by scholars who insisted on academic rigor". Faivre poi, parlando dell'approccio di von Stuckrad, dice: "Nous paraît-elle moins contribuer à affermir la spécificité de l'ésotérisme au sein de l'Histoire des Religions, qu'à se présenter comme une sorte de programme de comparatisme en matière de Sciences Religieuses ou de Philosophie", lasciando quasi intendere che i risultati dell'approccio tipologico non possono rientrare nella "storia delle religioni", FAIVRE, "Kocku," 213.

²³³ "It appears far more fruitful to begin with the empirical observation that esotericism is a Western concept", FAIVRE and VOSS, "Western Esotericism," 63. La critica in particolare è rivolta alla metodologia di Riffard, di impianto tipologico: RIFFARD, *L'ésotérisme*.

1.3 Analogie e Differenze fra i due approcci

La scelta di un *modello* di esoterismo, in quanto specificazione dell'oggetto della ricerca, non può essere contestabile, anzi, è necessaria per entrambi i casi: se stessimo parlando di un teorema, questo farebbe parte dell'ipotesi.

L'individuazione del modello avviene sulla base dell'intuizione della presenza di elementi analoghi in contesti storici differenti, ottenuta grazie ad un primo sguardo d'insieme del materiale su cui si intende condurre la ricerca. Gli elementi che ciascuno studioso ha scelto per il suo prototipo sono indicativi di quello sguardo intuitivo di partenza, e quindi si vede che possono esistere modelli di esoterismo diversi, o diversi "progetti preliminari"²³⁴, anche se a volte molto simili fra loro. Il modello iniziale, dunque, può essere più o meno ampio e più o meno preciso sulla base di svariate motivazioni, ma rimane comunque una scelta precedente alla ricerca: anche laddove quel modello risultasse radicalmente trasformato nella sua evoluzione alla luce dell'indagine storica, non si potrà che partire da esso come il "che cosa" della ricerca, sia nel caso dell'approccio storico che di quello tipologico.

Faivre quindi, in risposta alla critica di von Stuckrad di essersi rinchiuso in un circolo vizioso, ha affermato giustamente: "l'elaborazione di von Stuckrad, anche se porta ad un insieme più vasto, sfocia anch'essa 'a considerare come *esoterico* solamente ciò che è servito da base preliminare per determinarne la nozione'. Come potrebbe essere altrimenti?"²³⁵

Come già dicevamo nella premessa, insomma, entrambi gli approcci hanno un aspetto tipologico e un aspetto storico²³⁶. La differenza metodologica fra i due, invece,

²³⁴ GADAMER, *Verità e metodo*, 314.

²³⁵ "Sa construction, bien qu'elle porte sur un plus vaste ensemble, 'aboutit' elle aussi 'à considérer comme *ésotérique* cela seulement qui a servi de base préalable pour déterminer la notion'. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement?", FAIVRE, "Kocku," 209.

²³⁶ Lo stesso problema di distinguere e convalidare sia l'approccio storico che quello tipologico si è posto nello studio dello gnosticismo (ed è interessante notare che per alcuni parlare di gnosticismo e parlare di esoterismo è la stessa cosa), che ugualmente non è un fenomeno unico e storicamente circoscritto. Vedi ad esempio quanto dice Jonas: "We must have some historical delimitation first so as to arrive at a typological one, and again the typological so as to re-assess the historical one. ... I shall not defend here the employment, along the hermeneutical circle, of the 'ideal type' construct which the

è da identificare prima di tutto nella *delimitazione del campo* di ricerca, e in secondo luogo nella *modalità di elaborazione e utilizzazione del modello*, poiché come si è detto, gli studiosi che seguono l'approccio storico scelgono di non occuparsi dell'eventuale presenza del modello di riferimento al di là di una precisa linea di continuità storica comprovata.

Se il secondo approccio si fonda su dei presupposti di carattere antropologico, che in modo interessante si intrecciano anche con tesi di tipo cognitivistico, allora tale progetto nasce precisamente per cogliere analogie, per convalidarle, e per interpretarle sul sottofondo della storia delle religioni e in continuità con essa. Per vedere la legittimità di questo approccio più discusso si può dunque considerare come l'antropologia, il cognitivismo e le neuroscienze si siano occupate di chiarire i margini di validità di tali presupposti.

2. DAL COGNITIVISMO AD UNA NUOVA BASE TEORICA DEL COMPARATIVISMO INTERRELIGIOSO

Il campo di studi delle neuroscienze rispetto al vissuto religioso umano è vastissimo, e continua ad arricchirsi sempre più di nuovi contributi; gli esiti della ricerca che vi si sta svolgendo non possono certo essere riassunti in poche parole, ma possiamo per lo meno considerarne l'assunto principale secondo cui "l'esperienza religiosa è vista come struttura o pre-struttura della mente antecedente a ogni forma istituzionale di religione; ... si tratta di un *apriori* che, come pre-struttura orientata religiosamente, sarebbe già dato dall'antropologia e dall'apparato conoscitivo

historian, at least for heuristic purposes, cannot do without", H. JONAS, "Delimitation of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical," in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi*, ed. UGO BIANCHI (Leiden: Brill, 1970), 90. Anche il comitato di Messina, comunque, sembra aver accreditato la tesi di uno gnosticismo universale: "Per quanto riguarda una 'storia mondiale' dello gnosticismo, ... si consideri il mondo delle Upanishad e il mondo (ad esso contemporaneo) dell'orfismo, di Empedocle, di Pitagora", U. BIANCHI, ed., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi* (Leiden: Brill, 1970), xxii.

dell'uomo: farebbe parte dello stesso orizzonte del nostro conoscere e del nostro vivere a livello di percezioni e di conoscenze"²³⁷.

Si tratta quindi di considerare un *apriori* antropologico, non un *apriori* metafisico: in altre parole, attraverso il confluire di osservazioni provenienti da discipline diverse come l'informatica, la psicologia sperimentale, la filosofia, l'antropologia culturale, la linguistica e le neuroscienze, si è cominciato ad ipotizzare in modo sempre più preciso che le idee religiose abbiano una sorta di "connaturalità" con la mente, che siano in continuità con le capacità e le modalità cognitive umane.

Si è giunti a rilevare che una delle funzioni in assoluto più caratterizzanti della mente, localizzata all'area dei lobi frontali del cervello (ossia alla cosiddetta neo-corteccia)²³⁸, sia quella di attribuire "intenzionalità" attorno a sé: è il cosiddetto principio dell'*Agency*²³⁹. Secondo tale principio la mente viene descritta come un "costruttore iperattivo di significato"²⁴⁰, e noi saremmo quasi geneticamente predisposti ad attribuire una causalità a tutto, fino a vedere l'intero universo spazio-temporale come orientato significativamente nei nostri confronti. Il principio dell'*Agency* quindi, che permette in fondo la comunicazione fra esseri umani proprio in quanto li rende in grado di cogliere intenzionalità e significato attorno a loro, sarebbe il fondamento di ogni successiva riflessione religiosa²⁴¹: il mondo intero

²³⁷ A. N. TERRIN, "L'"Homo religiosus" a partire dal cognitivismo e dalle neuroscienze," *Quaderni della Rivista di Scienze Religiose* 10: Neuroscienze e comportamento umano (2006): 56. Cf. anche ad esempio H. GARDNER, *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva* (Milano: Feltrinelli, 1999), 97ss.

²³⁸ Cf. P. MACMANARA, "Religion and the Frontal Lobes," in *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, ed. J. ANDERSEN (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 237-255.

²³⁹ L'*Agency* è detto anche "operatore cognitivo", e nello specifico avrebbe sede nel lobo parietale inferiore dell'emisfero sinistro del cervello. Cf. A. NEWBERG and E. D'AQUILI, *Dio nel cervello. La prova biologica della fede* (Milano: Mondadori, 2002). Cf. anche R. A. RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità* (Padova: Edizioni Messaggero, 2004): è grazie al principio dell'*Agency* che, secondo Rappaport, si verrebbero a creare nelle religioni i "sacri postulati inverificabili e in falsificabili".

²⁴⁰ Cf. TERRIN, "L'"Homo religiosus", 71. Gazzaniga

²⁴¹ Sulla "naturalità" delle idee religiose vedi R. MCCAULEY, "The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science," in *Explanation and Cognition*, ed. F. KEIL and R. WILSON (Cambridge (MA): MIT Press, 2000), 80. Cf. ad esempio anche S. GUTHRIE, "Why Gods? A Cognitive Theory," in

appare costruito attorno ad uno o ad un altro macro-progetto di senso, il quale progetto viene poi messo in relazione ad un principio divino personale o impersonale, ad una metafisica, ad una cosmologia, ad una soteriologia, e via dicendo.

Le idee religiose, inoltre, sarebbero non solo “connaturali” alla mente, ma avrebbero anche una forza particolare di diffusione: per il fatto di essere “rappresentazioni incomplete”, o meglio idee che lasciano sempre aperta una parte di mistero e di incomprendibilità, esse sarebbero in grado di intrecciarsi nella mente con aspetti emotivi che le rendono più stabili nella memoria e più contagiose²⁴². È quello che Boyer chiama il loro carattere “controintuitivo”: i concetti e le rappresentazioni religiose contraddicono infatti almeno in parte le normali attese percettive-intuitive, e perciò stesso assumono un’incisività del tutto peculiare²⁴³.

A questi primi assunti di rilievo si potrebbero aggiungere le osservazioni riguardo la bipolarità del cervello, che secondo molti potrebbe essere alla base di alcune macrodistinzioni nell’ambito della storia delle religioni. Watzlawick, ad esempio, afferma che i due emisferi cerebrali sarebbero sede di due differenti tendenze funzionali, conoscitive ed interpretative della mente, le quali avrebbero dato luogo alle due principali forme espressive della religione: l’emisfero sinistro sarebbe associabile in generale all’ortodossia, quello destro al “misticismo”²⁴⁴. Anche Whitehouse si riferisce sostanzialmente allo stesso schema binario quando parla di un “modo di religiosità dottrinale” e di uno “immaginario”, riecheggiando la distinzione di Max Weber fra forme religiose “routinizzate” e “carismatiche”²⁴⁵.

Ora, questi supposti *apriori* e orientamenti della mente di cui parlano le scienze cognitive, dunque, possono aver trovato espressione in diverse modalità di comprensione del mondo, della vita, del male, della salvezza, ed essersi quindi

Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience, ed. J. ANDERSEN (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 107.

²⁴² Vedi D. SPERBER, *Il contagio delle idee. Teoria naturalistica della cultura* (Milano: Feltrinelli, 1999), 74-5, che fa riferimento al carattere evocativo implicito di tutte le idee non pienamente razionali, le quali si trattengono più facilmente nella memoria.

²⁴³ P. BOYER, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1994), 89ss.

²⁴⁴ Cf. P. WATZLAWICK, *Il linguaggio del cambiamento* (Milano: Feltrinelli, 2000), 24-5.

²⁴⁵ Cf. H. WHITEHOUSE, *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

manifestati secondo conseguenti atteggiamenti religiosi sostenuti ciascuno da una costellazione di idee e da una epistemologia implicita. In questo senso è possibile tentare una lettura d'insieme della storia delle religioni, per cercare di individuare alcune ipotetiche *modalità principali o ricorrenti di elaborazione religiosa*: l'esoterismo, allora, potrebbe essere proprio una di queste, e il suo spiccato carattere controintuitivo, che chiariremo nel modello che segue, giustificerebbe in pieno la sua ampia e longeva diffusione.

È bene sottolineare che questo tipo di osservazioni portate avanti dal cognitivismo non dovrebbero nascere in nome di un nuovo riduttivismo che vorrebbe interpretare tutto il mondo dell'esperienza religiosa alla stregua di un inevitabile meccanismo cerebrale²⁴⁶: il cognitivismo, in quanto scienza del funzionamento della mente umana, può portare semmai a ripostulare la legittimità del comparativismo interreligioso su basi antropologiche²⁴⁷.

A partire da queste tesi è anche possibile rivalutare gli stessi propositi della fenomenologia della religione²⁴⁸, che è la cornice metodologica generale entro cui stiamo lavorando. L'intersezione fra i campi del cognitivismo e della fenomenologia, con le loro differenti premesse epistemologiche, potrebbero portare a quella che Matthew Day chiama la nuova "etero-fenomenologia"²⁴⁹: il punto di vista "in prima persona" rincorso dalla fenomenologia e quello "in terza persona" del cognitivismo si incontrano in una nuova teoria esplicativa più globale nel quale ogni disciplina rivede e interpreta i risultati dell'altra, l'una più in rapporto al comprendere un vissuto "dall'interno", l'altra in rapporto ad una spiegazione per così dire "dall'esterno".

²⁴⁶ Cf. TERRIN, "L'"Homo religiosus", 87-8.

²⁴⁷ "Such attempts to reach behind cultural diversity in order to identify patterned, human-species level predispositions for religious behaviours should evoke new interest in comparative studies among religion scholars", W. E. PADEN, "Comparative Religion and the Whitehouse Project: Connections and Comparabilities?," *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004): 256.

²⁴⁸ Cf. ad esempio I. PYYSIÄINEN, "Fenomenology of Religion and Cognitive Science," *Temenos* 35 (2001) o T. RYBA, *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion* (Bern-New York: P. Lang, 1991).

²⁴⁹ M. DAY, "The Ins and Outs of Religious Cognition," *Method and Theory in the Study of Religion* 16-3 (2004): 241: "Where the phenomenology of religion traditionally insists that we can go no further than the evocative redescription and empathetic understanding of particular religious mental states, the new "heterophenomenology of religion" treats the recurrent patterns that phenomenological analysis reveals as one type of data for generating empirically vulnerable explanatory theories".

A questo punto, chiarite le due cornici concettuali e metodologiche alternative, cercheremo di tracciare la nostra proposta di un nuovo approccio tipologico, formulato sulla falsariga della struttura semantica di ACIM.

3. LA TRASFORMAZIONE DELLA MENTE E LA CONGIUNZIONE *WHOLE-HEAL-HOLY* COME CHIAVE ERMENEUTICA DELL'ESOTERISMO: UN NUOVO MODELLO TIPOLOGICO A PARTIRE DA ACIM

3.1 Alcune attuali proposte di modelli tipologici

Il secondo dei due progetti di comprensione e di ricerca sull'esoterismo qui sopra illustrati, ossia quello che abbiamo ridefinito "tipologico-essenzialista", forse non è mai stato esplorato a fondo fino ad ora a livello accademico. Se ne trovano più volte degli accenni, che rimangono poi a livello di ipotesi: a partire dalla panoramica di studi sull'esoterismo di cui si è parlato, sembra che la maggior parte degli studiosi sia partita da un'identificazione dell'esoterismo come "forma di pensiero" *potenzialmente* rintracciabile nei più diversi ambiti storico-religiosi, ma che sia poi proseguita secondo le linee dell'approccio storico.

Rivedremo quindi in breve questi vari "progetti preliminari" di approccio tipologico incontrati fino a questo momento, evidenziando quelli che appaiono i limiti di ciascuno, per giungere poi a delinearne un altro alternativo, che secondo me presenta importantissimi vantaggi a livello ermeneutico, e che in modo interessante emerge proprio dall'esegesi di ACIM.

Cercheremo di mostrare le ragioni e il senso di tale progetto ponendolo a confronto degli altri, ma esso naturalmente è solo "un'anticipazione"²⁵⁰: la convalida vera e propria del progetto che segue potrebbe divenire il tema di un'altra estesa ricerca futura.

²⁵⁰ "Compito permanente della comprensione è l'elaborazione e l'articolazione dei progetti corretti, adeguati, i quali come progetti sono anticipazioni che possono convalidarsi solo in rapporto all'oggetto", GADAMER, *Verità e metodo*, 314.

1- Hanegraaff identifica nella “**conoscenza segreta**” l’elemento caratterizzante quando dice: “in questo senso tipologico, il termine ‘esoterismo’ può essere applicato liberamente all’interno di ogni contesto religioso, poiché interessi verso la conoscenza segreta riservata per delle *elite* possono essere trovati attraverso tutta la storia e in tutto il mondo: in società con o senza scrittura, dall’antichità al presente, in Oriente e in Occidente”²⁵¹. Anche von Stuckrad sembra sottoscrivere implicitamente a questa idea della segretezza: il titolo del suo libro è infatti *A Brief History of Secret Knowledge (Breve storia della conoscenza segreta)*, e scrive: “non dubito che una larga parte di ciò che io comprendo come esoterismo [quindi la conoscenza segreta] possa essere trovata anche in altre culture, e che un approccio trans-culturale e comparativo possa essere di gran valore per la nostra comprensione dell’esoterismo”²⁵².

Se la segretezza è certamente un elemento molto presente nei contesti definiti esoterici, non sembra però essere una caratteristica immancabile nemmeno di quelle correnti occidentali che sono state classificate come esoteriche *ante litteram*²⁵³, perlomeno se intesa a livello sociologico²⁵⁴. Pertanto, nel contesto dell’approccio tipologico, un modello di esoterismo costruito attorno all’idea di conoscenza segreta presenterebbe delle difficoltà oggettive.

2- Faivre invece, che parla dell’esoterismo “fenomenologicamente come di una forma di pensiero”²⁵⁵, lo descrive a livello generale come l’insieme di alcune delle

²⁵¹ “In this typological sense, the term ‘esotericism’ can be applied freely within any religious context, for concerns with secret knowledge reserved for elites can be found throughout history, and all over the world: in pre-literate and literate societies, from antiquity to the present, in east and west”, HANEGRAAFF, “Esotericism,” 337

²⁵² “I do not doubt that large parts of what I understand by esotericism can also be found in other cultures, and that a transcultural and comparative approach can be most valuable for our understanding of esotericism”, STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, xi-xii.

²⁵³ Cf. qui, par. 1.

²⁵⁴ Specifichiamo comunque che von Stuckrad, a differenza di Hanegraaff, si riferisce alla segretezza “not in the sense that esoteric truth is accessible only to initiates. What makes a discourse esoteric is the rhetoric of hidden truth”, STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, 10.

²⁵⁵ FAIVRE, *Access*, 9.

forme attraverso cui si è espressa “una delle due polarità dell’animo umano”, ossia quella della sua “**capacità mitica**, laddove l’altro polo è il cosiddetto pensiero razionale (che in occidente è modellato sulla falsariga della logica aristotelica)”²⁵⁶. A partire da questa impostazione, egli sembra supporre che si possa effettivamente tentare di rintracciare una forma di esoterismo anche in altre culture, come nell’antico Egitto, nell’estremo Oriente, o nelle civiltà amerindie²⁵⁷.

A me sembra tuttavia, che a ben guardare, una gran parte dei fondamenti filosofici e teologici di tutte le grandi religioni sia ugualmente rappresentativa di questa “capacità mitica”, e sfugga dai percorsi del pensiero razionale, pur non essendo per ciò stesso sempre “esoterica”. Questo, dunque, se dovesse diventare un modello, sarebbe troppo generico, non utilizzabile come reale strumento ermeneutico per individuare specificamente la presenza dell’esoterismo.

3- Needleman poi propone chiaramente una possibilità di approccio tipologico quando parla dell’esoterismo in generale come quella capacità del pensiero religioso di “**includere il profano**” e rivalutare in un’ottica spirituale tutte le dimensioni della vita umana, comprese quelle materiali, quelle mentali e quelle psicologiche, che si trovano “risacralizzate” nella scoperta della “divinità interiore”, laddove la religione istituzionale seleziona, per così dire, ciò che può rientrare nel percorso spirituale da ciò che non può²⁵⁸. “Ci si deve rendere conto”, aggiunge, “quanto un tale esoterismo esista in ogni tradizione”²⁵⁹.

Questo modello sembra interessante, e tuttavia vede l’esoterismo sempre in relazione ad altre tradizioni religiose più ampie e più stabili di cui sarebbe una parte

²⁵⁶ “We could very well be dealing with the possible forms acquired by one of the two poles of the human soul for its actualisation: that is, the pole of mythic capacity (the other pole being so-called rational thought, which in the West is modelled after a type of Aristotelian logic)”, FAIVRE and VOSS, “Western Esotericism,” 53. Cf. anche FAIVRE, *Access*, 9 e FAIVRE and NEEDLEMAN, eds., *Modern*, xiv.

²⁵⁷ “To be sure, there is perhaps ‘some esotericism’ in other cultural terrains (e.g. ancient Egypt, Far East, Amerindian civilizations, etc.)”, FAIVRE, *Access*, 16.

²⁵⁸ Cf. qui, par. 3.

²⁵⁹ “In every great religious tradition, somewhere – sometimes deeply hidden, sometimes closer to the surface – there is a path that embraces the profane, a path that embraces what the more widespread religion rejects as evil. ... One needs to understand how such esotericism exists within each tradition”, NEEDLEMAN, “Introduction II,” xxvi.

nascosta, escludendo quindi quelle eventuali forme di esoterismo che corrono parallele ed indipendenti dalle grandi tradizioni religiose, o che potrebbero perfino costituire il cuore stesso di vere e proprie tradizioni, come è forse il caso di alcune grandi religioni orientali²⁶⁰. Inoltre l'inclusione del profano, e il sorpassamento di una visione religiosa che si regge attorno ad una struttura morale e legalistica, è sicuramente una nota fondamentale dell'esoterismo, ma rimane ancora tutto sommato poco specifica nell'ampio panorama che ci offre la storia delle religioni.

3.2 Dalla struttura semantica di ACIM...

Detto ciò²⁶¹, riguardiamo ora la struttura semantica e filosofica di ACIM per vedere come questo testo fondamentale dell'esoterismo contemporaneo ha messo in evidenza un principio centrale di tutto l'esoterismo, quello che potrebbe diventare appunto il suo criterio vero e proprio di riconoscimento.

Per ACIM, come abbiamo visto dettagliatamente nella II parte, il tutto del processo salvifico sta nella trasformazione della mente, o più precisamente, nella correzione dell'idea della mente riguardo la sua auto-identificazione: guarire significa modificare la credenza sbagliata rispetto alla propria identità, a livello profondo. Il soggetto, secondo ACIM, combatte in continuazione per riuscire a proiettare fuori di sé la colpa di cui si sente portatore, che è la vera causa della sua convinzione di non meritare amore, e quindi della sua paura continua e della sua tristezza: facendo questo, secondo dei meccanismi complessi che ACIM descrive minuziosamente, il soggetto non si libera affatto della colpa, ma mantiene l'auto-identificazione della mente con l'ego anziché con il Figlio di Dio, con l'io inferiore anziché con il Sé superiore, entrando così in un circolo vizioso.

²⁶⁰ Cf. per esempio FAIVRE, *Access*, 6 e FAIVRE and NEEDLEMAN, eds., *Modern*, xiii: "In the Far East, and in other cultural areas, esotericism does not even enjoy a status of its own, as it does in the West".

²⁶¹ L'elenco potrebbe continuare, vedi ad esempio HAMMER, "Esotericism," 448, o RIFFARD, *L'ésotérisme*, il quale enumera le seguenti caratteristiche come quelle che secondo lui sarebbero invariabili: l'impersonalità degli autori, l'opposizione fra il profano e l'iniziato, il "sottile", le corrispondenze, i numeri, le scienze occulte, le arti occulte e l'iniziazione. Nella nostra rassegna però abbiamo considerato in particolare i progetti meno dettagliati perché più facilmente esportabili a livello cross-culturale, e perché più capaci forse di cogliere la vera essenza, se ce n'è una, del discorso esoterico.

Il perdono è il punto di svolta, ciò che interrompe la proiezione della colpa: grazie al perdono scelto consapevolmente si comincia ad accettare l'innocenza degli altri esseri umani, secondo un percorso che porta poi a rendersi conto della propria stessa innocenza, a vedere la colpa come irreali e illusoria, e a ricordare in fine la propria vera natura pura e divina in quanto creazione perfetta e libera di Dio.

Quando la mente avrà raggiunto la piena e stabile consapevolezza della propria innocenza, quando avrà ricordato la propria identità in relazione con Dio e quella di ogni altra creatura, quando si sentirà del tutto "amabile" e amata infinitamente dal Padre, completa, senza mancanze e bisogni di alcun tipo, viva, creativa e senza limiti, allora finalmente ogni forma di sofferenza avrà fine: la mente abbandona le difese della propria individualità e spalanca i propri confini auto-identificativi fino a far parte del tutto divino. Questa, per ACIM, è la salvezza.

Come abbiamo descritto, la triade *whole-heal-holy* è per così dire l'ossatura semantica attraverso cui si dispiega, si sostiene e si articola questo percorso fondamentale di trasformazione della mente.

Il *whole*, la totalità, è il principio di unità del tutto in cui si risolve ogni dualismo e ogni separatezza: l'unità fra Dio e la creazione non può in alcun modo essere spezzata. Il percorso salvifico è proprio un processo di ricostruzione progressiva dell'unità per ricomporre in un tutto le innumerevoli forme di separatezza testimoniate dai sensi e dalla percezione psichica: la mente si ritrova parte di quell'unità, al di là di ogni possibile privazione o incompletezza, in una sovrabbondanza infinita, a causa della propria connaturalità con il divino che naturalmente non è mai venuta meno.

Questo riconoscimento, che avviene come un ricordo, come un "ritorno a casa", è il momento del *heal*, è la guarigione dell'antica ferita, la correzione dell'idea che ha dato origine all'ego, e il dissolversi della colpa: è pertanto l'acquisizione della vera conoscenza, la cessazione del dolore, la salvezza.

L'intero discorso si regge sulla metafisica di base di ACIM, secondo cui Dio e la Sua creazione è tutto ciò che esiste, e il tutto è sacro-santo (*holy*), non c'è realmente nulla al di fuori di questo, in quanto tutto quello che non appartiene alla natura divina è pura illusione, immaginazione errata della mente separata, che prima o poi svanirà come un sogno; il *holy* pertanto è come il postulato fondamentale di tutto il reale: tutto ciò che esiste è *holy*, per sempre santo, sano, salvo: "Nulla di ciò che è reale può essere minacciato. Nulla di irreali esiste" (T-In. 2,3).

In breve, quando la mente lascia l'identificazione con l'ego e torna al tutto (*whole*) divino (*holy*), con un atto esso stesso santo (*holy*), guarisce (*heal*).

3.3 ...Al nuovo modello

Sulla base di tutto questo, il modello che vorrei proporre per identificare l'esoterismo in senso cross-culturale è il seguente:

un fenomeno religioso è esoterico se rappresenta, attraverso qualsivoglia tecnica, filosofia, o prassi, il tentativo di trasformare il fondamentale processo mentale di auto-identificazione con l'io empirico e limitato, detto anche l'ego, o il sé inferiore; questa trasformazione, intesa come "salvifica" (o "liberatoria" a seconda dei contesti), viene associata in genere all'acquisizione della *vera conoscenza*, alla luce della quale tutto appare essenzialmente come *Uno*.

La caratteristica centrale che propongo per l'esoterismo quindi è una soteriologia basata sulla **trasformazione dell'autocoscienza**.

Naturalmente si parla spesso di trasformazione, nei contesti religiosi, ma ACIM è particolarmente chiaro nel mettere in evidenza che questa metamorfosi necessaria riguarda la mente e la sua idea riguardo il "chi sono io", come se proprio nella risposta implicita che ciascuno dà a questa domanda ineludibile risiedesse la fonte del dolore e allo stesso tempo della salvezza. Quello spazio assolutamente intimo della coscienza in cui essa compie il suo atto primo e più importante, ossia il suo sentirsi "esistere", il suo comprendersi come soggetto, è apparentemente il cardine di ogni altra sua funzione; proprio da questa sottolineatura di ACIM cerchiamo di estrapolare la nostra chiave ermeneutica per il riconoscimento e l'interpretazione dell'esoterismo.

Ripensando alle tesi del cognitivismo, potremmo dire perfino che l'esoterismo, così definito, sia una delle forme più profondamente radicate a livello storico-religioso, in quanto l'idea di un nuovo "io" allo stesso tempo soggettivo e trans-soggettivo, capace di auto-coscienza ma anche illimitato, libero delle normali strutture auto-difensive, e divino in essenza, sia quanto di più controintuitivo ci sia. L'io empirico è il primo e fondamentale riferimento della coscienza, e l'esoterismo punta proprio al suo scardinamento radicale, soprattutto se si considera che per giungere all'auto-identificazione con ciò che è chiamato il Sé, l'intero apparato percettivo con il

senso di separatività sul quale esso si appoggia dovrebbe giungere ad essere trasformato radicalmente, sconfessando quindi tutto l'immaginario normale della coscienza e il suo orientamento - ricordiamo infatti come ACIM sia particolarmente chiaro e insistente sulla questione della percezione.

Un modello siffatto dunque presenta un sostegno antropologico, le cui riflessioni poi devono confrontarsi con i dati offerti dal materiale storico e con le specificazioni delle varie singole forme e tradizioni religiose.

4. QUALCHE CONVALIDA

Rispetto agli altri modelli tipologici riassunti qui sopra, talvolta restrittivi, o dai margini ancora troppo imprecisi, vediamo che nel quadro di definizione che abbiamo proposto per l'esoterismo potrebbero rientrare *tutti* i fenomeni definiti fino ad ora esoterici nella storia occidentale²⁶², sia quando essi si sono manifestati all'interno delle chiese istituzionali e in continuità con esse, che all'esterno, in palese opposizione; sia quelli della più remota antichità, sia quelli del mondo contemporaneo (dove l'accentuazione sulla trasformazione della mente appare più che mai evidente); sia quelli di impostazione fortemente dualistica rispetto alla comprensione dell'universo (come molta parte dei movimenti gnostici antichi), che quelli di impostazione monistica; sia quelli che si sviluppano attorno ad un linguaggio prettamente mitologico che quelli che utilizzano invece un linguaggio più psicologico; sia quelli settari, elitari, e segreti che quelli di pubblico accesso; non ultimo, sia quelli occidentali che quelli orientali.

Non potendo in questa sede addentrarci nell'immenso mare della letteratura già definita esoterica, possiamo però notare che già lo stesso *Corpus Hermeticum*, ritenuto una radice storica fondamentale per quanto riguarda l'esoterismo occidentale²⁶³,

²⁶² È bene però distinguere, come ha suggerito più di un autore, esoterismo da "occultismo": i movimenti esoterici che si sono concentrati unicamente su aspetti "materiali" o estrinseci nelle loro filosofie e nella loro prassi, dimenticando quindi la necessità primaria di trasformazione della mente, sarebbero infatti da classificare piuttosto come occultismo. "Alchemy is a gnosis, ... but when its project is limited to metallic transmutation alone, or to spagyria, we would say it is occultism", FAIVRE, *Access*, 34.

²⁶³ Cfr. ad esempio quanto dice STUCKRAD, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, 20: "The *Corpus Hermeticum* plays a prominent role in the history of esotericism,

contiene le basi filosofiche per una visione religiosa di questo tipo, impostata sull'acquisizione di una diversa autocoscienza e nel riconoscimento dell'Uno. Ne riporto alcuni passaggi chiave, presi da due dei suoi trattati: il *Pimandro* e l'*Asclepio*²⁶⁴.

Dal *Pimandro*:

21- Perché “colui che ha compreso se stesso va verso se stesso?”, come dice la parola di Dio? Dico io: “poiché dalla luce e dalla vita è costituito il Padre di tutte le cose, dal quale è nato l'Essere Umano”. “Dici bene: è luce e vita Dio e Padre dal quale nacque l'Essere Umano. *Qualora dunque tu apprenda che esso è costituito da vita e da luce, e che tu risulti da questi elementi, ritornerai nuovamente alla vita*”. ... Dice infatti Dio: “l'uomo che ha l'intelletto riconosca se stesso”.

26- Questa è la buona fine di quanti hanno acquisito la conoscenza, la gnosi: divenire Dio.

Dall'*Asclepio*:

1- Se ti mostrerai in grado di capire questo discorso divino, sarai assolutamente colmo di tutti i beni nell'intera tua mente – sempre che i beni siano molti e non uno solo, in cui sono tutti quanti. Si comprende, infatti, che un termine è correlato all'altro: tutte le cose appartengono all'Uno, e quest'Uno è tutte le cose; infatti, un termine è talmente connesso all'altro che è impossibile che l'uno rimanga separato dall'altro.

2- ...*tutto è Uno e l'Uno è tutto*, in quanto tutte le cose erano nel Creatore, prima che le creasse tutte. E non a torto è stato creato “Tutto” esso stesso, in quanto tutte le cose sono membra sue.

6- La dottrina relativa all'intelletto è santissima e grande, non meno di quella che concerne la divinità stessa.

Il messaggio sembra chiaro: è nell'apprendere *chi è l'essere umano* e nel cogliere l'unità del tutto che “si ritorna nuovamente alla vita”, insegna qui il CH. ACIM nel suo primo capitolo diceva “I miracoli sono affermazioni di appartenenza alla Figliolanza” (T-1.V.4,6), ossia sono momenti di consapevolezza della propria natura reale, poiché “negano l'identificazione col corpo [che per ACIM è una delle creazioni dell'ego] e affermano l'identificazione con lo spirito” (T-1.I.29,3).

especially once it was rediscovered in the fifteenth century and then regarded as evidence of an ancient wisdom tradition”.

²⁶⁴ Le citazioni sono prese da: A. D. NOCK and J. FESTUGIÈRE, eds., *Corpus Hermeticum* (Milano: Bompiani, 2005).

Gran parte della religiosità orientale, per farne solo un breve ma significativo accenno, sembra ricondurre a questo medesimo principio, se si pensa al cuore della speculazione upanishadica riguardo l'identità Atman-Brahman, al celebre *tat tvam asi* ("tu sei quello", *Chandogya Upanishad* III, 6, 8, 16), ed è per questo probabilmente che molti hanno visto l'oriente come una fonte primaria dell'esoterismo contemporaneo occidentale: il percorso spirituale conduce infatti al riconoscimento dell'Atman come la propria vera natura divina, immutabile, eterna, e in tutto identica al Brahman, principio divino universale, e a lasciare dunque l'identificazione con l'io, con l'*ahamkara*. "Veramente questo grande Atman senza nascita, imperituro, immortale, senza paura, è il Brahman" (*Brhadaranyaka Up.* IV. 4, 25); "L'Atman che riempie ogni cosa...è il Brahman" (*Shvetashvatara Up.* 1, 16); "Tu non scorgi l'Essere eppure egli è là. Per mezzo di questa essenza sottile tutto è animato; è la sola realtà; è l'Atman, e tu stesso, Shvetaketu, sei Ciò" (*Ch. Up.* III, 12,1).

Mario Piantelli, nel suo testo dedicato all'*Advaita Vedanta* di Shankara, commenta: "in opposizione agli stati di consapevolezza empirici, dotati di principio e fine, eterodipendenti e per ciò stesso destituiti di consistenza ontologica, lo stato di identità col Brahman ... è il *riconoscimento della propria identità smarrita*"²⁶⁵. Al di là dunque delle varie vie (*marga*) che secondo la tradizione indiana possono portare il discepolo a questo nuovo stato di coscienza, il fulcro nodale del discorso "salvifico" è che "l'individualità empirica, riconosciuta per quello che è, un'illusione, sia cancellata, e che la coscienza che rimane non è che il Brahman"²⁶⁶.

Sicuramente si possono individuare una molteplicità di differenze fra i vari sistemi religiosi di cui si sta parlando, prima di tutto a livello filosofico-teologico, ma ciò che conta in questa sede è notare come il nucleo soteriologico appare essere proprio il medesimo: la trasformazione della coscienza nel suo riconoscere se stessa, la propria auto-identificazione fuori dall'io empirico.

L'aura di segretezza, che palesemente accompagna e connota quasi tutti i contesti esoterici anche se con diverse modalità a seconda dei casi, potrebbe ora essere spiegata diversamente: i misteri che riguardano la natura di Dio o del principio divino,

²⁶⁵ M. PIANTELLI, *Shankara e la rinascita del Brahmanesimo* (Cuneo: Editrice Esperienze, 1974), 152-3, (corsivo mio).

²⁶⁶ *Ibid.*, 159.

dell'uomo, del mondo, sono segreti non per volontà di qualcuno, ma perché *non sono generalmente accessibili alla coscienza ordinaria*²⁶⁷: essa va pertanto preparata a riceverli e a farli propri attraverso le vie più disparate, e la storia dell'esoterismo occidentale e orientale ne mostra esempi di tutti i tipi. “Questo Atman non può essere ottenuto né attraverso l'istruzione, né l'intelligenza, né molta scienza”, dice la *Katha Up.* (2, 20)

I misteri quindi sono nascosti, ma prima ancora che per la volontà di chi detiene il segreto, sono nascosti per l'enorme difficoltà che apparentemente fa la mente umana a lasciar andare la propria auto identificazione con l'io, a scavalcare i confini della soggettività empirica in nome in un principio identificativo di un ordine completamente differente. Non si tratta di una conoscenza razionale, di cui ci si possa appropriare, acquisibile attraverso il discorso logico e analitico, ma è dell'ordine dell'intuizione-rivelazione: non a caso per molti contesti l'accesso alla conoscenza richiede anche una componente di *grazia*²⁶⁸.

L'investimento che ha la coscienza nel proprio senso di identità a partire dal pensiero, e quindi l'ordine di resistenza che essa incontra nel lasciare andare il valore dato all'io pensante, è uno dei punti su cui più si è misurata la letteratura esoterica. È quella che ACIM chiama “la paura del risveglio” (T-8.IX.3,2). Dice un testo dell'esoterismo contemporaneo:

Questa Iniziazione non è minimamente lusinghiera per ciò che in voi dice “io”, ed è proprio per questo che è altamente efficace. ... Ogni sofferenza proviene dalla ribellione sistematica contro questo aspetto dell'Iniziazione che non ingrassa l'ego. Potete paragonare la ribellione ad una sorta di irrigidimento...²⁶⁹

In questo senso, molti testi parlano del processo salvifico come di “dis-identificazione della mente dalla mente”, intendendo dal “prodotto normale della mente”, quindi dal pensiero, dalle emozioni, dai processi di reazione automatica, dalla

²⁶⁷ Faivre in questo senso associa il concetto di segretezza a quello di ermeneutica, poiché il processo attraverso cui si giunge per gradi successivi alla completa comprensione di simboli, miti, realtà sarebbe appunto un processo ermeneutico: FAIVRE and NEEDLEMAN, eds., *Modern*, xii.

²⁶⁸ “*Gnosis* must therefore be understood in its first sense of higher knowledge, which is added to the common truths of objective Revelation, or the deepening of that Revelation rendered possible by a special grace”, FAIVRE, *Access*, 21.

²⁶⁹ D. MEUROIS-GIVAUDAN, *L'Era della Colomba. Gli insegnamenti per 2000 anni dopo* (Torino: Amrita, 2000), 32.

memoria, da cui emerge il senso ordinario dell'io. Un altro testo contemporaneo, che riecheggia da vicino gli insegnamenti buddhisti, e che per altro si riferisce in più punti proprio ad ACIM, dice:

Il passo più importante nel viaggio verso l'Illuminazione è questo: imparare a non identificarsi con la propria mente. Ogni volta che create un intervallo nel flusso mentale, la luce della vostra consapevolezza si intensifica. Un giorno potrete scoprirvi a sorridere della voce nella vostra testa, come sorridereste delle capriole di un bambino. Ciò significa che non prenderete più tanto sul serio il contenuto della mente, poiché il vostro senso del sé non dipenderà più da quest'ultima. ...

Siete dipendenti dal pensiero perché vi identificate col pensiero, vale a dire traete il vostro senso del sé dal contenuto e dall'attività della vostra mente. Perché ritenete che se smettete di pensare cessereste di esistere. Diventando adulti vi formate un'immagine mentale di voi stessi basata sul vostro condizionamento personale e culturale. Possiamo chiamare *ego* questo sé fantasma. È costituito dall'attività mentale e può essere mantenuto in vita soltanto con un pensiero continuo. ... L'assenza di mente è consapevolezza senza pensiero²⁷⁰.

Appare evidente, da una siffatta visione della conoscenza salvifica, che i movimenti gnostici rientrano fra quelli esoterici secondo il modello di esoterismo che vogliamo proporre²⁷¹. I due termini potrebbero essere addirittura coestensivi, come molti hanno già proposto, poiché ogni fenomeno esoterico ha alla base un concetto di *gnosi*, e la “*gnosi salvifica pone implicitamente la pienezza della realizzazione di un essere nella comprensione intuitiva della sua vera essenza nella stessa divinità*”²⁷².

²⁷⁰ E. TOLLE, *Il potere di Adesso. Una guida all'illuminazione spirituale* (Milano: Armenia, 2004), 40-3.

²⁷¹ Questa impostazione sembra richiamare quella di Ugo Bianchi e del comitato di Messina (“Un comitato *ad hoc*, formato sulla base di una proposta del prof. C.J. Bleeker, e composto dai Proff. G. Widengren, H. Jonas, J. Daniélou, C. Colpe, e U. Bianchi, ha discusso un testo relativo a ‘Proposte concernenti l’uso scientifico dei termini *gnosi*, *gnosticismo*, etc.’ e l’ha presentato alla discussione nella seduta finale”), riguardo la *gnosi* quando parla dell’idea di “connaturalità divina della scintilla che deve essere rianimata e reintegrata” e della *gnosi* come “rivelazione-tradizione”²⁷¹ insieme, cf. BIANCHI, ed., *Le origini*, xxi.

²⁷² GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 15, corsivo mio. Parlando di sistemi di pensiero impostati sulla *gnosi* Gibbons naturalmente non si riferisce soltanto ai movimenti gnostici dell’antichità: dice infatti “possiamo rintracciare queste concezioni gnostiche dall’antichità fino all’era moderna”, GIBBONS, *Spiritualità e Occulto*, 16.

La conoscenza vera si realizza come un incontro col divino ed è “una luce salvifica che porta vita e gioia”²⁷³, che produce un mutamento profondo della coscienza proprio nel suo fondamento auto-identificativo: questa specifica trasformazione è ciò che l’esoterismo avrebbe visto da sempre come il nucleo del percorso salvifico. È una trasformazione *globale* della persona, in cui “le dualità di ogni tipo sono trascese in un’unità che in nessun senso corrisponde a passività”²⁷⁴, è quindi una vera e propria rinascita: è assai interessante notare che la radice *kn-*, che appare in *gnosis* ma anche nel sanscrito *jnana*²⁷⁵, è presente anche in *genesis*, e contiene simultaneamente i significati di conoscenza e di nascita, del venire all’esistenza²⁷⁶. “Conoscere chi siamo e da dove veniamo è già in un certo modo essere salvati”²⁷⁷.

Altrettanto evidente appare la prossimità dell’esoterismo, così inteso, con il misticismo: “il modo di pensare esoterico nel senso di ‘gnostico’ è un’esperienza mistica nella quale l’intelligenza e la memoria partecipano, entrambe espresse in una forma simbolica che riflette diversi livelli di realtà”²⁷⁸, dice Faivre. Egli identifica la differenza principale fra misticismo ed esoterismo nella funzione dei “mediatori”, poiché il mistico cercherebbe piuttosto il contatto “diretto” con Dio, mentre l’esoterico rimarrebbe legato a figure intermedie²⁷⁹. Non credo però che questo si possa affermare

²⁷³ Cf. FAIVRE, *Access*, 22.

²⁷⁴ Cf. *Ibid.*

²⁷⁵ Anche in sanscrito il vocabolo significa conoscenza in senso salvifico e non descrittivo.

²⁷⁶ Cf. FAIVRE, *Access*, 21. Faivre nota che infatti il più importante teosofo tedesco del XIX secolo, Franz von Baader, cercò di dimostrare l’identità ontologica fra conoscere e generare.

²⁷⁷ “To know what we are and whence we come is already, in a certain way, to be saved”, *Ibid.*, 22.

²⁷⁸ “The esoteric attitude in the sense of ‘gnostic’ is a mystical experience in which intelligence and memory participate, both being expressed in a symbolic form that reflects diverse levels of reality”, *Ibid.*, 23.

²⁷⁹ “Gnosis calls forth the mystical, just as anything mystical always contains some gnosis. Mysticism, more nocturnal, would willingly cultivate renunciation; gnosis, more solar, would observe detachment and would practice systematisation, although the mystic occasionally finds in his own path the same intermediary entities as the Gnostic does. But while the Gnostic first seeks illuminating and salvific knowledge, the mystic limits the number of intermediaries as much as he can and aspires above all to unite with his God”, *Ibid.*

di tutte le tradizioni esoteriche, che tanto spesso sembrano invece accentuare proprio la tensione verso quel contatto diretto che porta alla trasformazione e alla salvezza. Senza prima addentrarci nelle possibili definizioni di misticismo, potremmo ipotizzare semmai che la distinzione fondamentale fra questo e l'esoterismo stia nel fatto che l'esoterismo ha sempre elaborato una "metodologia specifica"²⁸⁰ di modificazione della mente, una prassi o una tecnica per la metamorfosi progressiva dell'uomo interiore, mentre il misticismo si è spesso manifestato come fenomeno "spontaneo", talvolta perfino inaspettato, spesso isolato e non nel contesto di una tradizione o di una "scuola mistica" a differenza dell'esoterismo, e comunque sempre all'interno di una chiesa istituzionale di riferimento²⁸¹.

A partire da questa chiave ermeneutica, lo spartiacque si delinea facilmente: laddove l'insegnamento ufficiale delle chiese istituzionali si concentra sulla fede incondizionata, sulla prassi, sulla morale, sul dogma, sull'interpretazione letterale dei testi sacri, sulla stabilità sociale, su una visione escatologica della salvezza, l'esoterismo sottolinea l'importanza dell'esperienza diretta, personale, della dimensione prettamente *interiore* (-eso), intima, accentua la necessità della trasformazione della coscienza e della metodologia per ottenerla, cerca l'interpretazione allegorica e simbolica dei testi, pone le basi per riportare al momento presente la possibilità della salvezza.

Si vede come una formulazione religiosa che si sviluppa su queste basi possa essere stata sentita particolarmente congeniale da parte dell'uomo di oggi, e abbia dunque trovato terreno molto fertile in particolare nell'ultimo secolo, manifestandosi nei modi più svariati non solo all'interno della New Age e dei Nuovi Movimenti

²⁸⁰ "A hermesian reading of the world ... is not by itself sufficient to transform us. Reading is not doing, the *gai savoir* is not yet praxis. ... Attached to every gnosis is *an effort of work*. ... Thus we would not hesitate to recognize those three stages [*nigredo, albedo, rubedo*] in the works of some people who do not claim to be esoteric or 'alchemist' but who give evidence of a concrete involvement in an *operative pathway* which, one may legitimately claim, ends in the Great Work, the Philosopher's Stone", (corsivi miei) *Ibid.*, 46.

²⁸¹ Un caso che potrebbe fare eccezione, all'interno del cristianesimo, è la tradizione esicasta, che presenta alcune caratteristiche dell'esoterismo (una metodologia, una tradizione che porta avanti una "scuola") e altre del misticismo (l'appartenenza alla chiesa ufficiale).

Religiosi, ma abbia mostrato i suoi segni anche in quelle forme di rinnovamento che hanno coinvolto le Chiese tradizionali.

Se dovessimo rifarci al modello di Faivre (che comunque non nasce come modello tipologico), molta parte dell'esoterismo contemporaneo rimarrebbe escluso dalla classificazione, poiché non sempre è possibile rintracciarvi quegli elementi che sono ritenuti essenziali, come la teoria delle "corrispondenze" o quella della "natura vivente"; seguendo quel modello, probabilmente, nemmeno ACIM potrebbe apparire come strettamente esoterico, ma piuttosto come un prodotto secondario dell'esoterismo del XIX secolo. Nella religiosità degli ultimi due secoli, sia istituzionale che non, l'imperativo della trasformazione della coscienza come esperienza personale emerge invece in primo piano: in ogni diverso contesto, si ritrova l'elaborazione concettuale di un processo di auto-conoscenza²⁸² che richiama l'antico motto del "conosci te stesso", e che poi nell'esoterismo del '900 ha assunto chiaramente il vocabolario della psicologia (in ACIM questo è particolarmente evidente). Nella letteratura esoterica, è importante sottolinearlo, la psicologia si è fusa con i presupposti teologici e metafisici che ne hanno fatto una psicologia "spirituale", "molto al di là degli ideali di 'normalità' e 'forza dell'ego' della moderna psicologia"²⁸³.

Se poi la religiosità del XIX e del XX secolo si è molto riconosciuta nel paradigma esoterico e ha prodotto la sua grande rinascita ed espansione (di cui la New Age è solo una delle manifestazioni), non è un caso che essa si sia intrecciata in maniera così profonda con le religioni orientali²⁸⁴. Più volte, per fare un esempio riguardante ACIM stesso, è stata messa in luce la sua "tonalità *advaita*". L'Oriente infatti appare, se seguiamo il nostro modello, quasi completamente esoterico²⁸⁵, poiché

²⁸² "Modern esoteric spiritualities provide an approach to self-knowledge ... that opens the seeker to the potential immensity of love and wisdom that is inherent in the structure of the human self", NEEDLEMAN, "Introduction II," xxiv.

²⁸³ "...far beyond the ideals of 'normality' and 'ego-strength' of modern psychology", *Ibid*.

²⁸⁴ Per una panoramica generale degli intrecci verificatisi in Occidente con le religioni orientali vedi ad esempio: M. ELIADE, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate* (Firenze: Sansoni, 1982), 50ss., ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 283ss., o E. D. MICHELIS, *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism* (London-New York: Continuum, 2004).

²⁸⁵ Giustamente afferma Faivre che "in the far East and in other cultural terrains, esotericism does not even have its own status, whereas in the West it does", FAIVRE, *Access*, 6: in

da sempre e con chiarezza ha posto al centro del proprio discorso sulla salvezza la trasformazione della mente²⁸⁶: “nella tradizione dei *Veda* e delle *Upanishad* si è vista la possibilità di trovare le vere condizioni per la trasformazione interiore dell’uomo”²⁸⁷.

Il nuovo modello tipologico insomma presenta diverse possibilità per essere utilizzato in senso cross-culturale, mostrando forse una delle forme principali attraverso cui l’uomo ha dato voce al pensiero religioso che gli è innato. Pur essendo tale modello poco dettagliato infatti, in quanto si regge su di una sola caratteristica centrale, da un altro lato è molto specifico se si considera il significato preciso che abbiamo voluto mettere in luce grazie all’approfondimento sui contenuti di ACIM.

La ricchezza, la complessità, e la profondità di un testo come ACIM appare ora forse un po’ più evidente: la sua emblematicità rispetto all’esoterismo e la sua capacità di rappresentare in particolare la religiosità del XX secolo lo rendono un documento la cui importanza può essere difficilmente ignorata.

Oriental’esoterismo non si è distinto perché la stessa religione ufficiale e istituzionale poggia su fondamenta strettamente esoteriche, se vogliamo mantenere il modello qui proposto di lettura dell’esoterismo.

²⁸⁶ Cf. ad esempio E. CONZE, "Buddhism and Gnosis," in *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi*, ed. UGO BIANCHI (Leiden: Brill, 1970).

²⁸⁷ TERRIN, *Mistiche dell'Occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*, 149-150: “L’Oriente come l’altra anima dell’Occidente cristiano”. Cf. anche J.-P. LAURANT, *L'esoterismo* (Cinisello Balsamo: S. Paolo, 1995).

CAPITOLO 9

IL SINTAGMA SACRO (*holy*)-TOTALITÀ (*whole*)-SALVEZZA (*heal*): UN CONTRIBUTO PER LA COMPRENSIONE DELL'ESOTERISMO?

1. INTRODUZIONE

In ACIM è molto chiaro che il concetto di trasformazione della mente nel suo processo auto-identificativo contiene in sé la triade *whole-heal-holy* proprio come sua articolazione semantica, cioè come esplicitazione essenziale del sottofondo metafisico che sottende una tale impostazione soteriologica.

Ora vorremmo ipotizzare che la catena *whole-heal-holy* abbia senso e validità non solo per ACIM, ma forse per tutto l'esoterismo inteso come una delle forme *universali* di interpretazione ed espressione religiosa: se saremo in grado di riscontrare una reale connessione a livello storico-religioso allargato fra i tre termini *whole-heal-holy* (*w-h-h*), allora potremo provare a mettere in relazione questa triade semantica con l'esoterismo stesso, per vedere come e se l'una sia un possibile strumento ermeneutico del secondo.

Il nostro sintagma allora, confrontato non più con un singolo testo ma con quello che abbiamo inteso generalmente come esoterismo, fungerà da guida per una comprensione più approfondita del modello tipologico proposto, e dei processi storici che hanno dato forma all'esoterismo e ne hanno visto le diverse fasi di cambiamento ed evoluzione, per lo meno in Occidente. Tutto ciò, inoltre, offrirà una possibilità di chiarificazione rispetto alle più probabili radici storiche di ACIM.

Ora, per verificare il senso del legame fra i temi del sacro, della totalità e della salvezza in una visuale storica ampia che tenga presente l'antichità, partiremo dalle parole stesse, facendo ricorso alle informazioni che vengono dall'etimologia; e il punto di partenza sarà un'analisi comparata delle parole che in vari contesti linguistici

indicano il *sacro-santo*, poiché questo è un concetto centrale e quasi fondativo in ambito religioso, quindi fra i tre termini del *w-h-h* è quello che funge come da bilancere.

Bisogna ammettere che, per un verso, il sacro si presenta come inafferrabile, fenomenologicamente, a causa della sua “incommensurabilità semantica”²⁸⁸: si potrebbe definirlo infatti come un “modo di essere nel mondo”²⁸⁹, una categoria culturale, o perfino una “struttura della coscienza” (lo stesso vale anche per il profano, d’altra parte), e in quanto tale sfugge a qualsiasi comprensione definitiva. Per un altro verso, tuttavia, la ricerca etimologica rispetto al sacro permette di evidenziare delle *costanti di significato*, proprio perché “la grammatica comparata, per il suo stesso metodo, porta ad eliminare gli sviluppi particolari per ricostruire il fondo comune”²⁹⁰.

Ciò che è interessante è che, proprio alla luce di tali costanti di significato, l’idea di sacro-santo, quella di totalità-unità, e quella di salvezza-salute appariranno come intersecate in un sistema coerente e niente affatto casuale: vedremo cioè che l’etimologia sembra indicare una conferma a livello storico della connessione esistente fra *w-h-h*, offrendone forse almeno parzialmente una spiegazione.

Tenendo comunque presente una cautela di fondo nelle conclusioni di questo studio – poiché ci limiteremo solo ad alcune aree linguistiche, e poiché oltretutto si sa che l’etimologia è una scienza che spesso deve procedere per supposizioni, non essendo in grado di fornire dati certi - vedremo però come possano essere fecondi i risultati di una ricerca linguistica di questo tipo rispetto alla comprensione dell’esoterismo.

²⁸⁸ Cf. A. N. TERRIN, *Antropologia e orizzonti del sacro* (Assisi: Cittadella Editrice, 2001), 212. Cf. anche P. TILICH, *Gesammelte Werke*, vol. 12 (Stuttgart: 1959ss), 184. Tillich mette in luce l’ampiezza del significato del sacro definendolo “ciò che ci riguarda incondizionatamente”, e che dunque non può essere rinchiudibile in una struttura pre definita. Lo stesso R. Otto, che per primo ha analizzato l’idea del sacro in rapporto all’esperienza religiosa, parla di esso come del “sentimento ‘creaturale’ che è il riflesso del senso del numinoso nella consapevolezza di sé”, e parlandone nei termini di “sentimento” ne mostra il carattere mutevole, culturale, e soggettivo. Cf. R. OTTO, *Il Sacro. L’irrazionale nell’idea del divino e la sua relazione al razionale* (Milano: Feltrinelli, 1962), 19ss.

²⁸⁹ Cf. M. ELIADE, *Sacro e profano* (Torino: Boringhieri, 1967), 21.

²⁹⁰ Cf. É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II (Torino: Einaudi, 2001), 419.

2. LO SFONDO DI COMPrensIONE: CIRCOLARITÀ FRA LINGUAGGIO ED ESPERIENZA

L'etimologia metterà in luce delle costanti semantiche, le quali possono essere lette in un certo senso come *dinamiche funzionali* del sacro a livello cross-culturale: la prospettiva di interpretazione in cui ci poniamo quindi non è di tipo teologico ma semmai sempre di tipo antropologico²⁹¹, ed è paragonabile a quella di Mircea Eliade quando, studiando comparativamente le diverse ierofanie, parlava di un tentativo di “comprendere e rendere comprensibile la modalità in cui viene percepito e rappresentato il sacro”, e di cogliere “la *posizione dell'uomo* rispetto ad esso”²⁹².

Nel nostro caso si lavora sul linguaggio, ma il linguaggio è in grado non meno che le ierofanie di mostrare quella che Eliade ha chiamato la “posizione dell'uomo rispetto al sacro”: le dinamiche funzionali esplicitate dalle costanti di significato – che come vedremo sono i concetti di ambiguità, separatezza, e soprattutto di totalità - potrebbero essere molto significative per cercare di cogliere un'antica ermeneutica dell'esperienza religiosa e della relazione uomo-sacro, poiché le parole sono già rappresentazioni e mediazioni dell'esperienza.

Nel momento in cui l'esperienza viene rappresentata dalla parola, assume per ciò stesso significato, cioè viene appunto interpretata, come nota Jensen: “il linguaggio è il primo strumento che ci permette di dare senso al(i) mondo(i), cioè di assegnare a esso(i) significato”²⁹³. Naturalmente quando si parla di “significati” in questo ambito si

²⁹¹ Cf. M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni, Saggi: storia, filosofia e scienze sociali* (Torino: Boringhieri, 1999), 4. Anche Boyer indica che l'antropologia religiosa è in fondo l'approccio più sostenibile di fronte al tema del sacro: “Se esiste un Sacro trascendentale per definizione – anche supponendolo diverso dalle strutture della nostra coscienza che lo invocano – (...) noi tuttavia non possiamo scorgerlo che attraverso una rivelazione interiore, non possiamo incontrarlo che attraverso un'esperienza umana. Ciò vuol dire postulare deliberatamente l'imperiosa necessità di un'antropologia religiosa come normale approccio al Sacro” (R. BOYER, "L'esperienza del sacro," in *Trattato di antropologia del sacro*, ed. JULIEN RIES (Milano: Jaca Book, 1989), 61).

²⁹² ELIADE, *Trattato*, 8

²⁹³ J. S. JENSEN, "Meaning and Religion. On Semantics in the Study of Religion," in *New Approaches to the Study of Religion*, ed. PETER ANTES and ARMIN W. GEERTZ, *Religion and Reason* (Berlin: Walter de Gruyter, 2004), 231: “Language is the primary instrument which allows us to make sense of the world(s), that is, to ascribe meaning to it (them)”.

parla di convenzioni, e non di qualcosa di verificabile secondo una corrispondenza diretta con ciò che è da esse rappresentato: “la caratteristica principale delle convenzioni è che esse sono condivise, poiché non è necessario che siano ‘epistemicamente’ vere per essere effettive nel mondo delle rappresentazioni collettive”²⁹⁴. Penner a questo proposito parla di “semantica olistica”, ossia di significato non come *corrispondenza* con l’oggetto, ma come *coerenza* di una parola all’interno di un sistema di pensiero e di linguaggio²⁹⁵.

Si dovrà dire anche che in questi ultimi decenni il rapporto fra mondo e linguaggio è stato messo profondamente in discussione, nel senso che il linguaggio appare non più come un riflesso quasi passivo del reale, e non solo come una sua interpretazione, ma addirittura come ciò che *costruisce* il reale nella mente che lo percepisce. Se da un lato cioè la parola rappresenta in senso lato l’esperienza, dall’altro la pre-determina: si dice che l’esperienza stessa sia in qualche misura guidata e perfino *formata* dal linguaggio²⁹⁶, per quella forza pragmatica delle parole che è in grado di produrre significato. Potremmo dire insomma che il linguaggio “crea mondi”²⁹⁷, è un “insidioso modellatore del pensiero”²⁹⁸, e pertanto esso è il nostro primo e fondamentale accesso al mondo²⁹⁹.

²⁹⁴ *Ibid.*, 227: “The main feature of conventions is that they are shared, for they need not be ‘epistemically’ true to be effective in the world of collective representations”.

²⁹⁵ H. H. PENNER, "Why does Semantics Matters," in *Language, Truth, and Religious Belief*, ed. NANCY FRANKENBERRY and HANS H. PENNER (Atlanta: Scholars Press, 1999), 474: “Roughly and briefly, this theory rejects the principle of reference, and emphasizes consistency and coherence of ideas, symbols, archetypes, and the like”, quindi la verità o falsità delle credenze, per la semantica olistica, non è qualcosa di dato in relazione al mondo. Dice Panikkar, parlando specificamente del linguaggio mistico: “Basta sfiorare un’altra cultura per rendersi conto che il linguaggio non è un’algebra concettuale che indica più o meno univocamente la *res significata*, ma un sistema di *simboli* che richiamano nell’ascoltatore una sintonia e una partecipazione speciale. ... Ogni linguaggio completo è un complesso sistema oggettivo-soggettivo, culturale e temporale e soprattutto di livelli di coscienza – e di conoscenza”, PANIKKAR, *La pienezza*, 54.

²⁹⁶ Jensen riporta la teoria del “determinismo linguistico” di Edward Sapir e Benjamin Whorf, secondo cui “The forms and ranges of ‘meaning’ in words and word-patterns in a language determine the ways in which its inhabitants think”. JENSEN, "Meaning and Religion," 231.

²⁹⁷ Cf. N. GOODMAN, *Vedere e costruire il mondo* (Bari: Laterza, 1988). Goodman è stato fra i primi a ipotizzare che il linguaggio non fosse il tentativo di “dire” un mondo oggettivo, ma che al contrario è proprio a partire dal linguaggio che si creano mondi. In questo senso ciascun linguaggio

Queste tesi a sfondo antropologico di circolarità fra esperienza e linguaggio sono la cornice entro la quale poniamo la riflessione successiva, ritenendo che quelle costanti di significato presenti nelle parole che dicono il sacro siano un nucleo valido di possibile approfondimento rispetto alla storia delle religioni e in particolare all'esoterismo.

3. L'ETIMOLOGIA DEL SACRO (*HOLY*): INDIVIDUAZIONE DELLE "COSTANTI DI SIGNIFICATO"

Il termine "sacro" presenta una situazione linguistica originale: non sembra esserci infatti un termine specifico comune in indoeuropeo, anzi esiste un vocabolario molto ricco e diversificato, ma molte lingue presentano per questo concetto una duplice designazione. Lo studio più approfondito sull'argomento è nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Émile Benveniste: "la ricerca [riguardo la designazione del sacro], chiarendo le connotazioni dei termini storici, tende a precisare la struttura di una nozione la cui espressione sembra esigere non uno, ma due segni. Lo studio di ognuna delle coppie attestate ci spinge ad ammettere nella preistoria una nozione di segno duplice: positivo - ciò che è carico di presenza divina - e negativo - ciò che è proibito al contatto con gli uomini"³⁰⁰.

Non è difficile rintracciare in questo il duplice aspetto del sacro presentato da Otto, il *fascinans* e il *tremendum*: il carattere di ambiguità del sacro è qualcosa che è apparso chiaramente già da molto tempo. Si tratterà ora di vedere come le lingue possano indicare un'ermeneutica di questa ambiguità, nei termini della sensibilità umana che l'ha percepita.

inventa il suo mondo, è autopoietico. Cf. anche D. HARVEY, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1990).

²⁹⁸ S. PINKER, *L'istinto del linguaggio. Come la mente crea il linguaggio* (Milano: Mondadori, 1998), 11.

²⁹⁹ Cf. l'ermeneutica di Davidson in K. SCHILBRACK, "The Study of Religious Belief after Donald Davidson," *Method and Theory in the Study of Religion* 14, no. 3/4 (2002): 341.

³⁰⁰ BENVENISTE, *Il vocabolario*, 419

Il latino (e quindi poi l'italiano e molte delle lingue neo-latine) possiede i due termini *sacer* e *sanctus*. Senza inoltrarci nello specifico della storia complessa di questi due vocaboli³⁰¹, è da notare però che entrambi risalgono da una medesima radice indoeuropea *sak-*³⁰², a significare una separazione³⁰³: ciò che è investito della potenza divina è protetto, reso inviolabile, distinto in maniera invalicabile dal *profanus*. Quest'ultimo termine sottolinea la connotazione spaziale di questa separazione: *pro-fanus* è letteralmente tutto ciò che è “fuori o davanti al recinto del tempio”.

Sacer e *sanctus* sono i termini che nella Vulgata traducono *hieros* e *hagios* della Settanta. In greco, a differenza del latino, manca il riferimento linguistico ad una separazione strettamente spaziale, ma in *hieros* è presente in modo più esplicito un concetto di “forza”, di potenza divina³⁰⁴, e in *hagios* quello di “purezza rituale”, come

³⁰¹ Sulla distinzione fra *sacer* e *sanctus* ci sono pareri discordanti: secondo Colpe infatti *sanctus* è ciò che è direttamente riferito a Dio, mentre *sacer* sarebbe usato per denotare la qualità risultante dalla “consacrazione” di qualcosa/qualcuno a Dio: cf. C. COLPE, “Sacro e profano,” in *Enciclopedia delle religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book-Marzorati, 1993), 494; secondo Benveniste, invece, *sacer* sarebbe uno stato naturale di qualcosa, laddove *sanctus* è il risultato di un'operazione rituale, ciò che sta “alla periferia del *sacer* per isolarlo da ogni contatto”: chiama il primo il “sacro implicito”, che ha un valore proprio, misterioso, il secondo “il sacro esplicito” che è frutto di un interdizione degli uomini (cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 428).

³⁰² Cf. W. G. OXTOBY, “Idea del Sacro,” in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book, 1995), 461.

³⁰³ *Sacer* è un derivato in *-ro* dalla radice *sak*, e *sanctus* è propriamente il participio del verbo *sancio* (sancire, rendere inviolabile, o come suggerisce Benveniste, “rendere qualcosa inviolabile mettendola sotto la protezione degli dei), che deriva dalla stessa radice per mezzo di un suffisso nasale. Cf. *Ibid.*, 465; cf. anche BENVENISTE, *Il vocabolario*, 426-8. Ries interpreta diversamente: per lui *sak-* da cui deriva “sancire” significa originariamente “conferire validità, realtà, far sì che qualche cosa esista e diventi reale”. In questo senso per Ries il sacro è a fondamento del reale e tocca la struttura fondamentale degli esseri e delle cose. Cf. J. RIES, “I riti di salute/salvezza nelle religioni del passato. Interferenze storico-religiose tra salute e salvezza,” in *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, ed. ALDO NATALE TERRIN (Padova: Edizioni Messaggero, 1994), 37.

³⁰⁴ Nella lingua epica, in particolare in Omero, questa stessa parola è usata in contesti differenti per indicare il “sacro”, il “forte”, il “vivo”. Ma, dice Benveniste, “oggi si riconosce che questa divisione è artificiale: tutti si accordano sull'unità del senso” (BENVENISTE, *Il vocabolario*, 431).

se la lingua svelasse una “parentela profonda del sacro, del puro, del morale”³⁰⁵: entrambe le nozioni di forza straordinaria e di purezza rimandano comunque ad una necessità di separatezza³⁰⁶, dovuta in un caso al contenimento di quella forza, nell’altro al mantenimento di quella purezza. A conferma di questo esiste anche il termine *hagnos* derivato dalla stessa radice *hag-* di *hagios*, il quale è un utilizzato sempre in ambito rituale, e che sembra collegato a *hazesthai* col significato di “evitare per paura, temere, venerare”³⁰⁷.

Non è a caso, allora, che il termine ebraico originale che la Settanta ha tradotto con *hieros/hagios* sia *qadoš*, che deriva forse da una radice *qdš-* non proto-ebraica ma cananea³⁰⁸: questo termine, anche se la sua etimologia rimane incerta, potrebbe significare “separare”. *Qdš-* esprime la caratteristica fondamentale di tutto ciò che ha attinenza al culto, ed è infatti strettamente connesso a *thr*, “purezza”³⁰⁹. Dalla stessa radice infatti abbiamo il babilonese *qudduš*: “purificato”, o “reso perfetto”³¹⁰. Quando *qadoš* viene riferito a Dio, l’elemento culturale di questo termine viene meno: in questo caso il significato del termine è “divino” e diventa un attributo costante di Jahvé e del suo santo nome, protetto, come ben si sa dalla legge ebraica, da qualunque tipo di

³⁰⁵ L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IV siècle avant J.-C.* (Paris: Klincksieck, 1952), 296.

³⁰⁶ Vernant, nel suo studio approfondito sul puro e l’impuro nell’ambito greco, fa notare che non è solo la “purezza” ad essere associata al sacro, ma anche l’impurità, quando quest’ultima è tale da diventare temibile, ossia da minacciare il profano. “L’impurità, per quanto inseparabile dalle realtà materiali, ha tuttavia un’esistenza soprannaturale”, dice, e quindi secondo lui accanto a un sacro essenzialmente puro, c’è un sacro radicalmente impuro. Anche in questo caso, comunque, sebbene sia a ragione della sua impurità, il sacro necessita di essere distanziato e protetto da una prossimità eccessiva col “profano”. Puro e impuro, in questo senso, finiscono per confondersi sotto l’insegna di ciò che è “temibile”, e che per tanto è posto sotto interdizione. Questo concetto verrà chiarito e ripreso più avanti. Cf. J.-P. VERNANT, *Mito e Società nell'antica Grecia* (Torino: Einaudi, 1981), 120-31.

³⁰⁷ Cf. COLPE, “Sacro e profano,” 495.

³⁰⁸ Cf. O. PROCKSCH, “Hagios,” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. GERHARD KITTEL and GERHARD FRIEDRICH (Brescia: Paideia, 1965), 237-8.

³⁰⁹ Secondo Colpe, infatti, lo stesso termine *qadoš* deriverebbe dalla radice *qdsh-* come per l’accadico *qadashu*, “diventare puro”. Cf. COLPE, “Sacro e profano,” 495.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, 497.

“profanazione”. La parola “*Elohim*”, poi, viene da una radice *'alàh* che significa la “forza”³¹¹.

Anche qui, dunque, la lingua riporta alle idee di purezza e di forza da cui deriva la necessità di una separazione culturale, spaziale, concettuale, e quasi alla percezione di un confine invalicabile: è “l’eterogeneità assoluta” fra sacro e profano di cui parlava Durkheim. “Per separare queste due specie di cose”, diceva il grande sociologo, “è sembrato talvolta sufficiente localizzarle in regioni diverse dell’universo fisico: altre volte le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato alle altre in dominio assoluto; ma, se le forme del contrasto variano, il fatto stesso del contrasto è universale”³¹². Proseguendo con la nostra analisi tenteremo di chiarire man mano la “natura” di quel confine, le sue ragioni, e le sue implicazioni in merito alla connessione fra sacro, totalità e salute-salvezza.

Vediamo ora brevemente il versante più orientale.

Il greco *hieros*, foneticamente *hiarós* (eolico), corrisponde al vedico *ishirah*, che pur avendo varie traduzioni, si ricollega sempre alla nozione di vigore, forza, vivacità: è probabilmente un aggettivo derivato di *ishayati*, “egli rende vivo, forte”³¹³, e quindi siamo di nuovo intorno ad un concetto di potenza divina, di ciò che è robusto, perfino impetuoso. Collegato al greco *hagios* sarebbe invece il sanscrito *yaj-* (sacrificare) e anche l’avestico-iranico *yaz-*, che contengono insieme la nozione di santità e di timore/reverenza; il termine si riferisce in particolare alla perfezione fisica o materiale in ambito rituale, quindi all’integrità nel contesto del culto³¹⁴.

Anche nella lingua iranica antica esistono due termini principali per designare il sacro: oltre a *yaz-* c’è *spenta-*, che nei testi religiosi viene tradotto dal latino *sanctus*, e che è un termine di grandissima importanza nel vocabolario dell’*Avesta*. L’essere o l’oggetto *spenta-* è dotato di una forza incommensurabile e sovranaturale, ha potere

³¹¹ Cf. F. HEILER, *Le religioni dell’umanità. Volume di introduzione generale, Storia delle religioni* (Milano: Jaca Book, 1985), 39-40.

³¹² E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa* (Milano: Edizioni di Comunità, 1982), 41.

³¹³ Cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 430-1. Cf. anche COLPE, “Sacro e profano,” 497.

³¹⁴ Da *yaz-* o *yaoz-* c’è poi il derivato *yaozda-*, con l’aggiunta di un suffisso *da-* che significa “far fruttare” indicando quindi nuovamente, anche in questo termine della lingua iranica, il concetto di una forza creativa e feconda. Cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 368.

di autorità ed efficacia, di esuberanza e potere creativo, ma nello specifico del linguaggio religioso indica insieme potenza e santità³¹⁵. Lo sfondo culturale sembra essere quello della natura, dove la fecondità e la forza della terra assume nella sensibilità antica le connotazioni del sacro.

Il termine corrispondente nelle lingue slave (antico slavo *svetu*, lituano *šventas* che è associato all'antico prussiano *swints*, russo *svjatój*, polacco *shvieti*) che è usato in contesti cristiani per rendere *sacer*, ha lo stesso significato originario, cioè "dotato di poteri soprannaturali"³¹⁶, a partire da una radice che significa efficace, *integro*: in indoiranico, infatti, il senso evolve da un'idea di pienezza ad un'idea di forza³¹⁷. Questo insieme di parole potrebbe essere riconducibile, secondo Antonen, al verbo sanscrito *su-*, *sva-*, "crescere, essere ricolmo", e dice: "tutte queste parole denotano l'idea di separazione, ma allo stesso tempo quella dell'essere ripieni di potere abbondante e sovranaturale"³¹⁸.

La catena semantica che si può ricostruire fin d'ora, dunque, è composta dall'idea di *forza*, di *pienezza*, di *integrità* e *purezza*; ma il tratto più ricorrente e irrinunciabile sembra essere in ogni caso la necessità di una *separatezza* associata al sacro.

A questo punto, spostandoci nel contesto delle lingue germaniche, vedremo tutti questi temi ricomporsi assieme secondo una traiettoria chiara: da qui si giunge ad individuare quella che forse è stata un'intuizione di base comune, come una sorta di matrice di fondo nel concetto di sacro.

³¹⁵ Cf. *Ibid.*, 420-3, COLPE, "Sacro e profano," 496.

³¹⁶ Cf. COLPE, "Sacro e profano," 496.

³¹⁷ Cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 422.

³¹⁸ Cf. V. ANTONEN, "Rethinking the Sacred: The Notions of "Human Body" and "Territory" in Conceptualizing Religion," in *The Sacred and its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, ed. EDWARD A. YONAN THOMAS A. IDINOPULOS, *Studies in the History of Religions (Numen Book series)* (Leiden: Brill, 1996), 45: "nouns and adjectives in Indo-Iranian, Slavic, Baltic and Greek which mean 'power', 'strength', 'sovereignty' and 'fullness' and which imply the motif of 'swelling', 'growth' and 'being pregnant' belong to one and the same family of words which have their origin in the Vedic verb *su-*, *sva-* 'to swell, to grow'. (...) They all denote the idea of separation, but at the same time 'being swollen with abundant and supernatural power'".

L'antico slavo *svetu* corrisponde al termine gotico *weihs*, che traduce il greco *hágios*, e da cui derivano i verbi *weihan/weihsnan* (consacrare ed essere consacrato)³¹⁹; originariamente però *weihs* significava “intero, intatto, senza debolezza dal punto di vista fisico e psichico”³²⁰. Corrispettivamente l'avestico *spenta-*, che abbiamo visto essere legato etimologicamente allo slavo *svetu*, equivale al germanico *heilwirkend*, che significa “ciò che produce benessere e prosperità”, da un tema *heil* che indica ciò che è “intero, solido, intatto”, ma anche “salvezza, sanità, integrità fisica e corporale”. *Heil* diede origine al runico *hailag* (dotato da un Dio di buona fortuna, o consacrato³²¹), al gotico *hails* (sano), al tedesco *heilig* (sacro), allo svedese *helig*, all'olandese *heilig*³²² e all'inglese moderno *holy* (sacro/santo)³²³. In antico islandese si trova *heil* (presagio favorevole, di buon auspicio), e in antico inglese *hael* (presagio favorevole, felicità), che come aggettivo (l'islandese *heilagr* corrispondente appunto al runico *hailag*) significa di nuovo “santo”. Anche il concetto di “separatezza”, che sembra più evidente in altri ambiti linguistici, è presente a sua volta in ambito germanico, se si accetta la teoria di Antonen secondo cui la radice *helig* sarebbe sinonimo dello svedese *vigd*, un termine che designa il sacro e che rimanda ad una radice *vik-* che significa appunto “separare” (da cui anche per esempio i verbi sanscriti *vinakti* o *vivekti*, “separare”, o il latino *victima*, “animale sacrificale”)³²⁴.

Ora, questo termine gotico *hails*, che significava originariamente “sano-integro”, e che come abbiamo detto si è sviluppato in “santo”, sembra essere quello che nel corso della storia ha sostituito il primitivo *weihs* (poi *whole*), “interezza-totalità”: *weihs* e *heils* (che può svilupparsi in *hailigs*) sarebbero quindi etimologicamente intercambiabili³²⁵.

Sul concetto di sacro convergono quindi l'idea di totalità-interezza (con *weihs*) e quella di salute-integrità-prosperità (con *heil*), essendo che entrambi questi termini hanno finito col designare il sacro all'interno dello stesso contesto linguistico, non in maniera complementare ma “intercambiabile”. A questo punto appare cioè, in modo

³¹⁹ Cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 423.

³²⁰ Cf. HEILER, *Le religioni*, 514.

³²¹ Cf. COLPE, "Sacro e profano," 497.

³²² Cf. *Ibid.*, 498.

³²³ Cf. BENVENISTE, *Il vocabolario*, 424.

³²⁴ Cf. ANTONEN, "Rethinking the Sacred," 44.

³²⁵ Cf. COLPE, "Sacro e profano," 498.

molto significativo, che le nozioni oggi distinte di interezza, salute e sacralità “*intrattengono in data antica la relazione più stretta*”³²⁶, come dice anche Benveniste.

Riassumendo ciò che è emerso da questa panoramica, possiamo dire che esistono alcuni tratti comuni fondamentali fra i significati contenuti nelle parole che dicono il sacro: abbiamo visto inizialmente che le lingue indoeuropee presentano una duplice designazione, il che indica l'*ambiguità* del sacro; si è poi constatato che il sacro viene associato nella maggioranza dei casi al concetto di *separatezza*, il che appare facilmente come un concetto complementare al primo, se si suppone che l'*ambiguità* caratteristica del sacro ne riveli i tratti “pericolosi”. In fine, fra le associazioni più ricorrenti abbiamo riscontrato esserci quella fra sacro e *totalità-integrità*, con particolare evidenza nell'ambito delle lingue germaniche: le parole che denotano il sacro presentano spesso come sottofondo semantico questo concetto, vuoi nel suo significato di ciò che è “onnicomprensivo”, vuoi in quello di ciò che è “illeso”, “puro”, o “sano”.

Ora, questo ultimo concetto potrebbe essere la chiave per la comprensione a livello storico-religioso della triade *w-h-h*, quindi poi per un approfondimento ulteriore rispetto all'esoterismo. Dobbiamo quindi provare a riflettere ancora sulla validità effettiva del legame fra sacro e totalità, fra *holy* e *whole* (da cui poi il *heal* emerge quasi come corollario) non solo da un punto di vista etimologico, chiarendo prima lo sfondo di comprensione su cui si sta lavorando.

4. IL SACRO COME “TOTALITÀ” (*HOLY-WHOLE*)

Vogliamo allora ipotizzare che il concetto di *totalità* sia proprio una delle idee più “primitive” rispetto al sacro, quella forse soggiacente a tutte le altre, l'indice di convergenza capace di spiegare tutte le diverse connotazioni messe in luce dall'etimologia, almeno per certe ampie aree culturali.

Cercheremo allora di esaminare le ragioni che potrebbero sostenere una simile impostazione, e lo faremo a partire dalla dialettica primaria fra sacro e profano.

Il mondo fenomenico, materiale, nel quale si svolge e si condivide la vita ordinaria, sussiste precisamente sulla base di una *molteplicità* e *separatezza* intrinseca

³²⁶ BENVENISTE, *Il vocabolario*, 425.

e ineliminabile: la sua caratteristica generale è proprio la non-integrità, ossia la frammentarietà, l'individualità fra entità singole, circoscritte, limitate, e di conseguenza anche la transitorietà, la ciclicità continua fra vita e morte, salute e decadenza.

Questo mondo in senso lato è il "profano". Ogni cosa contenuta in esso è rappresentata nella coscienza proprio grazie alla sua "corporeità", a ciò che la confina e la rende identificabile rispetto all'ambiente circostante, a prescindere dal micro o macro sistema a cui può appartenere: un albero in un bosco, un individuo in mezzo agli altri, un oggetto qualsiasi, un organo rispetto al corpo, ecc.

Ora, se la molteplicità è la prima e irrinunciabile caratteristica del livello di esistenza del profano, e se il sacro è il *radicalmente altro* rispetto al profano³²⁷, la definizione del sacro si giocherà su ciò che è il contrario della molteplicità, quindi proprio su un'idea di unità-totalità: ciò che è *totale* non ammette molteplicità, né dualismo, e per deduzione non ammette neanche un divenire, al suo interno; se è completamente integro è anche sempre sano, è perfetto, è puro, è potente, è *uno*, e per ciò stesso si differenzia in maniera radicale da ciò che si percepisce, dalle rappresentazioni comuni della mente.

La totalità, insomma, sia che venga intesa come caratteristica stessa del divino³²⁸, che come il segno di un dono ricevuto dal divino³²⁹, è tale per cui indica uno stacco completo con il piano di esistenza ordinaria³³⁰: essa segna in modo

³²⁷ Cf. ELIADE, *Sacro e profano*, 18: "La prima definizione che si può dare del sacro è *che esso si oppone al profano*". Per Eliade l'opposizione fra sacro e profano sta alla base di una vera e propria bipartizione del mondo: cf. anche, ad esempio, M. ELIADE, *La nostalgia delle origini* (Brescia: Morcelliana, 1972), 151.

³²⁸ Benveniste lo spiega come segue: "l'integrità fisica ha un valore religioso; colui che possiede 'salute', cioè ha intatta la sua qualità corporale, è anche capace di conferire la 'salvezza'. 'Essere intatto' è l'augurio che ognuno si fa, il presagio che si attende. È naturale che vi sia in questa 'integrità perfetta' una grazia divina, una significazione sacra. La divinità possiede per natura questo dono che è integrità, salute, fortuna, e può impartirlo agli uomini", BENVENISTE, *Il vocabolario*, 425.

³²⁹ "Le parole tedesche della famiglia di *heil-*", dice Colpe, "indicano anche integrità fisica, la quale risulta essere un dono, e il dio che lo concede diventa per questo degno di venerazione (tedesco *weiht*)", COLPE, "Sacro e profano," 497.

³³⁰ Cf. J. RIES, "L'uomo e il sacro. Trattato di antropologia religiosa," in *Trattato di antropologia del sacro*, ed. JULIEN RIES (Milano: Jaca Book/Massimo, 1989), 27.

inequivocabile un *salto ontologico*. Per questo possiamo ipotizzare che sia in grado di rappresentare il sacro nelle strutture della coscienza.

A partire dal concetto di totalità-integrità riguardiamo ora ai tratti comuni riscontrati nei vari ceppi etimologici che indicano il sacro, per provare ad interpretarli quasi come “corollari” di quell’idea originaria: la purezza, la potenza sovranaturale, la salute, la separatezza.

Innanzitutto appare chiaramente che ciò che è integro è anche *puro*, e qui si tratta quasi di sinonimi: la purezza è assenza di contaminazione, è integrità nel senso allargato di un’uniformità ontologica.

Ciò che è integro poi non è disperso, frammentato, parziale, quindi è *potente* perchè la sua energia è intatta; in virtù di questa forza sovranaturale è in grado di conferire anche all’uomo la sua stessa integrità, che si traduce sul piano umano in *salute* fisica, in felicità. Qui dunque ritroviamo l’idea della forza, della potenza e della prosperità, della salute.

Il rapporto fra totalità e *separatezza*, poi, è forse quello fondamentale. Non a caso la separatezza è la caratteristica che appare più frequentemente di tutte le altre, fra quelle indicate dall’etimologia nei diversi contesti linguistici e culturali. Il sacro come totalità e il sacro come “ciò che è separato” sembrerebbero inconciliabili, ad un primo sguardo, poiché se qualcosa è separato da qualcos’altro non potrebbe allo stesso tempo significare e rappresentare la totalità. Il fatto stesso che l’*homo religiosus* abbia visto e venerato la presenza del sacro in oggetti, luoghi, persone, formule, ossia che nelle ierofanie la totalità abiti la parzialità, può sembrare certamente una suprema contraddizione, poiché lì il sacro in qualche modo sembra “incorporarsi” e “limitare se stesso”. Ma la totalità significata dalla ierofania è di un ordine di realtà diverso, è un “tutto” metafisico, perfettamente contenibile anche in una pietra, e per tanto completamente libero³³¹ dai limiti “corporali” che ha scelto³³². Ecco che può essere separato dal resto nella forma di una ierofania, pur rappresentando il tutto.

³³¹ Cf. ELIADE, *Trattato*, 30.

³³² Dice Eliade: “Nella manifestazione del sacro, un oggetto qualsiasi diventa *un’altra cosa*, senza cessare di essere *se stesso*, in quanto continua a far parte del proprio ambiente cosmico che lo circonda”, ELIADE, *Sacro e profano*, 19. Cf. anche ELIADE, *Trattato*, 15 e 32: “È paradossale, incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nelle pietre o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro *si manifesti*, e di conseguenza *si limiti* e diventi *relativo*”.

È separato e *va tenuto separato* da ciò che non gode della stessa purezza: non solo per non essere contaminato dal profano, ma anche per non espandersi troppo, per così dire, e *invadere* l'esistenza comune, il mondo ordinario, il quale si mantiene proprio sulla base della sua molteplicità intrinseca³³³. Da qui il suo carattere di *tremendum*, la necessità di tenere a debita distanza una "perfezione che spaventa"³³⁴ - vedi anche il meccanismo del *tabù*³³⁵ - poiché il contatto con ciò che partecipa ad un regime ontologico del tutto differente può essere "fatale". Per questo il sacro è il *separato* per eccellenza³³⁶.

L'integrità rappresentata dal sacro allora spiega quindi anche l'origine del suo carattere di *ambiguità*: se il contatto con esso porta ad un piano di esistenza tanto differente dal profano, c'è il rischio che il profano in quel contatto scompaia del tutto, non sia più recuperabile, cioè in un certo senso c'è un rischio di morte. Dice Eliade: "da una parte l'uomo cerca di garantire e accrescere la propria realtà per mezzo di un contatto il più possibile fecondo con le ierofanie e le cratofanie [manifestazioni di forza]; dall'altra, teme di perdere definitivamente questa condizione, integrandosi in

³³³ È interessante, a questo proposito, la narrazione di un mito cosmogonico dei Daiachi Ngadju del Borneo: esisterebbe una ri-creazione periodica del mondo, attraverso un suo "riassorbimento" nella totalità divina primordiale. In quella totalità c'è perfezione e integrità, ma perché il mondo possa esistere è necessario che esca da quella perfezione: il mito rappresenta la necessità della creazione come di una rottura dell'unità primordiale. Cf. ELIADE, *La nostalgia delle origini*, 95-6.

³³⁴ ELIADE, *Trattato*, 16.

³³⁵ "Affine al termine *mana* è il termine *tabù* dei polinesiani, pure adottato dalla scienza della religione. *Ta* significa "segnato", *bu* "intensificazione"; *tabù* è ciò che è segnato, distinto, messo in evidenza, prescritto, in contrasto col quotidiano. (...) *Tabù* indica più il negativo, il pericoloso nella forza magica sacrale, il *noli me tangere*; contiene un "non devi", "non puoi". (...) Praticamente tutti i linguaggi primitivi posseggono termini per la forza magica, che presentano molte varianti, e ciascuno dei quali ha a sua volta una particolare sfumatura, ma che concordano nell'idea fondamentale". HEILER, *Le religioni*, 38-41.

³³⁶ Cf. M. HEIDEGGER, *La poesia di Holderlin* (Milano: 1988), 77: "Il sacro (*das Heilige*), in quanto è l'iniziale, rimane in se stesso sano e "salvo" (*heil*). Il salvo originario dona a ogni reale con la propria onnipresenza la salvezza (*Heil*) della sua dimora. Ma ciò che è salvo e concede salvezza racchiude in sé, in quanto immediato, tutta la pienezza e ogni compagine ed è così per l'appunto inviccinabile per ogni ente isolato, sia questo un uomo o un dio".

un piano ontologico che supera la sua condizione di profano. Pur desiderando superare tale condizione, non può tuttavia abbandonarla completamente”³³⁷.

In base a questo potrebbe spiegarsi anche il fatto che talvolta il sacro sorprendentemente sia stato associato al concetto di *impuro*, oltre che a quello di puro, e i due poli opposti del puro e dell’impuro in esso possano ricongiungersi e confondersi: “appare puro ciò che è interamente vietato, ossia ciò con cui il vivente non deve mai entrare in contatto; un sacro perfettamente puro può dunque essere per noi completamente abominevole, poiché ogni rapporto con esso prenderà la forma di un’impurità che ci abbandona al suo *ágos*”³³⁸.

Se dunque l’idea di totalità e integrità assoluta è quella che più di ogni altra contrasta l’idea del profano nella sua struttura ontologica, essa potrebbe essere a buon diritto una delle intuizioni archetipiche riguardo al sacro.

Ora possiamo vederne la connessione anche con l’idea di salute-salvezza, che già nelle lingue germaniche risultava etimologicamente evidente, per ricostruire il senso della catena *whole-heal-holy*.

5. HEAL: ESPLICITAZIONE E DINAMICA DEL HOLY-WHOLE

Se si accetta l’ipotesi che la totalità potrebbe essere in molti casi il senso primario dell’idea del sacro, allora la guarigione-salvezza potrebbe essere letta come la sua esplicitazione, il suo momento dinamico, “l’effetto” del sacro sulla vita umana: il sacro infatti salva e guarisce proprio in virtù della propria assoluta integrità e completezza, è il *mana*³³⁹, è forza e potenza. Quando entra in contatto con la

³³⁷ ELIADE, *Trattato*, 20.

³³⁸ VERNANT, *Mito e società*, 131. In questo senso la morte stessa, che è l’impurità suprema, può essere sacra, o rendere sacri. Dice sempre Vernant: “entrare in contatto diretto con la morte significa essere così completamente invasi dall’impurità che ci si trova allo stesso tempo liberi, ma esclusi definitivamente dalla vita profana e ‘consacrati’. Quando l’impurità è così totale da invadere l’essere intero, senza lasciar nulla al di fuori di sé, non è più impurità ma sacro”, VERNANT, *Mito e società*, 131. Cf. anche ELIADE, *Trattato*, 17, che fa notare che il doppio carattere di sacro e contaminato è presente anche presso il mondo paleosemitico ed egiziano.

³³⁹ “Il concetto di grazia e di salvezza appartiene originariamente alla sfera del *mana*”, HEILER, *Le religioni*, 514. Il *mana*, per Heiler, rappresenta proprio la forza associata al sacro in quanto interezza:

dimensione umana, il sacro è sempre rappresentato come “fonte di salvezza”, che coinvolge sia la vita fisica che la coscienza, sia la dimensione psicologica che quella spirituale.

Ora, è difficile parlare del concetto di “salvezza” senza sentirsi trascinare fortemente dentro un intero e specifico contesto religioso, che fornisce le forme, le ragioni, il linguaggio, il sottofondo metafisico e il significato della salvezza. Tuttavia, che si parli di purificazione dai peccati, di liberazione dal ciclo delle rinascite, di pacificazione della divinità offesa, di “deificazione”, di “santificazione”, di ottenimento della conoscenza suprema, o di unione ultima con la divinità, potremmo dire che l’idea di salvezza rappresenta in senso lato la cessazione definitiva della sofferenza e il superamento della condizione universalmente condivisa di alternanza fra bene e male, fra pace e conflitto, fra salute e malattia, fra vita e morte³⁴⁰: in fondo l’idea di salvezza rappresenta quindi una “partecipazione alla vita divina”³⁴¹, poiché nella salvezza non esiste più sofferenza e ciclicità, ma pienezza, totalità.

I concetti di salvezza e salute poi appaiono legati se si considera che entrambi rimandano ad un ottenimento di integrità³⁴²: fisica, mentale, spirituale, o ontologica. In latino il legame è esplicito, poiché *salus* e *salvus* presentano proprio la stessa radice³⁴³;

“Nei fenomeni grandiosi, singolari, sorprendenti, inspiegabili, l’uomo avverte una forza sovrumana, soprannaturale, arcana, allo stesso tempo preziosa e pericolosa, benefica e maledetta. La moderna scienza delle religioni ha scelto per questa forza il termine centrale di una religione primitiva, il *Mana* dei malanesiani. (...) Un importante termine Mana è il germanico *heill*: come aggettivo, intero, intatto, senza debolezza, come sostantivo forza, fortuna”, HEILER, *Le religioni*, 38-39.

³⁴⁰ Dice la Marcolulesco, facendo una panoramica dei significati che si incontrano più di frequente per la nozione di salvezza e redenzione: “salvezza è il rendere buono, nuovo, libero, o liberare da malattia, morte, mortalità, dalla vita stessa, dalla rinascita, dalla guerra, dal proprio io, dal peccato e dalla colpa, dall’angoscia, e perfino dalla noia e dal disgusto”. Cf. I. MARCOULESCO, "Redenzione," in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaka Book, 1997), 535.

³⁴¹ Cf. HEILER, *Le religioni*, 515.

³⁴² Dice Ries: “I termini di salute e salvezza hanno la stessa radice. Sin dai tempi più antichi la malattia, la sofferenza e l’infermità hanno spinto gli uomini a riflettere sulla loro condizione, sul senso della loro vita e a cercare i mezzi per ritrovare la salvezza e ottenere la salute”.

³⁴³ Secondo Waldenfels, la prossimità linguistica tra *salus* e *salvus* mostra proprio che nelle lingue indoeuropee il concetto di salvezza è legato all’idea di totalità, completezza, identità: cf. H. WALDENFELS, "Salvezza / via di salvezza," in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. HANS WALDENFELS (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993), 847. Dice ancora Waldenfels: “Di una tale salvezza fa parte da un lato la libertà o la liberazione da tutto ciò che impedisce e distrugge la salvezza,

ma spessissimo i mondi religiosi antichi mostrano con chiarezza questo legame, dalla Mesopotamia, all'India, dalla Cina, all'Egitto, alla Grecia, laddove la medicina era quasi una specializzazione della religione³⁴⁴.

La salute-salvezza rappresenta per così dire una "somiglianza" con il divino, un segno del favore divino, un dono ricevuto e tutelato dall'intero per eccellenza, che è appunto il divino-tutto, il sacro. In questo senso il concetto di santo/sacro e quello di salvezza/salute potrebbero essere visti come uniti fra loro proprio dall'idea di totalità/integrità³⁴⁵: il divino, il "totale", salva quando "uniformizza" a sé, liberando da ogni corruzione, frammentarietà e transitorietà, dotando la vita dell'uomo di quella stessa integrità che gli è propria, nella quale non vi è più posto per alcuna forma di male³⁴⁶.

"Religione è ciò che salva e sana nello stesso tempo", dice Esposito: "il sacro è riportato ad una situazione di pienezza, e anche di espansione, vitale di colui o di coloro sui quali esso si dirige; ad un accrescimento di origine divina, con tutti gli attributi di potenza, di prosperità, di fecondità impliciti in un simile sviluppo"³⁴⁷.

Ora, se il sacro invade completamente la vita e uniformizza a sé, guarisce e salva, ma allo stesso tempo scardina il profano: il mondo comune, come dicevamo, è

da ogni alienazione e da ogni male; dall'altro lato il primo sviluppo di ciò che l'uomo ha a sua disposizione come possibilità di perfezione", 847. Cf. anche H. SCHIPPERGES, "Medicina e religione," in *Nuovo Dizionario delle Religioni*, ed. HANS WALDENFELS (Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993).

³⁴⁴ Cf. RIES, "I riti di salute/salvezza," 159; R. ZANCHETTA, *Malattia, Salute, Salvezza. Il rito come terapia* (Padova: Edizioni Messaggero, 2004), 53-91; Cf. anche N. SMART, "Soteriologia," in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book, 1997), 590-1 dove l'autore descrive il "curare" come atto religioso in rapporto alla soteriologia, e parla della stessa dimensione rituale della religione come legata indissolubilmente con l'idea di salvezza.

³⁴⁵ J. DERRIDA, "Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione," in *La religione*, ed. GIANNI VATTIMO JACQUES DERRIDA (Roma-Bari: Laterza, 1995), 3: "Si può dissociare un discorso sulla religione da un discorso sulla salvezza, vale a dire sul sano, il santo, il sacro, il salvo, l'indenne, l'immune - *sacer, sanctus, das Heilige, holy* - e i loro supposti equivalenti in altre lingue?"

³⁴⁶ Vedi, come un esempio di conferma fra molti, il concetto cinese di salvezza, che non a caso equivale all'immersione nella totalità del *tao*. Cf. COLPE, "Sacro e profano," 497.

³⁴⁷ R. ESPOSITO, "La religione tra comunità e immunità," *MicroMega Almanacco di filosofia* (2/2000): 110-111. "A questo medesimo significato rimanda l'idea di salvezza", aggiunge di seguito, "coniugata anche e innanzi tutto nel senso biologico e corporale di salute, di santità, di integrità fisica - e dunque di protezione, o di guarigione, rispetto ad ogni genere di malattia".

quello della molteplicità, della frammentarietà, della ciclicità, dell'individualità, e non può pertanto sostenere il livello di esistenza del sacro. "Ciò che è salvo e concede salvezza racchiude in sé, in quanto immediato, *tutta la pienezza* e ogni compagine ed è così per l'appunto *inavvicinabile* per ogni ente isolato"³⁴⁸, diceva Heidegger.

Non a caso il momento della salvezza è spesso rimandato nelle religioni ad una dimensione ultra-terrena, escatologica: essa è sempre oltre, in un al-di-là quasi fuori dal tempo; esiste come possibilità ma è lontana, a venire, e la vita si orienta ad essa come in una tensione continua che non si risolve mai. L'imperativo di confinare il sacro nello spazio e nel tempo potrebbe essere letto quindi non solo come il bisogno di preservarne la purezza, ma anche come il bisogno umano di svolgere una vita normale, di proseguire la ferialità, o proprio di "mantenersi in vita", in un certo senso³⁴⁹.

A questo punto, comunque, secondo la prospettiva che abbiamo impostato, appare che la nostra catena semantica del *w-h-h* potrebbe avere davvero senso e validità su un piano storico-religioso, e che i tre termini sono intrecciati strettamente l'uno con l'altro, si esplicano e si co-implicano reciprocamente:

- la totalità (*whole*) è o rappresenta il sacro (*holy*);
- il *holy* ha la facoltà di guarire-salvare (*heal*) in virtù della propria integrità assoluta;
- lo stesso momento del *heal* è *holy*, perché il *heal* è un ingresso nel (o un ritorno o un'uniformizzazione al) *whole*, è quindi l'atto santo per eccellenza.

ACIM parlava di "*The holiness of healing*".

6. RISIGNIFICAZIONE DEL SINTAGMA *WHOLE-HEAL-HOLY* IN RELAZIONE ALL'ESOTERISMO

Una volta individuata questa possibile validità del legame fra *whole*, *heal* e *holy* a livello storico-religioso allargato, possiamo provare a mettere in relazione la nostra triade semantica con l'esoterismo secondo la definizione che ne abbiamo dato, per utilizzarla nuovamente come strumento ermeneutico: l'esoterismo sembra infatti

³⁴⁸ HEIDEGGER, *La poesia di Holderlin*, 77.

³⁴⁹ Cf. ad esempio RAPPAPORT, *Rito e religione nella costruzione dell'umanità* .

aver reso propri questi temi in maniera molto evidente e specifica, spostando però tutto il discorso nei processi della mente.

Vediamo allora che significato assumono per l'esoterismo il sacro come totalità e la totalità come salvezza.

Essendo che il mondo fenomenico appare come “irrimediabilmente” molteplice, mutevole, in evoluzione, quella totalità metafisica che caratterizza primariamente il sacro non può che essere realizzata proprio e unicamente a livello della coscienza: la mente quindi ha bisogno di “guarigione”, va preparata a riconoscere quell'unità del tutto che ora non le appare. Allora le percezioni ordinarie non saranno più lette come un feed-back incontestabile di un mondo esterno e oggettivo, ma per lo più come un'illusione, come un sogno. “L'interezza è il contenuto della percezione dei miracoli” (T-1.I.41:1), dice ACIM già nelle sue prime pagine.

Un simile stato di coscienza è stato descritto, anche riguardo al misticismo³⁵⁰, come “sentimento oceanico” o “coscienza cosmica”³⁵¹, in cui appunto si risolve e si dissolve la separatezza, la solitudine dell'essere, il limite, l'individualità stessa: la distinzione fra fisico e metafisico, fra il mondo e il divino, si rivela del tutto superficiale, in uno sradicamento totale della percezione comune.

Anche se questi stati di coscienza sono spesso descritti come transitori, poiché il mondo ultimamente continua ad affermare la sua molteplicità³⁵², la mente che sta guardando sa “intuire” l'*unus mundus*, l'uniformità e universalità del tutto, la partecipazione di ogni singolo ente a questa totalità, il *tat tvam asi*.

³⁵⁰ Le considerazioni che spesso sono state fatte riguardo gli stati mistici di coscienza sembrano molto vicine a ciò di cui si sta parlando: si veda per esempio quella della Marcouleco: “L'esperienza fondamentale può essere espressa come ‘tutto è uno’, in quanto chi realizza questa esperienza si sente totalmente immerso in un universo naturalmente sacro. L'integrazione o unità di tutte le cose sembra essere la caratteristica fondamentale dello stato più elevato dell'esperienza mistica. Tutti i mistici percepiscono che, dal punto di vista fenomenologico, le cose differiscono fra loro e appartengono a gradi e ordini diversi, ma queste differenze sono soltanto illusorie: questo stato più elevato della coscienza, rappresentato dall'unione mistica, è destinato ad annullarle proprio per il fatto che esso abolisce tutte le opposizioni”, I. MARCOULESCO, "Unione Mistica," in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book, 1996), 674.

³⁵¹ Cf. JAMES, *The Varieties*, 434.

³⁵² James pone la “transitorietà” come una delle quattro caratteristiche degli stati mistici, insieme all'ineffabilità, alla qualità noetica e alla passività. Cf. *Ibid.*, 414-15.

La stessa distinzione fra sacro e profano allora non sussiste più, non c'è più nemmeno puro né impuro, e il *sanctus* si estende all'infinito.

Si potrebbe dire che, come conseguenza di ciò, nell'ambito dell'esoterismo il sacro non presenta quel carattere di ambiguità messo in luce dall'etimologia delle parole: se abbiamo visto che generalmente nei diversi contesti religiosi il sacro e la sua "azione" viene mantenuto e contenuto entro confini ben precisi, l'esperienza di trasformazione di cui parla l'esoterismo richiede invece una prossimità assoluta col sacro, non lo teme, vuole lasciarsene riempire totalmente: questa "invasione" del divino o della totalità nella coscienza non è vista come qualcosa che toglie libertà alla vita, ma al contrario come ciò che conferisce la libertà e la beatitudine suprema, come il bene al di sopra di ogni altro bene. Non si cerca più, quindi, di proteggere la dimensione profana rimandando la salvezza ad un tempo escatologico, poiché la salvezza (o "l'equivalente omeomorfo" di questo concetto³⁵³) è vista come un ottenimento possibile per la vita di ora, e si realizza in quello stesso stato della coscienza divenuto stabile e permanente, nella mente guarita.

Ora, l'ostacolo maggiore in questo processo di guarigione e di riconoscimento dell'unità del tutto, secondo la visione esoterica, è per l'appunto il senso dell'io: prima ancora che riguardo al mondo fenomenico, la separatività in cui la mente è prigioniera è quella riguardo a se stessa, e poiché nell'essere un "io singolo e individuale" viene investito il proprio senso dell'esistenza, quella separatività è non solo percepita ma difesa con tutte le proprie forze.

Per questo nella definizione proposta di esoterismo il concetto di trasformazione del processo auto-identificativo è centrale: la soteriologia esoterica si giocherebbe proprio sul passaggio della mente dalla difesa del piccolo io al riconoscimento e all'identificazione con il Sé, dove quel Sé è già pienamente il sacro, la totalità, il divino, l'Assoluto universale, la coscienza-conoscenza completa.

Sulla base di queste considerazioni, si può dire quindi che l'esoterismo abbia da sempre rappresentato e fatto propri questi temi in maniera più esplicita di altre

³⁵³ Adottiamo qui questa efficace espressione di Panikkar, che descrive così gli equivalenti omeomorfici: "per equivalenti omeomorfici si intendono simboli o nozioni che in altri sistemi di credenze o di pensiero mostrano un'analogia di terzo grado che li rende omeomorfici: svolgono cioè nei rispettivi sistemi una funzione equivalente a quella che l'altra nozione svolge nel proprio", PANIKKAR, *La pienezza*, 36-7.

forme religiose, e li abbia fatti convergere attorno alla trasformazione della mente, che funge come da indice di orientamento e da strumento di mediazione fra i diversi piani del mondano e del metafisico.

CAPITOLO 10

IL MODELLO TIPOLOGICO DI ESOTERISMO IN PROSPETTIVA STORICA

1. RELAZIONE FRA I DUE MODELLI SULLA BASE DI *W-H-H*

Alla luce dell'analisi fatta fin qui, possiamo ora provare a vedere una relazione fra il modello tipologico proposto come ipotesi di definizione dell'esoterismo e il modello storico di riferimento attualmente più "normativo", che è quello di Faivre. Per tentare questo accostamento fra i due modelli utilizzeremo ancora una volta lo strumento ermeneutico di *w-h-h*.

Supponendo, come abbiamo fatto nel capitolo precedente, che la triade semantica *w-h-h* abbia una valenza a livello storico-religioso allargato, abbiamo visto però che essa trova un'esplicitazione particolare proprio nell'esoterismo definito secondo il nostro modello tipologico. La constatazione della relazione esistente fra quel modello e i temi di *w-h-h* rappresenta quindi la prima premessa del passaggio logico successivo.

Riguardando ora alle quattro caratteristiche essenziali che Faivre ha enumerato per definire l'esoterismo (l'idea delle corrispondenze, della natura come unico organismo vivente, dell'immaginazione come strumento di conoscenza, e dell'esperienza della trasmutazione)³⁵⁴, si potrebbe cogliere un'assonanza o un certo parallelismo fra esse e *w-h-h*: da un lato l'idea delle *corrispondenze* fra i vari piani, e della natura come un *tutto unico*, vivente, e sacro richiamano i concetti di *whole* e di *holy* e il legame fra i due; dall'altro l'idea dell'acquisizione della vera conoscenza come processo trasformativo non necessariamente o non unicamente razionale, in cui interviene l'*immaginazione*, e poi soprattutto l'idea di *trasmutazione* come momento completamente rigenerativo e salvifico, richiamano il concetto di *heal*. Questo

³⁵⁴ Cf. qui, cap. 7.

potrebbe rappresentare un parallelismo piuttosto stretto fra il modello di Faivre e la triade *w-h-h*.

A questo punto, se davvero entrambi i modelli possono essere relazionati a *w-h-h*, per la proprietà transitiva potremmo dire che essi sono relazionabili anche fra di loro³⁵⁵. Il modello tipologico proposto cioè non si discosta in fondo da quello storico di Faivre, non è “alternativo”: ciò che lo differenzia è il tipo di precomprensione e di metodologia che presuppone e che implica, e l’accentuazione specifica del mutamento dell’auto-coscienza in senso salvifico. Essendo basato su categorie di tipo più antropologico, ed avendo quindi una formulazione meno culturalmente definita, tale modello potrebbe contenere le caratteristiche di Faivre come una sorta di sotto-insieme.

Ora, per osservare l’esoterismo da un punto di vista storico, vorremmo provare a vederne alcuni momenti di evoluzione particolarmente importanti, ipotizzando innanzi tutto che la coincidenza dei due modelli nel mondo occidentale antico sia stata particolarmente forte, forse a causa di una certa omogeneità di tipo filosofico e soprattutto epistemologico che riguarda in senso lato tutto l’universo religioso di quel tempo.

2. W-H-H: INDICI DI UNIFORMITÀ FRA ESOTERISMO E MONDO RELIGIOSO ANTICO OCCIDENTALE

Se si osservano le diverse realtà religiose dell’antichità greca e cristiana in una visuale il più possibile ampia e sintetica, si potrebbe notare che esistono a livello macroscopico alcune *tendenze* o caratteristiche comuni, presenti non solo nella parte istituzionale della religione, ma anche nelle correnti esoteriche vere e proprie – ritenendo esoterico ciò che corrisponde alla definizione che abbiamo dato.

Queste caratteristiche comuni potrebbero quindi essere lette come degli *indici di uniformità* nel mondo antico occidentale, e sono forse relazionabili ultimamente proprio all’antica epistemologia: fino alla nascita del moderno metodo scientifico,

³⁵⁵ La proprietà transitiva dice che se $A=B$, e $B=C$, allora anche $A=C$. Naturalmente nel nostro caso non si tratta come in matematica di un’uguaglianza stretta, poiché non si sta parlando di quantità misurabili, ma appunto di “assonanze”, di parallelismi.

esiste infatti un inevitabile intreccio e sovrapposizione di piani fra quelle che erano l'elaborazione filosofica, teologica, religiosa, e scientifica.

Tali indici, almeno in una certa misura, sono rappresentati proprio dal sintagma *w-h-h*, nel senso che si tratta a grandi linee di una comprensione del mondo come di un tutto uniformato da un principio sacro di unità-totalità sanante e/o salvifica. Se ciò è vero, questo ci consente di vedere come il mondo religioso antico occidentale *condivida* con l'esoterismo alcuni aspetti essenziali; pertanto la distinzione fra realtà religiose di tipo esoterico e di tipo più istituzionale apparirebbe meno evidente e immediata che nelle epoche successive.

Cercheremo ora di dare una dimostrazione di questa tesi in modo breve e indicativo, presentando inoltre quanto segue come un'elaborazione ancora ipotetica ed embrionale, che necessiterebbe di un'analisi molto approfondita per poter essere ritenuta definitivamente valida.

Pur non essendoci nel pensiero e nella religiosità greca un nucleo dogmatico centrale uniformante³⁵⁶, si può dire però che esistono delle linee caratterizzanti. Per il mondo greco antico le leggi che regolano l'universo e quindi anche il corpo umano erano rivelatrici di un ordine divino sottostante e onnipervadente³⁵⁷, di un *principio di unità*, insieme fisico e metafisico³⁵⁸, di un *kosmos*³⁵⁹ che comprendeva anche valori

³⁵⁶ Cf. S. PRICE, *Le religioni dei greci* (Bologna: Il Mulino, 1999), 163.

³⁵⁷ Cf. S. J. TAMBIAH, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990), 10: "These philosophers and forerunners of 'science' did not rule out 'religion' as opposed to or incompatible with their knowledge. Indeed among these Greeks the 'divinity of nature' was taken for granted and was not a matter for disputation. They believed that the divine principle pervaded all phenomena".

³⁵⁸ Cf. J. W. JONES, *The Redemption of Matter. Towards the Rapprochement of Science and Religion* (Lanham, New York: University Press of America, 1984), 33: "The outlook of the alchemist was common to all. To most ancient scientists, the world was composed of a single universal substance existing in several forms. (...) This was the *principle of unity*".

³⁵⁹ Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I: Dalle origini a Socrate (Milano: Vita e Pensiero, 1991), 459: "La caratteristica principale del pensiero greco è la pretesa di misurarsi con la totalità delle cose, ossia con l'intero dell'essere. ... La totalità non è solo l'insieme delle singole cose, e il filosofo aspira a conoscere l'*universale* in cui rientrano tutte le cose, quell'universale che dà senso ai particolari, unificandoli. ... E l'universale è un principio supremo e imprincipiato, dal quale tutte le cose

estetici, morali e spirituali³⁶⁰. “Uno degli assi portanti della cultura e della spiritualità del mondo antico è infatti la nozione del *Logos* come principio divino pervasivo del Tutto e la connessa idea dell’universale Provvidenza, Destino (*heimarmène*) immutabile e forza direttiva dell’intera struttura cosmica e della vita umana”³⁶¹.

Fisica e teologia allora erano necessariamente inseparabili: si trattava di conoscere *la realtà* in quanto tale³⁶², e l’acquisizione di conoscenza riguardo ad un livello, come poteva essere quello materiale, portava ad un ampliamento della conoscenza su ogni altro livello³⁶³. Nel mondo ellenico si può parlare di una sorta di

derivano e sono sorrette ed al quale anche tendono”. Cf. anche P. SCARPI, "La religione greca," in *Storia delle religioni*, ed. GIOVANNI FILORAMO (Roma-Bari: Laterza, 1994).

³⁶⁰ Cf. L. DUPRÉ, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven and London: Yale University Press, 1993), Introduzione 17-18: “What did the Greeks of the classical era understand by *kosmos*? Clearly, its meaning of ordered totality exceeded that of the physical universe we now call cosmos. Moral and aesthetic values were as much a part of it as physical (in the modern sense) processes. (...) The modern translation of *kosmos* as ‘physical nature’ is quite misleading since originally *kosmos* included theological and anthropic as well as physical meanings. The loss of the former two reflects the disintegration of the ancient ontotheological synthesis”.

³⁶¹ G. S. GASPARRO, "Le religioni del mondo ellenistico," in *Storia delle religioni*, ed. GIOVANNI FILORAMO (Roma-Bari: Laterza, 1994), 413. Anche se non sempre si parla di “logos”, si può però rilevare che esista un “principio di unità” per i pensatori greci antichi. I primi filosofi ad esempio consideravano come principio delle cose ciò di cui esse sono composte, cioè la sostanza che permane al di sotto dei mutamenti. Per Talete è l’acqua; per Anassimandro l’*apeiron*, ossia l’“indeterminato”, per Anassimene l’aria. Per i Pitagorici il principio era il numero; per Parmenide “l’essere”; con Anassagora si introduce il *nous*, concepito come causa dell’ordine dell’universo. Il concetto di *pnèuma* compare poi negli Stoici (che si richiamano ad Eraclito), per i quali la realtà è un’unica materia animata, costituita fondamentalmente dal fuoco, cioè da un soffio infuocato detto appunto *pnèuma*, considerato divino (si parla quindi di panteismo); ecc.

³⁶² Cf. REALE, *Storia*, 33: “La filosofia greca vuole spiegare *la totalità delle cose*, ossia *tutta quanta la realtà*, senza esclusione di parti o momenti in essa, distinguendosi così strutturalmente dalle scienze particolari ... Già nella domanda di Talete: *qual è il principio di tutte le cose*, questa dimensione della filosofia è presente in tutta la sua portata.

³⁶³ JONES, *The Redemption of Matter*, 28 “From Plato, through the Stoics and Albinus, to Plotinus and Origen, giving an account of the soul’s redemption and the good life also involves providing an account of the physical world”. Con il neoplatonismo, inoltre, il rigido dualismo platonico viene mitigato, e il mondo perde quella connotazione negativa di grossolanità e di ostacolo alla visione spirituale che la filosofia platonica veicolava; ancor più di prima, dunque, si afferma una visione immanentistica secondo cui all’ordine fisico viene attribuito un suo proprio “destino spirituale”, in virtù

“omogeneità” del cosmo: “al tutto soggiace la nozione, peculiare della teologia tardo-antica, di una struttura divina graduata, il cui vertice sommo ... si comunica e si dispiega nei livelli cosmici fino all’uomo, attraverso una serie di intermediari”³⁶⁴.

Il processo di formazione della conoscenza pertanto era “un’attività intellettuale unificata”³⁶⁵, e il loro metodo conoscitivo era in grado di comprendere altre facoltà umane oltre a quella razionale: da quella emozionale, a quella estetica, etica, volitiva, relazionale, immaginativa, o epifanica³⁶⁶. “La filosofia, presso i greci,

di quel principio divino che l’ha determinato e che lo abita. Per questo cf. JONES, *The Redemption of Matter*, 16: “Instead of being an evil impediment to the spiritual growth, the world came to be seen as animated and indwelt by an immanent spiritual presence. Rather than being the product of a semi-divine craftsman and a recalcitrant substance, creation was later perceived as the direct emanation of divine beneficence. Rather than an appendage to be discarded as quickly as possible, *the physical order was said to have a spiritual destiny of its own*”.

³⁶⁴ GASPARRO, "Le religioni," 433-4. La Gasparro fa anche riferimento ai *mysteria* come ad “un’esperienza religiosa tipica della cultura greca a partire almeno dalla fine del VII secolo a.C.”. Forse frutto del contatto dei greci col mondo orientale, “alcuni complessi mitico-rituali ... assunsero la dimensione esoterica ed iniziatica. ... Se le grandi tradizioni religiose orientali sul modello greco assumono la fisionomia esoterica ed iniziatica, nel periodo ellenistico e romano i misteri greci si mantengono vitali e attraggono a sé fedeli delle più diverse nazionalità”, GASPARRO, "Le religioni," 428-9. (L’autrice non specifica a quale definizione di esoterismo si sta riferendo).

³⁶⁵ Cf. JONES, *The Redemption of Matter*, 16: “All classical cosmologists agreed that origin provides the clue to nature; to understand the cosmos meant to tell a story about its beginnings. Telling this story is the task of a *unified intellectual endeavor* which the modern age has divided in two (into physics and theology, which have been further subdivided into such things as astrophysics, high-energy physics, apologetics, and ethics). The reason for telling the story was not abstract and empirical but personal and moral: to answer the primal questions of the nature of things, the reality of God, and the principles of moral conduct. Classical cosmology spoke to all this human longings with a single theory. Conversely, understanding the cosmos was a religious and moral imperative; not that it was a duty, but through struggling to comprehend the universe, God was found, the good life discovered, and moral and spiritual life took place”.

³⁶⁶ Cf. R. TARNAS, *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Harmony Books, 1991), 287. La Gasparro, riguardo al periodo tardo ellenistico, parla della “tendenza a porre sotto il segno religioso l’intero quadro degli interessi intellettuali a cui si ritiene possibile dare risposta solo da parte e in nome della divinità. ... Esiste l’aspirazione ad una rivelazione divina come veicolo della conoscenza, relativa sia alle stesse scienze naturali sia ai grandi temi della teologia, della cosmologia, e dell’antropologia”, GASPARRO, "Le religioni," 434.

ebbe il valore di una saggezza che deve guidare la vita intera, ... assunse il carattere di una ricerca radicale sui *fondamenti* dell'essere, del conoscere e dell'agire"³⁶⁷.

Il pensiero cristiano, diversamente dalla cultura greca ed erede di quella giudaica, parte da un'interpretazione della natura come "creazione *ex nihilo*" da parte di un principio divino esterno ad essa; il mondo fisico quindi, pur essendo la manifestazione del potere creativo di Dio, non presenta quella qualità di "unità auto sufficiente" che invece caratterizzava il *kosmos* greco. Si può dunque parlare di una causalità divina formalmente immanente, ma di fatto il principio divino è irrinunciabilmente trascendente; per il cristianesimo antico, tuttavia, così come per il neoplatonismo, questa idea "non ridusse la natura ad un meccanismo mosso dall'esterno. (...) La natura stessa *rap-presentava* Dio e questa rappresentazione pose le basi per una teologia dell'immagine e per un originale misticismo cristiano"³⁶⁸.

Non a caso nei primi secoli dell'era cristiana era comune il linguaggio dell'alchimia e dell'astrologia³⁶⁹, che rappresentavano quel tentativo di comprendere il tutto alla luce di un unico principio spirituale, che animava la materia, gli uomini, e tutto l'universo³⁷⁰.

³⁶⁷ Cf. N. ABBAGNANO and G. FORNERO, *Protagonisti e testi della filosofia*, vol. I: Pensiero antico e medievale (Torino: Paravia, 1996), 23.

³⁶⁸ Cf. DUPRÉ, *Passage to Modernity*, 31: "The doctrine of creation did not reduce nature to a mechanism that was moved from without, as the later theory of creation as efficient causality was to do. (...) Nature itself *re-presented* God and this representation laid the basis for a theology of the image and for an original Christian mysticism".

³⁶⁹ Alcuni autori, anche senza fare riferimento ad astrologia o alchimia, parlano esplicitamente di un antico "esoterismo cristiano", vedendone i vari aspetti in connessione con il mondo greco e giudaico. Il termine "esoterismo" però, in questi testi, si riferisce per lo più al concetto di "dottrina o pratica segreta", e viene spesso relazionata alla necessità di segretezza della Chiesa primitiva. Cf. ad esempio G. G. STROUMSA, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden-New York: E.J. Brill, 1996), 148, o W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 53.

³⁷⁰ Cf. JONES, *The Redemption of Matter*, 35: "By the second century, a period engulfed with concern about the soul's development, it was common to join together images for the transformation of the psyche, the transmutation of metals, and the rotation of the heavens". Il linguaggio dell'alchimia non era quindi estraneo al contesto cristiano, per le varie immagini bibliche di un fuoco "purificatore": nei primi secoli della chiesa non era insolito interpretare la morte, e in particolare il martirio, come una trasformazione alchemica. Cf. anche JONES, *The Redemption of Matter*, 36.

Nel medioevo alcuni preti praticavano la magia, l'astrologia, e anche l'alchimia. ... Per gli alchimisti religiosi, il processo della creazione dell'oro era un simbolo esterno per il cambiamento interno desiderato. Qui il compito dell'alchimista era compreso come la scoperta della scintilla divina identificata come il Sé. L'alchimista quindi cercava una riunificazione con quella scintilla e una fusione con il Tutto che era considerato divino. Pertanto, l'alchimista perseguiva lo stesso scopo di altri praticanti di scienze occulte. La conoscenza era vista come una forza segreta e salvifica che avrebbe portato liberazione dal mondo presente, realizzazione della vera natura delle cose, e in fine unione mistica col Sé e con Dio³⁷¹.

La storia dell'uomo, dunque, era strettamente e inevitabilmente legata a quella del cosmo, in virtù della visione ereditata dal pensiero greco, in particolare dalla teoria stoica ed aristotelica della materia, e dalle tematiche religiose del platonismo³⁷². Fino ad Origene,

la materia è buona, poiché è la manifestazione diretta di una divinità immanente. Il cosmo fisico è una realtà viva, abitata da uno spirito generativo. La materia è lo spirito manifestato; o, al contrario, lo spirito è la materia alla sua sorgente. Tutt'altro che materia morta, l'universo pulsa di energia divina, che lo porta all'esistenza e lo guida alla redenzione. Il mondo fisico è spirito, in cammino per riunirsi al suo creatore³⁷³.

Quasi come corollario di tutto ciò, possiamo riscontrare nella religiosità antica e medievale una chiara attenzione alla *terapia*, forse proprio grazie a quel particolare

³⁷¹ Cf. ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 255: "In the Middle Ages some priests practiced magic, astrology and alchemy. ... For religious alchemists, the process of creating gold was an external symbol for an internal change the person sought. Here the understood task of the alchemist was to discover the divine spark identified as the Self. The alchemist then sought a reunification with that spark and a merging with the All that was considered divine. Hence, the alchemist pursued the same goal as other occult metaphysicians. Knowledge was viewed as a secret, saving force that would bring liberation from the present world, realization of the true nature of things, and, finally, mystical union with Self and God". La Albanese, inoltre, fa anche riferimento ad una presenza di tradizioni ermetiche proprio nel cristianesimo antico: ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 255.

³⁷² Cfr. A. G. WILLIAM R. NEWMAN, ed., *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* (Cambridge, London: The MIT Press, 2001), 15

³⁷³ JONES, *The Redemption of Matter*, 31 "Matter is good, for it is the direct manifestation of an immanent divinity. The physical cosmos is a living reality, indwelt by a generative spirit. Matter is spirit projected outward; or, conversely, spirit is matter at its source. Not dead, the universe is pulsating with divine energy, driving it into existence, and propelling it towards redemption. The physical world is a soul on its way to reunion with its maker".

connubio fra mondo spirituale e mondo materiale che permetteva di vedere parallelismi e corrispondenze fra i due livelli: la religione si occupava anche della salute sul piano fisico, e la guarigione assumeva essa stessa significati soteriologici.

Essendo la comprensione della realtà meno dicotomica, gli aspetti interiori e fisici dell'uomo erano generalmente inclusi in una visione comprensiva della natura e dell'universo, in cui apparivano come legati fra loro in modo strettissimo. “La guarigione religiosa chiarisce le modalità con le quali ogni corpo umano si colloca al centro del significato del sacro. Il corpo umano e le sue esperienze abbracciano un mondo conoscibile di forze fisiche, spirituali, mentali, cognitive ed emozionali che rivelano le strutture soprannaturali della creazione”³⁷⁴. In tale visione l'aspirazione alla salvezza e la ricerca di guarigione potevano facilmente intrecciarsi, e il significato stesso della malattia e della salute era di ordine metafisico.

Se si considera il mito in senso lato come “ciò che contiene già in sé la piena tendenza a ciò che è guarigione, integrità, salute, risanamento, purezza e santità, a ciò che è cura e salvezza”³⁷⁵, si vede come in un certo senso l'aspirazione curatrice della religione appaia antica e del tutto naturale, e in realtà non riguardi solo il mondo antico greco e cristiano.

È proprio questo tipo di comprensione unitaria e carica di corrispondenze che ha permesso una “coesistenza e sovrapposizione di azioni, che saranno più tardi interpretate come generi incompatibili”³⁷⁶.

Per cercare qualche conferma nel mondo greco si può far riferimento per il periodo più arcaico (fra l'800 e il 500 a.C.) agli *iatromanteis*, medici-indovini itineranti che prescrivevano preghiere e sacrifici particolari per malattie di ogni sorta ed epidemie³⁷⁷; poi si può pensare in generale agli “dei guaritori” (*theoi soterai*) come

³⁷⁴ SULLIVAN, "Guarigione," 262.

³⁷⁵ SCHIPPERGES, "Medicina e religione," 566.

³⁷⁶ Cf. TAMBIAH, *Magic, Science, Religion*, Introduzione, 11: “Several of the writers and schools, such as Ptolemy and other astronomers, who were prominent in the development of Greek cosmology and science, combined an interest and belief in magic with their other work in the ‘inquiry of nature’. This coexistence and overlap of actions that were later construed to be incompatible genres is a notable fact”.

³⁷⁷ Cf. D. W. AMUNDSEN, "Medicina e Religione nelle tradizioni occidentali," in *Enciclopedia delle Religioni*, ed. MIRCEA ELIADE (Milano: Jaca Book, 1996), 357.

Dioniso, Demetra, Core, Iside, Serapis, ma il riferimento più importante è al dio Asclepio, addetto specificamente alla guarigione, i cui sacerdoti erano insieme medici ed esperti del culto³⁷⁸. L'ammalato, dopo un periodo di preparazione e purificazione, veniva condotto nel tempio del dio, portato alla presenza della sua statua e lasciato lì per una notte; il dio stesso allora si presentava in sogno al paziente e gli rivelava la diagnosi e la cura adeguata per lui, che veniva poi interpretata e applicata da parte dei sacerdoti³⁷⁹.

Nelle stesse opere di Ippocrate, infine, che è celebrato come il padre della medicina occidentale, si raccomanda spesso agli ammalati di pregare per la loro guarigione. Il fatto che Ippocrate fece una serie di importantissime scoperte riguardo alla natura della malattia e riguardo gli effetti di vari rimedi “non prova che egli avesse alcuna intenzione di abbattere la medicina religiosa”³⁸⁰, tanto è vero che le sue scoperte non soppiantarono il culto di Asclepio per molto tempo.

Passando al contesto cristiano, bisognerà dire che nel Nuovo Testamento la guarigione appare un tema estremamente importante, carico di implicazioni e significati teologici.

Le guarigioni operate da Gesù hanno chiaramente una connotazione soteriologica e sono il segno della sua identità messianica³⁸¹: sono molteplici i passi³⁸², sia relativi all'attività di Gesù che poi dei suoi discepoli, in cui il carisma della

³⁷⁸ Cf. RIES, "I riti di salute/salvezza," 43-4.

³⁷⁹ Cf. M. P. HALL, *The Story of Healing. The Divine Art* (New York: The Citadel Press, 1958), 99ss.

³⁸⁰ Ibid., 105. Cf anche AMUNDSEN, "Medicina e Religione," 357: “lo sviluppo della medicina ippocratica non segna un rifiuto della religione greca tradizionale: la medicina veniva considerata un'arte concessa dalla divinità”.

³⁸¹ Cf. ad esempio SULLIVAN, "Guarigione," 254 e B. MAGGIONI, "Gesù e la Chiesa primitiva di fronte alla malattia," in *Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della malattia*, ed. AA. VV. (Torino: Elledici, 1975). Cf. anche P. TILLICH, *The New Being* (New York: Scribner, 1955), 42: “It is astonishing that this color, this vivid expression of his nature, this powerful trait of his character, has more and more been lost in our time. ... We forgot that “Savior” means “healer”, he who makes whole and sane what is broken and insane, in body and mind”.

³⁸² Cf. R. PEEL, *Spiritual Healing in a Scientific Age* (San Francisco: Harper and Row, 1987): “What is not so generally recognized is the crucial part healing played in Jesus' life, ... but so central was his healing work”.

guarigione viene messo in relazione all'annuncio del Regno³⁸³ e alla salvezza³⁸⁴. Anche per quanto riguarda l'atteggiamento della Chiesa primitiva di fronte alla malattia si trovano molti riferimenti nel Nuovo Testamento, ma soprattutto se ne ha testimonianza in un passo della lettera di Giacomo:

Qualcuno è malato in mezzo a voi? Chiami i Presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera della fede salverà il malato e lo solleverà il Signore. E se ha commesso peccati, gli sarà perdonato. (*Gc* 5, 14ss)

L'effervescenza carismatica delle comunità neo-testamentarie era evidente³⁸⁵, e continuerà a manifestarsi per alcuni secoli: "le testimonianze patristiche sulla presenza di guarigioni e liberazioni tra i cristiani dei primi secoli sono numerose, e testimoniano che la tradizione cristiana ha conosciuto anche dopo l'età apostolica la dimensione terapeutica della salvezza"³⁸⁶. Nel periodo patristico infatti l'arte medica era ritenuta uno dei doni di Dio per soccorrere le sue creature; in molti degli scritti patristici si riscontra una chiara interpretazione dei sacramenti in senso realmente terapeutico (in particolare il battesimo e l'unzione), laddove Cristo è visto come il vero *medicus*³⁸⁷.

Progressivamente, però, la dimensione rituale e istituzionale prenderà il sopravvento e il carisma terapeutico verrà sempre più legato al ministero presbiterale³⁸⁸. Nella tarda antichità infatti molti medici erano anche sacerdoti, o appartenenti al monachesimo cenobitico³⁸⁹, e i monasteri erano *officina salutis et*

³⁸³ Cf. R. E. BROWN, *New Testament Essays* (New York: Paulist Press, 1982), 171: "The miracle was not primarily an external guarantee of the coming of the kingdom; it was one of the means by which the kingdom came".

³⁸⁴ Vedi l'elenco molto dettagliato e commentato che ne fa A. LANGELLA, "La funzione terapeutica della salvezza nell'esperienza della chiesa: sguardo diacronico e riflessione sistematica," in *Liturgia e Terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, ed. ALDO NATALE TERRIN (Padova: Edizioni Messaggero, 1994), 87-109.

³⁸⁵ "The New Testament makes clear that to the apostles who carried through the Mediterranean world the gospel or good news of the coming of 'the kingdom', healing was as natural as the moral and spiritual redemption to which it was closely allied. From their Master they have learned that healing, like salvation, was the work of God's grace", PEEL, *Spiritual Healing*, 12.

³⁸⁶ LANGELLA, "La funzione terapeutica," 110.

³⁸⁷ Cf. SCHIPPERGES, "Medicina e religione," 567: l'autore in particolare cita la lettera di Ignazio di Antiochia agli Efesini, e gli Atti apocrifi di Giovanni.

³⁸⁸ Cf. PEEL, *Spiritual Healing*, 14.

³⁸⁹ Cf. AMUNDSEN, "Medicina e Religione", 358-9.

*sanitatis*³⁹⁰. Dal XII secolo, poi, l'unzione dei malati si trasformò sempre più in “estrema unzione”, e in tal modo il suo significato curativo scomparve quasi del tutto³⁹¹.

L'aver ipotizzato questa certa uniformità nel sottofondo di comprensione del mondo religioso antico greco-cristiano attorno a indici che sono propri anche dell'esoterismo antico naturalmente non esclude la possibilità di distinguere anche in quell'ampio contesto le correnti prettamente esoteriche – sempre se manteniamo il modello tipologico proposto; ciò che interessa ora però, è vedere come ad un certo punto questa uniformità sia venuta meno, e sia scomparsa in un certo senso l'intersezione fra i due “insiemi”, fra mondo esoterico e mondo istituzionale. Questo potrebbe essere stato un momento molto importante nella storia e nell'evoluzione dell'esoterismo.

3. LA RIVOLUZIONE EPISTEMOLOGICA E LA SOPRAVVIVENZA DELL'ESOTERISMO

Attraverso processi storici graduali molto complessi, ma soprattutto dopo l'affermarsi della moderna epistemologia scientifica, potremmo dire che la demarcazione attorno al mondo esoterico si è fatta sempre più netta, poiché molti dei temi che la religione istituzionale, la filosofia e la teologia prima condividevano con l'esoterismo divennero caratteristici solo di quest'ultimo³⁹², prendendo così una connotazione particolare.

Questo passaggio, avvenuto intorno ai secoli XVI-XVII, ha visto come protagonisti alcuni grandi innovatori e maestri della nuova scienza, fra i quali forse il principale è stato Galileo. Egli guarda alla natura come al vero libro della scienza, che necessita di essere indagato secondo un metodo libero da restrizioni teologiche e da

³⁹⁰ Cf. SCHIPPERGES, "Medicina e religione", 567.

³⁹¹ Cf. R. AMIS, *A Different Christianity. Early Christian Esotericism and Modern Thought* (Albany: State University of New York Press, 1995), 9.

³⁹² “Unlike modern scientific thought, esoteric truths are never replaced by new paradigms. The occasional new discoveries that do occur in esotericism are added to those that have gone before”, *Ibid.*, 27.

precomprensioni metafisiche. Solo gli elementi oggettivi e controllabili della natura, quindi le qualità sensibili, misurabili o determinabili quantitativamente, possono essere realmente indagati; tutte le altre qualità sono dichiarate soggettive e perciò ininfluenti per la vera ricerca scientifica.

Portando l'elemento quantitativo al centro della considerazione scientifica, Galileo formula per la prima volta il concetto chiaro di "metodo scientifico", e la matematica diventa il modello esemplare di qualsiasi autentica conoscenza³⁹³. Con lui si delinea "l'idea di una natura concepita come un mondo di corpi realmente circoscritto in sé"³⁹⁴, e questo costituisce lo schema teorico della scienza moderna: "la natura ora è vista come un ordine oggettivo e causalmente strutturato di relazioni governate da leggi e la scienza è un sapere sperimentale-matematico *intersoggettivamente valido*"³⁹⁵.

Lo stesso tipo di impostazione si ritrova anche nella visione di Bacone. Nel *Novum Organum* infatti Bacone mette a fuoco la logica del procedimento tecnico-scientifico contrapponendola a quella di Aristotele: la conoscenza della natura si raggiunge solo attraverso l'esperimento, che rappresenta per lui "il connubio della mente e dell'universo"³⁹⁶, e dal quale deriva la conoscenza secondo il metodo

³⁹³ Nel *Saggiatore*, che fu pubblicato nel 1623, Galileo scrive: "La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto".

³⁹⁴ Cf. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze e la fenomenologia trascendentale* (Milano: Il Saggiatore, 1961) § 10: *L'origine del dualismo nella dominante esemplarità della scienza naturale. La razionalità del mondo "more geometrico"*.

³⁹⁵ N. ABBAGNANO and G. FORNERO, *Protagonisti e Testi della Filosofia*, vol. II, Il Rinascimento e l'età moderna (Torino: Paravia, 1996), 157.

³⁹⁶ *Novum Organum* I, 3. Dall'esperimento Bacone si aspetta "una prole numerosa di invenzioni e gli strumenti atti a domare e a mitigare almeno in parte la necessità e le miserie degli uomini".

dell'*induzione*. Occorre quindi eliminare tutte le anticipazioni che si radicano nei pregiudizi (*idola*)³⁹⁷ per procedere alla conoscenza effettiva.

Si può dire che con Bacone avviene dunque il distacco consapevole dal modo di fare scienza degli antichi, con particolare riferimento ad Aristotele, e che si inaugura la visione nuova basata irrinunciabilmente sull'esperienza.

Se Galileo parlando del moto dei corpi aveva in un certo senso assolutizzato i parametri di massa e tempo, Cartesio parlando di estensione (*res extensa*) assolutizza lo spazio: l'estensione nello spazio è il primo e fondamentale attributo di tutto ciò che esiste sensorialmente³⁹⁸. La relazione uomo-mondo pertanto è affidata interamente ai sensi - capaci di riconoscere e percepire le quantità - e alla ragione, capace di analizzare questi dati: "tutta la conoscenza deriva solo da questo"³⁹⁹.

Con Cartesio, a differenza che nel medioevo, non sussiste più l'idea che la mente umana possa accedere alla *realtà* in quanto tale, alle verità insieme celate e rivelate dal mondo sensoriale, ma si afferma l'idea fondamentale che la mente trova in

³⁹⁷ Secondo Bacone i pregiudizi sono vari: *idola tribus*, derivante dai nostri sensi, *idola specus*, legati all'educazione, *idola fori*, gli equivoci della comunicazione e *idola theatri* che sono le teorie scientifiche tramandate. Cf. F. BACONE, *Scritti filosofici* (a cura di P. Rossi) (Torino: Utet, 1975).

³⁹⁸ "Descartes distinguishes the '*ego cogito*' from the '*res corporea*'. This distinction will thereafter be determinative ontologically for the distinction between 'Nature' and 'spirit'. ... '*Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit*'. Extension – namely, in length, breadth, and thickness – makes up the real Being of that corporeal substance which we call the 'world'. What gives the *extensio* this distinctive status? '*Nam omne aliud quod scorpori tribui potest, extensionem praesupponit*'. Extension is a state-of-Being constitutive for the entity we are talking about; it is that which must already 'be' before any other ways in which Being is determined, so that these can 'be' what they are. Extension must be 'assigned' primarily to the corporeal Thing. The 'world's' extension and substantiality (which itself is characterized by extension) are accordingly demonstrated by showing how all the other characteristics which this substance definitely possesses (especially *divisio, figura, motus*), can be conceived only as *modi* of *extensio*", {Heidegger, 1962 #63@123}.

³⁹⁹ Scrive Cartesio, ne *I principi della filosofia*: "Ho considerato in generale tutte le nozioni chiare e distinte che possono essere nel nostro intelletto riguardo alle cose materiali, e non avendone trovate altre se non quelle che abbiamo delle figure, delle grandezze e dei movimenti, e delle regole, le quali regole sono i principi della geometria e delle meccaniche, ho giudicato che necessariamente bisognava che tutta la conoscenza che gli uomini possono avere della natura è tratta solo da quello", CARTESIO, *Opere* (a cura di E. Garin) (Bari: Laterza, 1967), 364.

se stessa la base e la convalida dei suoi procedimenti conoscitivi⁴⁰⁰: Cartesio fonda il suo metodo primariamente nell'*evidenza* del *cogito*, perciò la mente diventa per così dire auto-referenziale.

Sempre più materia e spirito vengono distanziati nella comprensione umana come due reami pressoché autonomi reciprocamente, e dotati di loro proprie leggi e necessità, che quindi richiedono proprio due stili cognitivi differenti⁴⁰¹. La conoscenza riguardo al mondo della materia rappresenta sempre meno una potenziale conoscenza corrispondente riguardo al mondo dello spirito, poiché da Galileo in poi Dio è visto come realtà puramente trascendente, “il grande matematico creatore”, che “rimane meravigliosamente in disparte dall’universo che ha creato”⁴⁰².

Il cambiamento radicale riguarda quindi non solo la concezione globale del mondo e della natura, ma è soprattutto nel senso di una nuova epistemologia basata sull’oggettività, sulla logica e sui suoi fondamenti empirici: lo scopo del conoscere si delinea sempre più attorno alla prevedibilità e al controllo della natura⁴⁰³, e la conoscenza perde la sua dimensione partecipativa, immaginativa⁴⁰⁴, e soprattutto

⁴⁰⁰ Cf. P. K. MOSER and A. V. NAT, eds., *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches* (New York, Oxford: Oxford University Press, 2003³), 111: “Classical modern philosophers typically rejected the view that knowledge of reality is obtained through the *direct* awareness of the Forms that constitute the essence of the objects of sense. They replaced that view with the position that we *indirectly represent* the world through sensory experience and conceptualization. This is a significant difference. In medieval philosophy the frame of reference involves a human mind that has access in its apprehension to reality itself. ... In classical modern philosophy the dominant theme is that of a mind shut off from direct access to the reality lying beyond it, but finding within itself the basis for knowledge of the world”.

⁴⁰¹ Cf. ad esempio A. E. MCGRATH, *Science and Religion. An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999).

⁴⁰² Cf. JONES, *The Redemption of Matter*, 55: “Neither the system as a whole, nor its parts, display any purpose other than regular, rigid, and predictable motion. God is the master mathematician and mechanic who invents and constructs the universe which then runs of its own. The beauty of creation points to a God of the past, but not the God of the present. Contemporary intercourse with God has ceased; he remains marvelously apart in both space and time from the universe He created”.

⁴⁰³ Cf. TARNAS, *The Passion of the Western Mind*, 282.

⁴⁰⁴ Scrive Locke, quasi a manifesto della sua concezione empirista, emblematica della nuova scienza: “Da dove si procura tutto il materiale della ragione e della conoscenza? Rispondo con una sola parola: dall’esperienza. Su di essa tutta la nostra conoscenza si fonda e da essa in ultimo deriva”, LOCKE, *Saggio sull'intelletto umano (a cura di Nicola Abbagnano)* (Torino: Utet, 1971), 133.

personalmente trasformativa. La quantificazione della natura infatti va assieme alla separazione fra vero e buono, fra scienza ed etica, fra realtà e fini ultimi. Senza l'etica, la domanda che è rimasta alla scienza è "come"⁴⁰⁵.

Il dualismo fra mondo materiale e non materiale viene teorizzato in modo profondo e radicale, in una visione in cui i due livelli non interagiscono quasi più⁴⁰⁶: "la materia non può essere compresa spiritualmente, né lo spirito può essere investigato scientificamente"⁴⁰⁷. Si tratta quindi non solo di due reami differenti di investigazione, ma di un vero e proprio "doppio ordine di verità"⁴⁰⁸: da una nuova concezione epistemologica sembra quasi essere emersa una nuova ontologia.

Ora, di fronte a questo fondamentale movimento della storia del pensiero occidentale, e sollecitata in modo ineludibile dai nuovi paradigmi della scienza, la religione cosiddetta "istituzionale" sembra aver perso un po' alla volta nelle proprie precomprensioni quegli aspetti riassunti in *w-h-h* che erano stati caratterizzanti del mondo antico.

Ma lo stesso non si può dire dell'esoterismo, per il quale permane invece l'idea del tutto come organismo vivente, delle corrispondenze, dell'immaginazione come mezzo conoscitivo, della trasmutazione-guarigione, sempre con una particolare convergenza di tutto ciò sulla trasformazione dell'auto-coscienza: da quel momento in poi della storia occidentale queste tematiche sono ritrovabili solo nell'ambito

⁴⁰⁵ Cf. TAMBIAH, *Magic, Science, Religion*, 145. Cf. anche ABBAGNANO and FORNERO, *Protagonisti e Testi della Filosofia*, 158: "Da Galileo in poi la scienza non deve cercare *perché* la Natura operi in un certo modo (causa finale) ma solo *come* opera (causa efficiente). ... Ci si deve occupare solo delle leggi che regolano i fatti, ossia delle verificabili *costanti* di comportamento attraverso cui la natura agisce".

⁴⁰⁶ Cf. JONES, *The Redemption of Matter*, 56: "To allow philosophy and faith to co-exist, Descartes has recourse to the same device as Galileo – placing God and the human soul outside the boundaries of mechanistic investigation. Descartes solution was starkly dualistic: Reality contains two completely separate substances – spirit and matter. In the human being they coexist, but with a minimum of interaction, as God and the universe coexist with a minimum of mutual relationship and influence".

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, 69: "Religion and science now belong to utterly different modes of consciousness: one detached and antiseptic, one passionate and involved, ... signifying different cognitive styles. Religion and science also represent different objects. ... Matter cannot be understood spiritually, nor can spirit be investigated scientifically".

⁴⁰⁸ "A double-truth Universe" dice TARNAS, *The Passion of the Western Mind*, 302.

propriamente esoterico⁴⁰⁹, e pertanto l'esoterismo diviene un fenomeno certamente più distinto e circoscrivibile⁴¹⁰, anche per una sua coraggiosa contro-tendenza rispetto alle "evidenze" delle nuove acquisizioni scientifiche.

La divergenza dell'esoterismo rispetto alla cultura dominante diverrà inoltre particolarmente forte soprattutto su di un punto fondamentale: una diversa concezione del guarire. Se da una parte infatti l'esoterismo manterrà la congiunzione di *heal* con *whole* e *holy*, dall'altra la scienza verrà sempre più considerata come l'unica capace di interpretare e produrre la guarigione, in una concezione completamente meccanicistica del corpo e della guarigione.

4. EFFETTI DELLA NUOVA EPISTEMOLOGIA: SFALDAMENTO O RESISTENZA DEL BINOMIO RELIGIONE-TERAPIA?

Dopo la rivoluzione scientifica cambiò inevitabilmente nella cultura occidentale il concetto di malattia. La ragione mostrava di sapersi inoltrare con procedure empiriche nella struttura intrinseca della materia, per interrogarla, scoprirne le leggi, ed essere quindi in grado di creare modificazioni in essa a partire dalla conoscenza di tali leggi; la scienza medica, pertanto, ha cominciato ad affrontare la malattia come una pura affezione della materia, come una modificazione di tipo bio-

⁴⁰⁹ In un certo senso si potrebbe dire che anche la filosofia abbia ritrovato questo tipo di precomprensioni caratteristiche dell'esoterismo, quando già con filosofi come Goethe, Schiller, Schelling, Coleridge, Hegel, si interpreta la relazione uomo-mondo non più come dualistica ma come partecipativa: andando oltre Kant, quindi, le categorie della mente sono viste come espressione dell'essere stesso del mondo, e la mente umana è l'organo di auto rivelazione del mondo. Cf. R. N. BELLAH, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World* (Berkeley: University of California Press, 1991), 434-5: "Nature's reality comes into being through the very act of human cognition. ... It is only when the human mind actively brings forth from within itself the full powers of a disciplined imagination and saturates its empirical observation with archetypal insight that the deeper reality of the world emerges. A developed inner life is therefore indispensable for cognition. ... The human imagination is itself part of the world's intrinsic truth".

⁴¹⁰ In un certo senso quindi si può dar ragione a Faivre che ha visto la nascita dell'esoterismo proprio a partire dal Rinascimento e che ha estrapolato un modello storico di definizione a partire da fenomeni precisi di quel periodo storico: dopo la rivoluzione epistemologica dell'epoca moderna l'esoterismo diventa un fenomeno più distinguibile e decisamente particolare e alternativo nella propria precomprensione del mondo.

chimico del normale stato di salute, la cui causa è a sua volta di ordine “materiale”, anche se può essere più o meno nota. La religione dunque si è adeguata delegando sempre più la malattia e in generale il corpo alle competenze scientifiche di tipo empirico per occuparsi in modo sempre più esclusivo della salvezza in termini unicamente spirituali, morali ed escatologici, e rinunciando quindi a quella visione più totale dell’essere umano che per molti secoli le aveva permesso di svolgere anche una mansione propriamente terapeutica.

Sempre più allora medicina e religione appaiono come due ambiti ben distinti nella prassi e nella mentalità occidentale, e anzi ogni eventuale confronto sembra accuratamente evitato⁴¹¹. Ma tutto ciò potrebbe apparire in fondo come una sorta di schizofrenia nel mondo occidentale, poiché medicina e religione rimandano tutto sommato a due differenti antropologie di base - si può dire che il concetto di salute “in un certo senso definisca la nostra umanità”⁴¹², e che “la guarigione è un’attività

⁴¹¹ Cf. R. C. FULLER, *Alternative Medicine and American Religious Life* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1989), 5: “The advent of modern science has tended to relegate religion and medicine to separate spheres, and most people feel quite comfortable with the assumption that religious beliefs are irrelevant to matters of healing and health. ... To the most modern Americans, religion and medicine would appear to have little in common. Religion speaks to our beliefs in a reality that transcends the physical. Medicine entails systematic efforts to repair organic damage caused by natural disease and injury. Whenever the media relate an attempt to relate the two, most people react with skepticism and amusement and sometimes with indignation”. L’autore parla in particolare della società americana contemporanea, ma si può facilmente estendere il suo discorso al mondo occidentale in senso lato.

⁴¹² Cf. L. FOSS, *The End of Modern Medicine. Biomedical Science Under a Microscope* (New York: State University of New York Press, Albany, 2002), 10: “Clinical acts based on medical theories, themselves often resting on philosophical foundations, *affect us where we live*. The type of disease we get, the kinds of therapies we respond to, the variety of medical strategies considered crucial to our health, all tell us something about ourselves. (...) Medicine, in a sense, *gives definition to our humanness*. Its research strategies, disease and health concepts, therapeutic options, virtually every nuance of its theory and practice secrete assumptions about the human self. Today’s practice of medicine, reflecting the “modern” or Enlightenment scientific and metascientific thought world, provides us with one compelling version of *who we think we are* as we leave the twentieth century” (corsivo mio).

profondamente culturale”⁴¹³. Da questo punto di vista si potrebbe comprendere almeno in parte la grande insistenza che nel XX secolo presentano i nuovi movimenti religiosi riguardo al tema della guarigione quasi come un macroscopico *trait d’union* culturale⁴¹⁴: vi si può vedere il tentativo di risolvere quella schizofrenia, di rispondere alla necessità di una ricomprensione della realtà umana in senso più globale, quindi di cercare salvezza anche come guarigione.

Comunque, quel binomio religione-terapia che è forse una congiunzione antica quanto il mondo e che con la nascita del moderno metodo scientifico si è allentata fino quasi a sciogliersi completamente, sembra essersi mantenuto come dicevamo proprio nell’esoterismo, assumendo quindi una tonalità peculiare in senso olistico e soteriologico nella formulazione specifica di “terapia dell’auto-coscienza” – o, con un linguaggio contemporaneo, di “terapia della mente”.

Questo, prima ancora che nella New Age, risulta in modo particolare proprio in quei movimenti esoterici che costituiscono il terreno storico-religioso precedente ad ACIM, ossia nella Società Teosofica, nella Christian Science, nel New Thought, e in generale in tutto lo Human Potential Movement: nei secoli XIX-XX, infatti, l’esoterismo occidentale trovò nuove forme, nuovi sostegni filosofici, e perfino nuovi efficaci strumenti linguistici, da una parte nelle antichissime tradizioni orientali che man mano stavano penetrando in Occidente, e dall’altra negli sviluppi della psicologia e della psicoterapia.

Quello che è stato già da molti rilevato come tema centrale all’interno dei movimenti esoterici dei secoli XIX-XX - ossia il tema della guarigione della mente nel senso specifico di una trasformazione salvifica dell’auto-coscienza⁴¹⁵ – potrebbe quindi essere letto in continuità con la storia dell’esoterismo occidentale: dalla rivoluzione

⁴¹³ Cf. FULLER, *Alternative Medicine*, 5: “Healing is a profoundly cultural activity. Labeling a disease and prescribing treatment express a healer’s commitment to a particular set of assumptions about the structure and properties of physical existence”.

⁴¹⁴ Cf. qui, cap 3.

⁴¹⁵ Cf., come esempio fra i molti, D. STONE, "The Human Potential Movement. The One Who Knows His Self Knows God.," in *The New Religious Consciousness*, ed. ROBERT N. BELLAH CHARLES Y. GLOCK (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976), o ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 352: “The New Age has been described as a revival of esoteric and mystical expression of a new global culture directed toward human transformation, ... and it has also been described as a spirituality of the Self”.

scientifico in poi l'esoterismo sembra aver riformulato e rafforzato le sue tesi antiche dando particolare evidenza proprio al paradigma della guarigione, e sembra aver avuto sempre maggiori possibilità di emergere a livello culturale, influenzando in modo consistente gli esiti di gran parte della storia religiosa occidentale contemporanea.

Come conferma di queste tesi e come conclusione di questa panoramica storica potremmo guardare ad alcune citazioni prese dalle fonti primarie di questi contesti esoterici più vicini al nostro tempo, e soprattutto più vicini ad ACIM: si tratta di un accostamento di testi, quasi a guisa di un piccolo appendice, nei quali vengono poste in primo piano tutte le tematiche che hanno costituito la base della nostra riflessione sull'esoterismo occidentale, quindi la congiunzione *w-h-h*, lo stretto binomio religione-terapia, la malattia come errore di auto-identificazione, e una concezione salvifica del guarire come processo della mente⁴¹⁶.

Osservando tutto ciò, sembrerà quasi di ascoltare un'eco di ACIM, o, per meglio dire, un preludio assai significativo, che senza nulla togliere alla grande originalità di questo testo, ne mostra però le radici e permette di ipotizzarne il legame con un capitolo millenario della storia delle religioni occidentali.

⁴¹⁶ Le traduzioni dei testi inglesi originali sono mie, e ho mantenuto fra parentesi alcuni termini più importanti. I numeri fra parentesi indicano le pagine da cui sono tratte le citazioni, e le frasi sono sottolineate da me, salvo diversa specificazione. In nota, oltre al titolo originale, verrà anche riportata una bibliografia indicativa di base dei singoli movimenti di cui si parla.

È evidente che i contesti da cui questi vari brani sono tratti possono talvolta presentare delle differenze anche sostanziali nelle metafisiche di fondo e in generale nella loro elaborazione filosofica, e il mettere in evidenza alcuni punti di convergenza non è un tentativo di ignorare tali differenze né di uniformare grossolanamente un ampio spettro di fenomeni religiosi; tuttavia, poiché ci riferiamo ad un preciso modello tipologico di esoterismo, sulla base del quale abbiamo potuto per altro osservare gli sviluppi di quest'ultimo a livello storico allargato, riportiamo i seguenti brani proprio come esemplificazione di ciò che abbiamo ipotizzato essere il "nucleo essenziale" dell'esoterismo, al di là di tutte le possibili differenze.

4.1- HELENA P. BLAVATSKY, *Iside svelata*⁴¹⁷

(216) La guarigione, per meritare questo nome, richiede sia fede, nel paziente, che forte volontà, nel terapeuta. Con aspettativa e fede si può guarire da quasi ogni condizione di malattia. ... All'emorroissa che superò la folla per toccare la tunica di Gesù, fu detto che la sua "fede" l'aveva salvata (*her faith had made her whole*). ... L'influenza della mente sul corpo è così potente che essa ha operato miracoli in tutti i tempi.

4.2- HORATIO W. DRESSER, *Metodi e Problemi di guarigione spirituale*⁴¹⁸

(33) Il "desideratum"⁴¹⁹ è innalzare l'intero processo della guarigione al piano spirituale, per vivere in accordo con l'ideale, per considerare la mente e il corpo dal punto di vista dell'anima, più che guardare all'anima a partire dal livello del corpo. Per vivere di più con Dio, questo è guarire ed essere guariti spiritualmente. Aspirare, sperare, amare, cooperare con Dio. Poiché la guarigione è amore e rinnovamento; è una parte della grande opera creativa dell'Universo.

⁴¹⁷ H. P. BLAVATSKY, *Isis Unveiled* (Pasadena: Theosophical University Press, 1988), vol. I, 216-7. Madame Blavatsky, insieme a Henry Steel Olcott, William Quan Judge e altri, nel settembre del 1875 ha fondato a New York la Società Teosofica, ed ha svolto un ruolo importantissimo nella formulazione filosofica della Società e nelle sue vicende storiche. cf. ad esempio SANTUCCI, "Theosophical Society," J. GODWIN, *The Theosophical Enlightenment* (New York: State University of New York Press, 1994), J. ROBERT S. ELLWOOD, "The American Theosophical Synthesis," in *The Occult in America: New Historical Perspectives*, ed. HOWARD KERR and CHARLES L. CROW (Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1983).

⁴¹⁸ H. W. DRESSER, *Methods and Problems of Spiritual Healing* (New York, London, G. P. Putnam's Sons, 1901; G. P. Putnam's Sons, 1901). Questo autore viene considerato uno degli esponenti più abili del pensiero di Phineas P. Quimby (vero iniziatore del New Thought, che però non ha lasciato una descrizione sistematica della sua filosofia), e rappresenta il New Thought nella sua "forma più sana e più critica": cf. F. PODMORE, *From Mesmer to Christian Science. A Short History of Mental Healing* (New York: University Books, 1963), 256-7. Cf. anche ALBANESE, *America. Religions and Religion*, 269, C. S. BRADEN, *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought* (Dallas: Southern Methodist University Press, 1963), C. T. JACKSON, "The New Thought Movement and the Nineteenth Century Discovery of Oriental Philosophy," *Journal of Popular Culture* 9 (1975).

⁴¹⁹ Originale in latino nel testo inglese.

4.3- *Manoscritti di Quimby*⁴²⁰

(186) La malattia (*disease*) è una credenza (*belief*), poiché un individuo è per se stesso proprio ciò che egli pensa di essere. ... Tutta la malattia (*sickness*) è nella mente o nella credenza.

(280) Il mio obiettivo è correggere le false idee e rafforzare la verità, credendo che Dio ha fatto bene ogni cosa (*made everything good*), e se c'è qualcosa di sbagliato è solo l'effetto di noi stessi (*the effect of ourselves*), e l'uomo è responsabile per le sue azioni e anche per i suoi pensieri. Perciò è necessario che l'uomo conosca se stesso, così non comunicherà peccato ed errore.

(319) Non c'è alcuna intelligenza, potere o azione nella materia in se stessa, il mondo spirituale al quale i nostri occhi sono chiusi per ignoranza o per mancanza di fede (*unbelief*) è il mondo reale, e in esso si trova la causa di ogni effetto visibile nel mondo naturale; se questa vita spirituale può essere rivelata a noi, o in altre parole, se *possiamo capire noi stessi, allora avremo la nostra felicità o infelicità nelle nostre stesse mani.*

4.4- RALPH WALDO TRINE, *In accordo con l'Infinito: o, Pienezza di pace, potere e totalità*⁴²¹

(101) Il grande fatto centrale nella vita umana è l'entrare in una realizzazione conscia e vitale della nostra unità con la Vita Infinita, e l'aprire noi stessi pienamente al flusso Divino. Nella misura esatta in cui noi arriviamo ad una realizzazione conscia della nostra unità con la Vita Infinita, e ci apriamo al flusso Divino, noi attualizziamo in noi stessi le qualità e i poteri della Vita Infinita, ci rendiamo canali attraverso i quali il Potere e l'Intelligenza Infinita possono lavorare. Nella misura esatta in cui tu realizzerai la tua unità con lo Spirito Infinito, tu cambierai la malattia in semplicità, la disarmonia in armonia, la sofferenza e il dolore in forza e salute abbondante.

⁴²⁰ H. W. DRESSER, ed., *Quimby Manuscripts* (Thomas Y. Crowell Company, 1921).

⁴²¹ R. W. TRINE, *In tune with the Infinite: or, Fullness of peace, power, and plenty* (London: G. Bell & Sons, 1904). Anche Trine è un esponente importante del New Thought.

4.5- *Riassunto del New Thought fatto dal Metaphysical Club di Boston*⁴²²

- Il rimedio per ogni difetto e disordine è metafisico, oltre il fisico, nel reame delle cause che sono mentali e spirituali.

- Dio è Spirito immanente, Completa Conoscenza, Completa Bontà.

-Il New Thought sostiene la pratica del vivere una vita libera dall'io (*selfless*) attraverso l'unione nel pensiero con un potere è Amore in azione.

- Corona la vita con la gioia e la salute e l'abbondanza che sono la giusta eredità di ogni figlio di Dio.

4.6- *MARY BAKER EDDY, Scienza e Salute con Chiave delle Scritture*⁴²³

(3) L'Essere Divino deve essere riflesso dall'uomo – altrimenti l'uomo non è l'immagine e somiglianza del paziente, tenero e vero, dell'Uno che è "tutto dolcezza", ma comprendere Dio è l'opera dell'eternità ed esige assoluta consacrazione di pensiero, energia e desiderio.

(14) Il dolore si muta in gioia quando il corpo è controllato dalla Vita, dalla Verità e dall'Amore spirituali.

(15) Nel quieto santuario dei sinceri desideri ardenti dobbiamo negare il peccato e affermare la totalità di Dio.

(16) Il maligno, o l'unico male, non è che un altro nome per la prima menzogna e per tutti i bugiardi.

(205) *Quando comprenderemo pienamente la nostra relazione con il Divino, non potremo avere alcun'altra Mente che la Sua* – nessun altro Amore, nessun'altra saggezza, o Verità, nessun altro senso di Vita.

(377) Eliminate l'errore principale o la paura che governa questa cosiddetta mente inferiore, ed eliminerete tanto la causa di ogni malattia quanto l'azione morbosa

⁴²² *The Boston Metaphysical Club's Summary of the New Thought*. Queste citazioni sono prese da BRADEN, *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought*, 14ss.

⁴²³ M. B. EDDY, *Scienza e salute con Chiave delle Scritture (traduzione italiana dal testo inglese autorizzato)* (Boston: The Writings of Mary Baker Eddy). Si tratta del testo fondativo della Christian Science. I numeri delle pagine da cui sono prese le citazioni sono riportati prima delle stesse fra parentesi.

o eccitata di qualsiasi organo. La causa di ogni cosiddetta infermità è mentale, una paura mortale, una credenza sbagliata.

(393) Una falsa credenza è al tempo stesso il tentatore e il tentato, il peccato e il peccatore, la malattia e la sua causa.

(396) Al momento opportuno spiegate ai malati il potere che le loro credenze esercitano sul loro corpo. Date loro la comprensione divina e salutare con la quale potranno combattere il loro senso erroneo e cancellate così le immagini della malattia dalla mente mortale. *Tenete chiaramente nel pensiero che l'uomo è la progenie di Dio (the offspring of God), non dell'uomo; che l'uomo è spirituale, non materiale.*

(398) È la Scienza della Mente (*the science of Mind*) che deve soccorrerci se si vuole ottenere una guarigione radicale. ... Il male non ha alcun potere, alcuna intelligenza, poiché Dio è il bene, e quindi il Bene è infinito, è Tutto.

(406) Resistete al male – all'errore di ogni sorta – ed esso fuggirà da voi. L'errore è opposto alla Vita.

(445) La Scienza Cristiana riduce al silenzio la volontà umana, acquieta la paura con la Verità e l'Amore, e dimostra l'azione spontanea dell'energia divina guarendo i malati. L'egoismo, l'invidia, le passioni, l'orgoglio, l'odio e la vendetta vengono scacciati dalla Mente divina che sana la malattia. La volontà umana che crea e commette falsità, nascondendo il Principio divino dell'armonia, è deleteria alla salute ed è causa di malattia.

(560) Il cielo rappresenta l'armonia, e la Scienza divina interpreta il Principio dell'armonia celeste. Il grande miracolo, per il senso umano, è l'Amore divino (*the divine Love*) e ciò che è assolutamente necessario all'esistenza è arrivare alla vera idea di ciò che costituisce il regno dei cieli nell'uomo.

(588) Il vero Io è il Principio divino, Spirito, Anima, Mente incorporea, infallibile, immortale ed eterna.

(590) Lavoriamo per dissolvere con il solvente universale dell'Amore la pietra (*adamant*) dell'errore – il desiderio di se stessi, l'auto-justificazione, l'amore per se stessi – che combatte contro la spiritualità ed è la legge del peccato e della morte.

(592) La Mente è l'unico Io, ... il Principio divino, o Dio, di cui l'uomo è la completa e perfetta espressione.

4.7- ALICE BAILEY, *Dall'intelletto all'intuizione*⁴²⁴

La condizione *sine qua non* è che solo quelle persone che sono esseri pensanti responsabili sono pronti per applicare quelle regole e istruzioni che li renderanno in grado di fare quel cambiamento e giungere a quella coscienza che è la caratteristica del mistico illuminato e dei conoscitori intuitivi (*intuitional knowers*). I bellissimi versi di Winslow Hall's centrano il messaggio:

"In all men lurks The Light; yet, in how few
Has it blazed forth, as rightfully it ought,
Illuming, from within, our fleshly lamp,
And kindling cosmic flame in nigh-brought souls!
Splendor of God, how few! And ours the blame;
For, ever, crassly, by routine and wrath,
We undiscerningly damp down and choke
The spark of God that glints in every child.
All children are, by nature, bits of God;
And God, if they but had their freedom, would
Unfold Himself in them, would burgeon forth
Tinting and moulding, till, as perfect flowers
They bloomed, fulfilled of loveliness unveiled."

- Hall, W. Winslow, M.D., *Illuminanda*.

Questo è l'obiettivo del processo della meditazione – guidare gli uomini alla Luce che è dentro di loro e renderli in grado, in quella luce, di vedere la Luce.

4.8- MARILYN FERGUSON, *La Cospirazione dell'Acquario*

(98) Viene scoperta una nuova comprensione del *sé*, che ha ben poco a che fare con l'ego. Ci sono molteplici dimensioni del *sé*; un senso nuovo e integrato di se stessi come individui ... un legame con gli altri come se essi

⁴²⁴ A. BAILEY, *From Intellect to Intuition* (New York: Lucis Pub. Co., 1972). Alice Bailey è stata un'esponente di rilievo della Neo-Teosofia, producendo considerevole material bibliografico. Ho preferito mantenere la poesia riportata nel testo della Bailey nell'originale inglese. Cf. SANTUCCI, "Theosophical Society," .

fossero me, e la fusione con un Sé ancor più universale e primario. ... È come diventare reali. ... Questa perfezione, questa totalità (*wholness*), non si riferisce a una rettitudine morale, o alla personalità. È uno sguardo nella natura – l'integrità della forma e della funzione nella vita stessa, la connessione con un processo perfetto. Oltre la riunificazione personale, la riconnessione interiore, la riannessione di parti perdute di sé, c'è la connessione con un Sé ancora più ampio – questo continente invisibile nel quale tutti ci sentiamo a casa. Il sé separato è un'illusione.

(257) Per molti di coloro che appartengono alla Cospirazione dell'Acquario, il doversi occupare della salute è stato un grande stimolo di trasformazione. Proprio come la ricerca del sé (*the search for self*) diventa una ricerca di guarigione, così lo scopo della salute può portare ad una maggiore auto-consapevolezza. Tutta la totalità (*wholness*) è la stessa.

(277) Sicuramente gli storici si meraviglieranno dell'eresia nella quale siamo caduti nelle ultime decadi, nelle quali abbiamo ignorato lo spirito nei nostri tentativi di curare il corpo. Ora, nel trovare la salute, noi troviamo noi stessi.

4.9- SHIRLEY MACLAINE, *Cercarsi dentro*⁴²⁵

(70) Poiché l'Io Supremo, l'anima, è il nostro riflesso personalizzato della scintilla divina, quando il nostro sentimento d'amore nasce dal cuore, scaturisce dal centro del nostro spazio divino. ... L'energia universale di cui l'Io Supremo è parte è sempre esistita. ... L'autorealizzazione è realizzazione divina. La conoscenza dell'Io Supremo è conoscenza di Dio. È radiante di vita, luce e amore.

⁴²⁵ MACLAINE, *Going Within: A Guide for Inner Transformation*. Anche quest'ultima autrice, i cui libri sono diventati dei best-sellers, è ritenuta una delle voci di riferimento più importanti della New Age, soprattutto negli anni '80. Cf. HANEGRAAFF, *New Age*, 109.

4.10- Supplemento a *Un Corso In Miracoli: La Psicoterapia. Il proposito, il processo, la pratica*⁴²⁶

(IV-1:1-3) Tutta la terapia è psicoterapia, perciò tutta la malattia è malattia mentale. è un giudizio sul Figlio di Dio, e il giudizio è un'attività mentale. il giudizio è una decisione, fatta più e più volte, contro la creazione e contro il suo Creatore.

(IV-2:4) Non può esserci nulla che un cambiamento mentale (*change of mind*) non possa produrre, poiché tutte le cose esteriori sono solo ombre di una decisione già presa.

(I-2: 3-5, 3:1.3, 4:1) Quale scopo più trascendente può esserci che ricordare la via, la verità e la vita, e ricordare Dio? Aiutare in questo è il proposito specifico della psicoterapia. Potrebbe qualcosa essere più santo (*could anything be holier*)? ... Chiunque abbia bisogno di aiuto, a prescindere dalla forma della sua sofferenza, sta attaccando se stesso. Ciò che egli non realizza ed ha bisogno di imparare è che questo "sé" che può attaccare ed essere attaccato è solo un concetto che lui ha costruito. ... La psicoterapia, quindi, deve restaurare la sua consapevolezza e la sua capacità di prendere decisioni.

(V-4:1) Il guarire è santo

healing is holy

⁴²⁶ "Psychotherapy. Purpose, Process and Practice. An Extension of the Principles of *A Course In Miracles*," .

CONCLUSIONE

Abbiamo iniziato questo lavoro partendo da alcune osservazioni riguardo la religiosità contemporanea, che ci ha fornito un primo quadro di contestualizzazione di *A Course In Miracles*.

Si è visto quindi prima di tutto il significato della letteratura channeling, cui ACIM appartiene; poi le vicende biografiche di Helen Shucman e Bill Thetford, che hanno offerto informazioni fondamentali per evidenziare da un lato alcuni rimandi alle grandi correnti esoteriche americane dei secoli XIX-XX, e dall'altro l'importanza della psicologia e della psicoterapia nella formazione, nella professione e quindi nel linguaggio dei due protagonisti della stesura del testo; in fine si sono visti in generale alcuni aspetti del vasto e molteplice mondo New Age, che sebbene non possa dirsi del tutto e inequivocabilmente legato ad ACIM, è però senza dubbio per esso il terreno religioso più immediato di riferimento storico.

Già in questa prima parte introduttiva abbiamo quindi potuto sottolineare alcuni tratti caratteristici del mondo religioso che fa da sottofondo ad ACIM: si tratta della ricerca di una religiosità nuova, pervadente, capace di interagire significativamente con la cultura contemporanea, di lasciar parlare le esigenze più profonde dell'uomo a livello non solo spirituale, ma anche psicologico, relazionale, sociale, e perfino fisico; ancora, si tratta di una religiosità che non si accontenta di allinearsi alle indicazioni dogmatiche di un corpo istituzionale, e che talvolta ha rifiutato perfino le forme liturgiche classiche e ogni assetto di autorità o moralità prestabilita, poiché disposta a rinunciare alla sicurezza di tutto ciò in nome di una ricerca di significati *personalmente* rilevanti.

Si è visto pertanto il bisogno di un vissuto religioso che passi attraverso un'*esperienza* diretta, trasformativa, rivelativa, personale. In altre parole, si coglie la ricerca di un'*esperienza* religiosa in grado di *guarire* ogni aspetto del vivere, nessuno escluso, e di redimere nel *qui* e nell'*adesso* ogni forma di sofferenza.

Il Sé, opposto all'io (o *ego*), costituisce il vero nucleo dell'elaborazione religiosa della New Age, come un indice di convergenza di tutti i suoi vettori, e vuole significare l'aspetto divino dell'uomo, il suo centro autentico ed essenziale, la fonte e

il senso stesso di ogni guarigione: l'orizzonte della salvezza e della guarigione quindi si intersecano e si fondono fino a non essere quasi più distinguibili.

A partire da una tale cornice di prima contestualizzazione di ACIM, siamo passati ad un'analisi approfondita di questo corposo e assai complesso testo religioso, che presentandosi come rivelazione, non si lascia ricondurre ad un'ermeneutica estrinseca ad esso, e apparentemente non offre chiavi interpretative immediate se non alcune fonti bibliche esplicitamente citate nel testo stesso: la "voce" di ACIM infatti è quella di Gesù, che talvolta si riferisce a passi vetero- o neo-testamentari per chiarificarli, per ribadirli, o anche per correggerli.

Essendo ACIM costruito come una lunga serie di affermazioni quasi del tutto autonome fra loro e autoreferenziali, particolarmente dense di significato e spesso già riassuntive di tutte le idee principali del testo, e non presentandosi quindi secondo uno svolgimento logico, progressivo e consequenziale, abbiamo voluto organizzare la nostra esegesi intorno a tre termini assiomatici che ne costituiscono apparentemente l'ossatura semantica: *whole*, *heal* e *holy* sono quindi presentati come le polarità di tutto il discorso di ACIM, e fungono da strumenti ermeneutici per ricostruire i passaggi logici del suo messaggio, a partire dal "mito fondativo" della nascita dell'ego e dalla dimenticanza del Figlio di Dio di "ridere" della propria folle idea di separazione dal Padre.

Whole quindi rappresenta il sottofondo metafisico di ACIM, la natura di Dio come totalità unificante, eterna, immutabile, perfetta, onnipresente; la Mente divina è la sostanza universale, la sola vera realtà, l'unico possibile riferimento ontologico.

Attorno a *heal* abbiamo ricostruito poi il motivo vero e proprio della stesura di ACIM, quindi la narrazione della "caduta", la frattura puramente illusoria dell'unità inscindibile fra Dio e la Sua creazione, la ragione di ogni forma di sofferenza come strategia auto-difensiva dell'ego, e soprattutto l'idea della possibilità della guarigione attraverso un'inversione completa delle strutture ordinarie di pensiero che dominano la mente.

Holy, in fine, è la polarità attorno a cui si articolano da un lato il significato salvifico della guarigione, e dall'altro le modalità attraverso cui essa avviene, ossia la cessazione dei meccanismi compulsivi dell'ego attraverso il perdono, che è il vero miracolo: quando nasce in un essere umano l'intuizione della possibilità di una diversa auto-identificazione, e quando, grazie alla propria volontà supportata dallo Spirito

Santo, egli riesce a guardare al suo prossimo come ad un Figlio di Dio, allora avviene il perdono, il riconoscimento della Realtà, il ricordo del Padre e della propria identità di Figlio, l'acquisizione della vera conoscenza, l'immersione nella totalità dell'Essere. Avviene cioè la salvezza, il momento santo per eccellenza.

Alla luce di questa lunga analisi del testo, ACIM mostra una complessità e una ricchezza di significato del tutto particolari, che ne fanno certamente un simbolo imprescindibile della religiosità di quel momento storico-religioso, ma che allo stesso tempo ne mostrano l'originalità e la grande capacità di penetrazione rispetto ai meccanismi psicologici che regolano i processi della mente.

Con equilibrio quasi poetico, un linguaggio di tipo prettamente psicologico e ricco di una terminologia tecnica specifica e puntuale, si incontra con delle idee religiose di vasto respiro, nelle quali riecheggiano temi antichi di matrice orientale e in generale di matrice esoterica: quella che appare come il vero centro della sua elaborazione soteriologica è l'idea che la salvezza-guarigione si realizzi nella mente come trasformazione del processo auto-identificativo.

Ora, proprio grazie a questa chiarificazione, si è aperta nel nostro lavoro una ricerca di più ampio raggio, che muove da ACIM per espandersi all'intero esoterismo occidentale: abbiamo voluto ipotizzare che quella stessa idea soteriologica che costituisce il nucleo semantico di ACIM, sia in realtà la base per la formulazione di un modello "tipologico" di esoterismo *sensu lato*.

Dopo aver quindi tracciato la storia dell'esoterismo in quanto argomento di ricerca accademica, e dopo aver analizzato le motivazioni e le specificazioni dei modelli "storici" al momento più importanti, abbiamo provato ad evidenziare i margini di validità di un modello invece cosiddetto "tipologico", chiarificando le precomprensioni e le procedure di tipo metodologico che questo comporta.

Riprendendo le tesi di ACIM, quindi, abbiamo proposto un modello per l'identificazione dell'esoterismo come *soteriologia basata sulla trasformazione dell'autocoscienza*, o dei procedimenti auto-identificativi della mente, ipotizzando che una tale impostazione religiosa sia qualcosa di rintracciabile a livello storico-religioso allargato, sia in senso cronologico che geografico.

A sostegno di questa ipotesi, che poi naturalmente andrebbe verificata a fondo, si sono portate delle considerazioni di tipo fondamentalmente antropologico, acquisendo dalle scienze cognitive l'idea che esistano alcune modalità fondamentali di

vissuto religioso e di interpretazione di tale vissuto, e ritenendo quindi che l'esoterismo potrebbe essere una di queste.

A questo punto il sintagma *w-h-h* è tornato ad essere nuovamente utile come strumento ermeneutico: partendo dalla considerazione che l'idea principale di ACIM riguardo la salvezza era espressa e sostenuta proprio da questa costellazione semantica, abbiamo provato innanzi tutto a vedere se e come la congiunzione fra i temi *w-h-h* potesse avere una valenza anche al di fuori del testo di ACIM: per fare ciò siamo partiti dalle parole stesse e dalla loro etimologia, presupponendo che attorno alla storia delle parole che dicono il sacro si possano essere cristallizzate delle idee forse fondamentali e comuni riguardo il vissuto religioso antico.

Una volta viste le ragioni di una possibile plausibilità della connessione *w-h-h* anche al di fuori del contesto di ACIM, quindi in senso storico-religioso allargato, abbiamo provato allora a mettere in relazione a livello "logico" questi temi con il modello tipologico proposto per l'esoterismo, verificando come il nostro sintagma di riferimento poteva venire effettivamente a sostegno di un'idea di esoterismo come modalità religiosa universale, e poteva oltretutto offrirne un'efficace ermeneutica.

Se da un lato infatti l'idea stessa del sacro sembrava aver mostrato un'affinità con l'idea di totalità e di salvezza, in quanto rappresentativa di tutto ciò che esce dalla dimensione molteplice e limitata del profano, dall'altra la medesima connessione fra totalità, santità e salvezza poteva essere riferita interamente ai processi della mente e della percezione, con riferimento a quelli che sono descritti come "gli stati alterati di coscienza": la totalità santa e salvifica si riferirebbe allora ad un momento intuitivo-percettivo straordinario, quindi proprio allo scardinamento dell'ego e all'immersione della coscienza nella totalità divina di cui parla l'esoterismo. In questa constatazione, il modello tipologico ha trovato una possibile conferma.

In fine, sebbene non fosse possibile procedere ad una verifica analitica delle tesi portate avanti fino a questo momento, abbiamo provato a testare il modello tipologico proposto, mettendolo sul campo della storia religiosa occidentale: si è cercato cioè di vedere attraverso quali passaggi ed evoluzioni l'esoterismo sia passato, in particolare in relazione alla grande rivoluzione epistemologica dell'era moderna, che ha marcato forse in modo indelebile tutta la storia religiosa occidentale.

Ciò che è emerso da una simile impostazione è stata una conferma e un approfondimento delle tesi iniziali riguardo le forme e le tendenze della religiosità

contemporanea, che come abbiamo detto sembra tutta centrata sulla tematica del Sé e della guarigione-salvezza: interpretando l'esoterismo sulla base del modello tipologico, e vedendone le evoluzioni fino al tempo della New Age, allora ACIM stesso e tutto l'orizzonte storico-religioso che lo circonda potrebbero apparire sotto una nuova luce e legati ad un'ampia prospettiva.

La ricchezza, la complessità, e il valore emblematico di ACIM appaiono forse a questo punto più evidenti, poiché oltre che di un testo fondamentale e rappresentativo per l'ambiente della New Age, si tratta di un documento potenzialmente paradigmatico di tutto l'esoterismo.

Certamente le possibilità di approfondimento rispetto a questo sono innumerevoli: innanzi tutto la verifica della validità del modello proposto, e poi la relazione storica e fenomenologica fra l'esoterismo così inteso e lo gnosticismo, il misticismo, le religioni orientali, la cultura e l'epistemologia contemporanea, i Nuovi Movimenti Religiosi e la psicologia rimangono aree da esplorare a fondo, con il sussidio dell'antropologia, della filosofia e di altre discipline, per la natura peculiarmente interdisciplinare dello studio sull'esoterismo.

Ma forse abbiamo almeno indicato le soglie di possibili spazi di ricerca ulteriore rispetto a quelli che probabilmente sono grandi temi della religiosità universale.

BIBLIOGRAFIA

- Un Corso In Miracoli. Testo, Libro degli Esercizi, Manuale per Insegnanti. Milano: Armenia, 1999.

- A Course In Miracles. Text, Book of Exercises, Manual for Teachers. New York: 1975.

- Psychotherapy. Purpose, Process and Practice. An Extension of the Principles of *A Course In Miracles*. Penguin Books, 1996.

- The Song of Prayer. Prayer, Forgiveness, Healing. Penguin Books, 1996.

ABBAGNANO, NICOLA, and FORNERO, GIOVANNI. *Protagonisti E Testi Della Filosofia*. Vol. II, Il Rinascimento e l'età moderna. Torino: Paravia, 1996.

— — —. *Protagonisti E Testi Della Filosofia*. Vol. I: Pensiero antico e medievale. Torino: Paravia, 1996.

AGRIPPA, H. CORNELIUS. *Tree Books of Occult Philosophy*: Llevellyn Pub., 1993.

ALBANESE, CATHERINE L. *America. Religions and Religion*. Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1999.

AMIS, ROBIN. *A Different Christianity. Early Christian Esotericism and Modern Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.

AMUNDSEN, DARREL W. "Medicina E Religione Nelle Tradizioni Occidentali." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 356-362. Milano: Jaca Book, 1996.

ANTONEN, VEIKKO. "Rethinking the Sacred: The Notions of "Human Body" and "Territory" in Conceptualizing Religion." In *The Sacred and Its Scholars. Comparative Metodologies for the Study of Primary Religious Data*, edited by THOMAS A. IDINOPULOS, EDWARD A. YONAN. Leiden: Brill, 1996.

BACONE, F. *Scritti Filosofici (a Cura Di P. Rossi)*. Torino: Utet, 1975.

BAILEY, ALICE. *Education in the New Age*. New York: Lucis Press, 1954.

— — —. *From Intellect to Intuition*. New York: Lucis Pub. Co., 1972.

- BAJARDI, L. *Guida Alla Medicina Alternativa. Omeopatia, Metalloterapia, Elettrototerapia, Agopuntura Cinese, Cromoterapia, Musicoterapia*. Bologna: Sarva, 1991.
- BASSLER, MORITZ, and CHATELLIER, HILDEGARD, eds. *Mystique, Mysticisme Et Modernité En Allemagne De 1900*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 1998.
- BATESON, GREGORY, and BATESON, M. CATHERINE. *Dove Gli Angeli Esitano*. Milano: Adelphi, 1989.
- BEDNAROWSKI, MARY FARRELL. *New Religions and the Theological Imagination in America*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- BELLAH, ROBERT NEELLY. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- BENVENISTE, ÉMILE. *Il Vocabolario Delle Istituzioni Indoeuropee*. Vol. II. Torino: Einaudi, 2001.
- BIANCHI, UGO, ed. *Le Origini Dello Gnosticismo. Colloquio Di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi E Discussioni Pubblicati a Cura Di Ugo Bianchi*. Leiden: Brill, 1970.
- BLAVATSKY, HELENA P. *Isis Unveiled*. Pasadena: Theosophical University Press, 1988.
- BOYER, P. *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BOYER, RÉGIS. "L'esperienza Del Sacro." In *Trattato Di Antropologia Del Sacro*, edited by RIES, JULIEN. Milano: Jaca Book, 1989.
- BRADEN, CHARLES S.:. *Spirits in Rebellion: The Rise and Development of New Thought*. Dallas: Southern Methodist University Press, 1963.
- BROWN, MICHAEL F. *The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1997.
- BROWN, RAYMOND E. *New Testament Essays*. New York: Paulist Press, 1982.
- BURKERT, W. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- CAPRA, FRITJOF. *Il Punto Di Svolta. Scienza, Società E Cultura Emergente*. Milano: Feltrinelli, 2000.
- CARTESIO. *Opere (a Cura Di E. Garin)*. Bari: Laterza, 1967.

- CHAMPION, F. "Les Sociologues De La Post-Modernité Religieuse Et La Nébuleuse Mystique-Ésotérique." *Arch. Sc. soc. des Rel.* 67, no. 1 (1989): 155-169.
- CHANG, GARMA C. *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*. New York: Harper Colophon Books, 1970.
- CHOPRA, DEEPAK. *Guarirsi Da Dentro. Le Rivoluzionarie Terapie Sul Rinnovato Rapporto Tra Mente E Corpo*. Milano: Sperling & Kupfer, 1992.
- CLIFFORD, T. *Medicina Tibetana Del Corpo E Della Mente*. Roma: Mediterranee, 1991.
- COLPE, CARSTEN. "Sacro E Profano." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 491-507. Milano: Jaca Book-Marzorati, 1993.
- CONZE, E. "Buddhism and Gnosis." In *Le Origini Dello Gnosticismo. Colloquio Di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi E Discussioni Pubblicati a Cura Di Ugo Bianchi*, edited by BIACHI, UGO, 651-667. Leiden: Brill, 1970.
- COUSINS, L.S. "Buddhism." In *A New Handbooks of Living Religions*, edited by HINNELLS, J.R., 369-444. Harmondsworth: Penguin, 1997.
- DAY, MATTHEW. "The Ins and Outs of Religious Cognition." *Method and Theory in the Study of Religion* 16-3 (2004): 241-255.
- DERRIDA, JACQUES. "Fede E Sapere. Le Due Fonti Della "Religione" Ai Limiti Della Semplice Ragione." In *La Religione*, edited by JACQUES DERRIDA, GIANNI VATTIMO. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- DETHLEFSEN, T., and DAHLKE, R. *Malattia E Destino. Il Valore E Il Messaggio Della Malattia*. Roma: Mediterranee, 1988.
- DRESSER, HORATIO W. *Methods and Problems of Spiritual Healing*. New York, London, G. P. Putnam's Sons, 1901: G. P. Putnam's Sons, 1901.
- — —, ed. *Quimby Manuscripts*: Thomas Y. Crowell Company, 1921.
- DUPRÉ, LOUIS. *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven and London: Yale University Press, 1993.
- DUREEN HUGES, and MELVILLE, NORBERT T. "Changes in Brainwave Activity During Trance Channeling: A Pilot Study." *Journal of Transpersonal Psychology* 22, no. 2 (1990): 175-189.
- DURKHEIM, EMILE. *Le Forme Elementari Della Vita Religiosa*. Milano: Edizioni di Comunità, 1982.

- EDDY, MARY BAKER. *Scienza E Salute Con Chiave Delle Scritture (Traduzione Italiana Dal Testo Inglese Autorizzato)*. Boston: The Writings of Mary Baker Eddy.
- ELIADE, MIRCEA. *La Nostalgia Delle Origini*. Brescia: Morcelliana, 1972.
- — —. *Occultismo, Stregoneria E Mode Culturali. Saggi Di Religioni Comparete*. Firenze: Sansoni, 1982.
- — —. *Sacro E Profano*. Torino: Boringhieri, 1967.
- — —. *Trattato Di Storia Delle Religioni, Saggi: Storia, Filosofia E Scienze Sociali*. Torino: Boringhieri, 1999.
- ESPOSITO, ROBERTO. "La Religione Tra Comunità E Immunità." *MicroMega Almanacco di filosofia* (2/2000): 109-121.
- FABIETTI, UGO. *Antropologia Culturale. L'esperienza E L'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1999.
- FAIVRE, ANTOINE. *Access to Western Esotericism*. New York: State University of New York Press, 1994.
- — —. *The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus*. Grand Rapids: Phanes Press, 1995.
- — —. "Kocku Von Stuckrad Et La Notion D'esoterisme." *Aries* 6, no. 2 (2006): 205-214.
- FAIVRE, ANTOINE, and NEEDLEMAN, JACOB, eds. *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossroad Publishing Company, 1995.
- FAIVRE, ANTOINE, and VOSS, KAREN-CLAIRE. "Western Esotericism and the Science of Religions." *Numen* 42 (1995): 48-77.
- FAIVRE, ANTONINE. *L'ésoterisme Au Xviii Siècle En France Et En Allemagne*. Paris: Seghers, 1973.
- FERGUSON, MARILYN. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. London: Paladin. Grafton Books, 1908.
- FESTUGIERE, A. J. *La Révélation D'hermès Trismégiste*. Paris: J. Gabalda & Cie, 1942-1953.
- FOSS, LAURENCE. *The End of Modern Medicine. Biomedical Science under a Microscope*. New York: State University of New York Press, Albany, 2002.
- FULLER, ROBERT C. *Alternative Medicine and American Religious Life*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1989.

- GADAMER, HANS GEORG. *Verità E Metodo*. Milano: Bompiani, 1994.
- GALLI, G., and STAUDER, R. *Politica Ed Esoterismo Alle Soglie Del 2000*. Milano: Rizzoli, 1992.
- GARDNER, H. *La Nuova Scienza Della Mente. Storia Della Rivoluzione Cognitiva*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- GASPARRO, GIULIA SFAMENI. "Le Religioni Del Mondo Ellenistico." In *Storia Delle Religioni*, edited by FILORAMO, GIOVANNI, 409-454. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- GIBBONS, BRIAN J. *Spiritualità E Occulto Dal Rinascimento All'età Moderna*. Roma: Arkeios, 2004.
- GIDDENS, A. *Le Conseguenze Della Modernità*. Bologna: Il Mulino, 1994.
- GODWIN, JOSCELYN. *The Theosophical Enlightenment*. New York: State University of New York Press, 1994.
- GOODMAN, NELSON. *Vedere E Costruire Il Mondo*. Bari: Laterza, 1988.
- GRISCOM, CHRIS. *Ecstasy in a New Frequency: Teachings of the Light Institute*. New York: Simon and Schuster, 1987.
- GUTHRIE, S. "Why Gods? A Cognitive Theory." In *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, edited by ANDERSEN, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HAKEDA, YOSHITO S. *The Awakening of Faith. Attributed to Ashvaghosha*. St. Louis: Bethany Press, 1967.
- HALL, MANLY PALMER. *The Story of Healing. The Divine Art*. New York: The Citadel Press, 1958.
- HAMMER, OLAV. *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Edited by HANEGRAAFF, W.J., *Numen Book Series. Studies in the History of Religion*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001.
- — —. "Esotericism in New Religious Movements." In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, edited by LEWIS, JAMES R., 445-465. Oxford, New York: Oxford University Press, 2004.
- HANEGRAAFF, WOUTER J. "Esotericism." In *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, edited by HANEGRAAFF, WOUTER J., BROEK, ROELOF VAN DEN, FAIVRE, ANTOINE and BRACH, JEAN PIERRE, 336-340. Laiden: Brill, 2005.

- — —. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York: E. J. Brill, 1996.
- HAPPOLD, F.C. *Mysticism. A Study and an Anthology*. Harmondsworth, 1970.
- HARVEY, DAVID. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1990.
- HASTINGS, ARTHUR. *With the Tongues of Men and Angels: A Study of Channeling*. Fort Worth etc.: Rinehart & Winston Inc., 1991.
- HEELAS, PAUL. *The New Age Movement: Celebrating the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford and Cambridge Mass.: Blackwell, 1996.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Essere E Tempo*. Milano: Mondadori, 2006.
- — —. *La Poesia Di Holderlin*. Milano, 1988.
- HEILER, FRIEDRICH. *Le Religioni Dell'umanità. Volume Di Introduzione Generale, Storia Delle Religioni*. Milano: Jaca Book, 1985.
- HUSSERL, E. *La Crisi Delle Scienze E La Fenomenologia Trascendentale*. Milano: Il Saggiatore, 1961.
- INTROVIGNE, MASSIMO. *Enciclopedia Delle Religioni in Italia, Religioni E Movimenti*. Torino: Elledici, 2001.
- INTROVIGNE, MASSIMO. *Il Cappello Del Mago. I Nuovi Movimenti Magici Dallo Spiritismo Al Satanismo*. Milano: Sugarco Edizioni, 1990.
- — —. "Il Channeling: Uno Spiritismo Moderno?" In *Lo Spiritismo*, edited by INTROVIGNE, MASSIMO, 35-94. Torino: LDC, 1989.
- — —. *New Age & Next Age*. Casale Monferrato (AL): Piemme, 2000.
- INTROVIGNE, MASSIMO, MAYER, JEAN-FRANÇOIS, and ZUCCHINI, ERNESTO. *I Nuovi Movimenti Religiosi. Sette Cristiane E Nuovi Culti*. Torino: EDC, 1990.
- JACKSON, CARL T. "The New Thought Movement and the Nineteenth Century Discovery of Oriental Philosophy." *Journal of Popular Culture* 9 (1975): 523-548.
- JAMES, WILLIAM. *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library, 2002.
- JENSEN, JEPPE SINDING. "Meaning and Religion. On Semantics in the Study of Religion." In *New Approaches to the Study of Religion*, edited by ANTES, PETER and GEERTZ, ARMIN W., 219-252. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- JOHN BLOFELD, TRANS. *The Zen Teaching of Huang Po*. New York: Grove Press, 1958.

- JONAS, HANS. "Delimitation of the Gnostic Phenomenon. Typological and Historical." In *Le Origini Dello Gnosticismo. Colloquio Di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi E Discussioni Pubblicati a Cura Di Ugo Bianchi*, edited by BIANCHI, UGO, 90-108. Leiden: Brill, 1970.
- — —. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. London, 1992.
- JONES, JAMES W. *The Redemption of Matter. Towards the Rapprochement of Science and Religion*. Lanham, New York: University Press of America, 1984.
- JUNG, CARL. *The Symbolic Life*. New York: Pantheon, 1977.
- KEMP, DAREN. *New Age. A Guide*. Edimburgo: Edimburgh University Press, 2004.
- KIRSCHENBAUM, HOWARD, and HENDERSON, VALERIE L., eds. *The Carl Rogers Reader. Selections from the Lifetime Work of America's Preeminent Psychologist, Author of on Becoming a Person and a Way of Being*. New York: Houghton Mifflin Company, 1989.
- KLIMO, JON. *Channeling: Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources*. Wellingborough: Aquarian Press, 1987.
- LANGELLA, ALFONSO. "La Funzione Terapeutica Della Salvezza Nell'esperienza Della Chiesa: Sguardo Diacronico E Riflessione Sistemica." In *Liturgia E Terapia. La Sacramentalità a Servizio Dell'uomo Nella Sua Interezza*, edited by TERRIN, ALDO NATALE, 86-138. Padova: Edizioni Messaggero, 1994.
- LANZETTI, C. "Secolarizzazione E Communitas." In *Simboli E Cultura*, edited by MARAZZI, A., 101-168. Bologna: Libreria Univ. Ed., 1976.
- LASCH, C. *L'io Minimo. La Mentalità Della Sopravvivenza in Un'epoca Di Turbamenti*. Milano: Feltrinelli, 1996.
- LAURANT, JEAN-PIERRE. *L'esoterismo*. Cinisiello Balsamo: S. Paolo, 1995.
- LEWIS, JAMES R. "Approaches to the Study of the New Age Movement." In *Perspectives on the New Age*, edited by JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON, 1-12. Albany: Suny Press, 1992.
- LOCKE. *Saggio Sull'intelletto Umano (a Cura Di Nicola Abbagnano)*. Torino: Utet, 1971.
- LYON, D. "A Bit of a Circus: Notes on Post-Modernity and New Age." *Religion* 23 (1993): 117-126.
- LYOTARD, J.F. *La Condizione Postmoderna*. Milano: Feltrinelli, 1991.

- MACLAINE, SHIRLEY. *Dancing in the Light*. Toronto: Bantam Books, 1985.
- — —. *Going Within: A Guide for Inner Transformation*. New York: Bantam Books, 1989.
- MACMANARA, P. "Religion and the Frontal Lobes." In *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, edited by ANDERSEN, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- MAFFESOLI, M. *Il Tempo Delle Tribù. Il Declino Dell'individuo*. Roma: Armando, 1988.
- MAGGIONI, B. "Gesù E La Chiesa Primitiva Di Fronte Alla Malattia." In *Il Sacramento Dei Malati. Aspetti Antropologici E Teologici Della Malattia*, edited by VV., AA., 39-57. Torino: Elledici, 1975.
- MAINO, PAOLO. *Il Postmoderno Nella Chiesa? Il Rinnovamento Carismatico*. Milano: San Paolo, 2004.
- MARCOLULESCO, ILEANA. "Unione Mistica." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 673-680. Milano: Jaca Book, 1996.
- MARCOULESCO, ILEANA. "Redenzione." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 535-538. Milano: Jaka Book, 1997.
- MARTY, M.E., and VAUX, K.L. *Health Medicine and Faith Traditions. An Inquiry into Religions and Medicine*. Philadelphia, 1982.
- MCCALLA, ARTHUR. "Antoine Faivre and the Study of Esotericism." *Religion* 31 (2001): 435-450.
- MCCAULEY, R. "The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science." In *Explanation and Cognition*, edited by KEIL, F. and WILSON, R., 61-86. Cambridge (MA): MIT Press, 2000.
- MCGRATH, ALISTER E. *Science and Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1999.
- MCGUIRE, MEREDITH B. "Religion and Healing." In *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, edited by HAMMOND, PHILLIP E., 268-284. Berkeley: University of California Press, 1985.
- MELTON, GORDON J. "New Thought and the New Age." In *Perspectives on the New Age*, edited by LEWIS, JAMES R. and MELTON, J. GORDON. Albany, New York: State University of New York Press, 1992.

- MELTON, GORDON J., CLARK, JEROME, and KELLY, AIDAN A., eds. *New Age Encyclopedia*. Detroit/London: Gale Research Inc., 1990.
- MEUROIS-GIVAUDAN, ANNE. *Forme-Pensiero Ii: Trasformarle, Guarirle*. Torino: Amrita, 2005.
- . *Forme-Pensiero. Riconoscerle, Scoprire La Loro Influenza Sulla Nostra Vita*. Torino: Amrita, 2004.
- MEUROIS-GIVAUDAN, DANIEL. *L'era Della Colomba. Gli Insegnamenti Per 2000 Anni Dopo*. Torino: Amrita, 2000.
- MICHELIS, ELIZABETH DE. *A History of Modern Yoga. Patanjali and Western Esotericism*. London-New York: Continuum, 2004.
- MILLER, PATRICK. *The Complete Story of the Course: The History, the People, and the Controversies Behind a Course in Miracles*. Berkeley: Fearless Books, 1998.
- MOSER, PAUL K., and NAT, ARNOLD VANDER, eds. *Human Knowledge. Classical and Contemporary Approaches*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2003³.
- MOULINIER, L. *Le Pur Et L'impur Dans La Pensée Et La Sensibilité Des Grecs Jusqu'à La Fin Du Iv Siècle Avant J.-C.* Paris: Klincksieck, 1952.
- NADEL, S.F. *Linamenti Di Antropologia Sociale*. Roma-Bari: Laterza, 1974.
- NEEDLEMAN, JACOB. "Introduction Ii." In *Modern Esoteric Spirituality*, edited by FAIVRE, ANTOINE and NEEDLEMAN, JACOB, xxiii-xxx. New York: Crossroad Publishing Company, 1995.
- . *Lost Christianity*. New York: Doubleday and Co., 1980.
- NEWBERG, A., and D'AQUILI, E. *Dio Nel Cervello. La Prova Biologica Della Fede*. Milano: Mondadori, 2002.
- NOCK, A.D., and FESTUGIÈRE, J., eds. *Corpus Hermeticum*. Milano: Bompiani, 2005.
- NYGREN, ANDERS. *Agape and Eros*. London: Philip S. Watson, 1982.
- OTTO, RUDOLF. *Il Sacro. L'irrazionale Nell'idea Del Divino E La Sua Relazione Al Razionale*. Milano: Feltrinelli, 1962.
- OXTOBY, WILLARD G. "Idea Del Sacro." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 461-468. Milano: Jaca Book, 1995.

- PADEN, W.E. "Comparative Religion and the Whitehouse Project: Connections and Comparabilities?" *Method and Theory in the Study of Religion* 16 (2004): 256-265.
- PANIKKAR, RAIMON. *La Pienezza Dell'uomo. Una Cristofania*. Milano: Jaca Book, 1999.
- PEEL, ROBERT. *Spiritual Healing in a Scientific Age*. San Francisco: Harper and Row, 1987.
- PENNER, HANS H. "Why Does Semantics Matters." In *Language, Truth, and Religious Belief*, edited by FRANKENBERRY, NANCY and PENNER, HANS H., 473-506. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- PERRY, ROBERT. "The Relationship between the Circle's Teachings and the Teachings of Ken Wapnick." *A Better Way* 38, no. 1 (Summer 2002).
- PIANTELLI, MARIO. *Shankara E La Rinascita Del Brahmanesimo*. Cuneo: Editrice Esperienze, 1974.
- PIKE, KENNETH L. "Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour." In *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, edited by MCCUTCHEON, RUSSEL T., 28-36. London, New York: Cassell, 1999.
- PINKER, STEPHEN. *L'istinto Del Linguaggio. Come La Mente Crea Il Linguaggio*. Milano: Mondadori, 1998.
- PODMORE, FRANK. *From Mesmer to Christian Science. A Short History of Mental Healing*. New York: University Books, 1963.
- PRICE, SIMON. *Le Religioni Dei Greci*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- PROCKSCH, O. "Hagios." In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*, edited by KITTEL, GERHARD and FRIEDRICH, GERHARD, 234-260. Brescia: Paideia, 1965.
- "Psychotherapy. Purpose, Process and Practice. An Extension of the Principles of a Course in Miracles." In *Supplements to a Course in Miracles*. New York: Penguin Books, 1996.
- PYYSIAINEN, ILKKA. "Fenomenology of Religion and Cognitive Science." *Temenos* 35 (2001).
- RAPPAPORT, ROY A. *Rito E Religione Nella Costruzione Dell'umanità*. Padova: Edizioni Messaggero, 2004.
- REALE, GIOVANNI. *Storia Della Filosofia Antica*. Vol. I: Dalle origini a Socrate. Milano: Vita e Pensiero, 1991.

- RIES, JULIEN. "I Riti Di Salute/Salvezza Nelle Religioni Del Passato. Interferenze Storico-Religiose Tra Salute E Salvezza." In *Liturgia E Terapia. La Sacramentalità a Servizio Dell'uomo Nella Sua Interezza*, edited by TERRIN, ALDO NATALE, 36-53. Padova: Edizioni Messaggero, 1994.
- . "L'uomo E Il Sacro. Trattato Di Antropologia Religiosa." In *Trattato Di Antropologia Del Sacro*, edited by RIES, JULIEN. Milano: Jaca Book/Massimo, 1989.
- RIFFARD, PIERRE A. *L'ésotérisme: Qu'est-Ce Que L'ésotérisme? Anthologie De L'ésotérisme Occidental*. Paris: Robert Laffont, 1990.
- RIORDAN, SUZANNE. "Channeling: A New Revelation?" In *Perspectives on the New Age*, edited by JAMES R. LEWIS, J. GORDON MELTON. Albany, New York: State University of New York Press, 1992.
- ROBERT S. ELLWOOD, JR. "The American Theosophical Synthesis." In *The Occult in America: new Historical Perspectives*, edited by HOWARD KERR and CROW, CHARLES L., 111-134. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1983.
- RYBA, T. *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*. Bern-New York: P. Lang, 1991.
- SANTUCCI, JAMES A. "Theosophical Society." In *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, edited by HANEGRAAFF, WOUTER J., FAIVRE, IN COLL. WITH ANTOINE, BROEK, ROELOF VAN DER and BRACH, JEAN-PIERRE, 1114-1123: Brill, 2005.
- SCARPI, PAOLO. "La Religione Greca." In *Storia Delle Religioni*, edited by FILORAMO, GIOVANNI, 283-298. Roma-Bari: Laterza, 1994.
- SCHILBRACK, KEVIN. "The Study of Religious Belief after Donald Davidson." *Method and Theory in the Study of Religion* 14, no. 3/4 (2002): 334-349.
- SCHIPPERGES, H. "Medicina E Religione." In *Nuovo Dizionario Delle Religioni*, edited by WALDENFELS, HANS, 566-568. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993.
- SCHMITT, CHARLES B. "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz." *Journal of the History of Ideas* 27 (1966): 505-532.
- SCHUCMAN, HELEN. "Evaluating the Educability of the Severely Mentally Retarded Child." *Psychological Monographs: General and Applied* 74, no. 14 (1960): 1-32.

- SENNET, R. *Il Declino Dell'uomo Pubblico. La Società Intimista*. Milano: Bompiani, 1982.
- SHINE, BETTY. *Da Mente a Mente. Come Guarire Usando La Vostra Energia Mentale*. Milano: Sperling & Kupfer, 1991.
- SKUTCH, ROBERT. *Come È Nato Un Corso in Miracoli. La Genesi Dell'opera Fondamentale Del Nuovo Millennio*: Armenia, 2001.
- SMART, NINIAN. "Soteriologia." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 589-594. Milano: Jaca Book, 1997.
- "The Song of Prayer. Prayer, Forgiveness, Healing." In *Supplements to a Course in Miracles*: Penguin Books, 1996.
- SONTAG, SUSAN. *Malattia Come Metafora*. Torino: Einaudi, 1992.
- SPERBER, D. *Il Contagio Delle Idee. Teoria Naturalistica Della Cultura*. Milano: Feltrinelli, 1999.
- STONE, DONALD. "The Human Potential Movement. The One Who Knows His Self Knows God." In *The New Religious Consciousness*, edited by CHARLES Y. GLOCK, ROBERT N. BELLAH, 93-115. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1976.
- STROUMSA, GUY. "From Esotericism to Mysticism in Early Christianity." In *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and near Eastern Religions*, edited by KIPPENBERG, HANS and STROUMSA, GUY, 289-310. Leiden: Brill, 1995.
- STROUMSA, GUY G. *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden-New York: E.J. Brill, 1996.
- STUCKRAD, KOCKU VON. *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox Publishing Ltd., 2005.
- — —. "Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation." *Religion* 35 (2005): 78-97.
- SULLIVAN, LAWRENCE E. "Guarigione." In *Enciclopedia Delle Religioni*, edited by ELIADE, MIRCEA, 254-263. Milano: Jaca Book, 1996.
- — —, ed. *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*. New York: Macmillan Co., 1989.
- TALAMONTI, ADELINA. *La Carne Convulsiva. Etnografia Dell'esorcismo*. Napoli: Liguori, 2005.

- TAMBIAH, STANLEY JEYARAJA. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990.
- TARNAS, RICHARD. *The Passion of the Western Mind. Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. New York: Harmony Books, 1991.
- TERRIN, ALDO N. *Il Sacro Off Limits. L'esperienza Religiosa E Il Suo Travaglio*. Bologna: EDB, 1994.
- TERRIN, ALDO NATALE. *Antropologia E Orizzonti Del Sacro*. Assisi: Cittadella Editrice, 2001.
- — —. "L'"Homo Religiosus" a Partire Dal Cognitivismo E Dalle Neuroscienze." *Quaderni della Rivista di Scienze Religiose* 10: Neuroscienze e comportamento umano (2006): 55-88.
- — —. *Mistiche Dell'occidente. New Age, Orientalismo, Mondo Pentecostale*. Brescia: Morcelliana, 2001.
- — —. *New Age. La Religiosità Del Postmoderno*. Bologna: Dehoniane, 1997.
- — —. *Nuove Religioni. Alla Ricerca Della Terra Promessa*. Brescia: Morcelliana, 1987.
- TILLICH, PAUL. *Gesammelte Werke*. Vol. 12. Stuttgart, 1959ss.
- — —. *The New Being*. New York: Scribner, 1955.
- TOLLE, ECKHART. *Il Potere Di Adesso. Una Guida All'illuminazione Spirituale*. Milano: Armenia, 2004.
- TREVELYAN, GEORGE. *Operation Redemption: A Vision of Hope in an Age of Turmoil*. Walpole: Stillpoint Publications, 1981.
- TRINE, RALPH WALDO. *In Tune with the Infinite: or, Fullness of Peace, Power, and Plenty*. London: G. Bell & Sons, 1904.
- TURNER, F.M. *Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England*. New Haven, 1974.
- TUVESON, E. LEE. *The Avatars of Trice-Great Hermes. An Approach to Romanticism*. Lewisberg, 1984.
- Un Corso in Miracoli. Testo, Libro Degli Esercizi, Manuale Per Insegnanti*. Milano: Gruppo Editoriale Armenia, 1999.
- VERNANT, JEAN-PIERRE. *Mito E Società Nell'antica Grecia*. Torino: Einaudi, 1981.
- VERNETTE, JEAN. *Che Cos'è Il New Age*. Varese: Sugarco Edizioni, 1992.

- VITEBSKY, PIERS. *Gli Sciamani. Viaggi Dell'anima. Trance, Estasi, E Rituali Di Guarigione*. Milano: EDT, 1998.
- VOLTAGGIO, F. *L'arte Della Guarigione Nelle Culture Umane*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- WALDENFELS, HANS. "Salvezza / Via Di Salvezza." In *Nuovo Dizionario Delle Religioni*, edited by WALDENFELS, HANS, 847ss. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993.
- WAPNICK, KENNETH. *Absence from Felicity. The Story of Helen Schucman and Her Scribing of a Course in Miracles*. New York: Foundation for A Course In Miracles, 1991.
- — —. *Awaken from the Dream. A Presentation of a Course in Miracles*. New York: Foundation for A Course In Miracles, 1995.
- — —. *Christian Psychology in Acim*. Tiburon, California: Foundation for Inner Peace, 1978.
- — —. *Ending Our Resistance to Love. The Practice of a Course in Miracles*. Temecula: FACIM, 2004.
- — —. *Forgiveness and Jesus. The Meeting Place of a Course in Miracles and Christianity*. New York: FACIM, 1992.
- — —. *Introduzione a Un Corso in Miracoli. Il Testo Fondamentale Del Nuovo Millennio Spiegato Al Grande Pubblico*. Milano: Armenia, 2001.
- — —. *Journey Home: "the Obstacles to Peace" in a Course in Miracles*. Temecula: FACIM, 2000.
- — —. *Love Does Not Condemn. The World, the Flesh, and the Devil According to Platonism, Christianity, Gnosticism, and a Course in Miracles*. Roscoe, New York: Foundation for "A Course In Miracles", 1998.
- — —. *The Message of a Course in Miracles. Vol. I: All Are Called*. New York: Foundaton for A Course in Miracles, 1997.
- — —, ed. *Concordance of a Course in Miracles. A Complete Index*. Edited by ROSEMARIE LOSASSO, VERONICA WHITSON. New York: Penguins Books, 1997.
- WAPNICK, KENNETH, and NORRIS, CLARKE W. *A Course in Miracles and Christianity. A Dialogue*. New York: FACIM, 1995.

- WAPNICK, KENNETH, and WAPNICK, GLORIA. *The Most Commonly Asked Questions About a Course in Miracles*. New York: FACIM, 1995.
- WATZLAWICK, PAUL. *Il Linguaggio Del Cambiamento*. Milano: Feltrinelli, 2000.
- WEBER, MAX. *Il Metodo Delle Scienze Storico-Sociali*. Torino: Einaudi, 1958.
- WHITEHOUSE, H. *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- WILBER, KEN. *Lo Spettro Della Coscienza*. Spigno Saturnia: Crisalide, 1993.
- WILLIAM R. NEWMAN, ANTHONY GRAFTON, ed. *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge, London: The MIT Press, 2001.
- YATES, FRANCES A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London/New York: Routledge, 1964.
- ZANCHETTA, RENATO. *Malattia, Salute, Salvezza. Il Rito Come Terapia*. Padova: Edizioni Messaggero, 2004.

SOMMARIO

Introduzione	3
---------------------	---

I PARTE

INTRODUZIONE A

“A COURSE IN MIRACLES”

CAPITOLO 1

Il channeling

1. Verso una definizione del channeling	14
2. Il channeling come volto della New Age: il primato dell'esperienza trasformativa del sé	21

CAPITOLO 2

La genesi di ACIM e alcuni riferimenti storico-biografici

1. “A Course In Miracles”	27
2. “Questo è un corso in miracoli. Per favore, prendi nota...”	30
3. Helen Schucman	34
4. William Thetford	39
5. Il processo di formazione di ACIM	42
6. La pubblicazione e la diffusione di ACIM: dal 1975 fino ad oggi	48
7. Epilogo	56

CAPITOLO 3

ACIM nel contesto New Age: guarigione del Sé e salvezza

1. Uno sguardo alla New Age	59
2. Il Sé come nucleo religioso della New Age	63
3. “Trovare la salute significa trovarsi”, ovvero la realizzazione del Sé	67
4. Malattia e mondo spirituale: vari modelli di terapia	71
5. ACIM testo New Age?	76

II PARTE

UN'ESEGESI DI “A COURSE IN MIRACLES”

CAPITOLO 4

WHOLE

Il tutto-Dio-mente e l'ego-nulla

1. Il Tutto-Dio-Mente	80
2. “Nulla può esistere se non lo condividi”: la Creazione come comunicazione nell'unità	83
3. “Ecco tutto ciò che è il mondo dell'ego: nulla”	87

CAPITOLO 5

HEAL

La frammentazione e il ritorno all'Uno: un processo della mente

1. Le creazioni dell'ego: “un fallimento nella comunicazione”	92
2. Il mantenimento della separazione nella mente del figlio: la proiezione	98
3. La proiezione fa la percezione: non c'è peccato, ma solo errore da correggere	102
4. La mente si prepara a guarire: scegliere uno “scopo comune” per ottenere la percezione vera	108

CAPITOLO 6

HOLY

La santità: interezza che guarisce

1. “Quando vorrai soltanto l’amore non vedrai altro”: la rinuncia al giudizio 115
2. “Tutte le cose devono prima essere perdonate e poi comprese”: il perdono come immaginazione della santità 119
3. “Nulla può essere causato senza qualche forma di unione”: scegliere di unirsi allo Spirito Santo 124
4. L’opera dell’interprete di Dio: “tradurre il mondo in Cielo” 128
5. Il miracolo, ovvero la relazione santa: “Fratello, noi guariamo insieme” 133

III PARTE

L’ESOTERISMO: UNA RIDEFINIZIONE A PARTIRE DA ACIM

CAPITOLO 7

Modelli di esoterismo e modalità di interpretazione a confronto

1. “Esoterismo”: l’ingresso recente nel mondo accademico 141
2. L’esoterismo occidentale moderno: ragioni e aspetti di un modello 145
3. Altri modelli di esoterismo 152
4. Il dibattito contemporaneo sulla definizione di esoterismo 159

CAPITOLO 8

La questione metodologica e il nuovo modello di esoterismo

1. La questione metodologica: due tipologie di approccio alla ricerca sull’esoterismo 162
 - 1.1 L’approccio “STORICO” 164

1.2 L'approccio "TIPOLOGICO"	165
1.3 Analogie e Differenze fra i due approcci	169
2. Dal cognitivismo ad una nuova base teorica del comparativismo interreligioso	170
3. La trasformazione della mente e la congiunzione <i>whole-heal-holy</i> come chiave ermeneutica dell'esoterismo: un nuovo modello tipologico a partire da ACIM	174
3.1 Alcune attuali proposte di modelli tipologici	174
3.2 Dalla struttura semantica di ACIM...	177
3.3 ...Al nuovo modello	179
4. Qualche convalida	180

CAPITOLO 9

Il sintagma sacro (*holy*)-totalità (*whole*)-salvezza (*heal*): un contributo per la comprensione dell'esoterismo?

1. Introduzione	189
2. Lo sfondo di comprensione: circolarità fra linguaggio ed esperienza	191
3. L'etimologia del sacro (<i>holy</i>): individuazione delle "costanti di significato"	193
4. Il sacro come "totalità" (<i>holy-whole</i>)	199
5. <i>Heal</i> : esplicitazione e dinamica del <i>holy-whole</i>	203
6. Risignificazione del sintagma <i>whole-heal-holy</i> in relazione all'esoterismo	206

CAPITOLO 10

Il modello tipologico di esoterismo in prospettiva storica

1. Relazione fra i due modelli sulla base di <i>w-h-h</i>	210
2. <i>W-h-h</i> : indici di uniformità fra esoterismo e mondo religioso antico occidentale	211
3. La rivoluzione epistemologica e la sopravvivenza dell'esoterismo	220
4. Effetti della nuova epistemologia: sfaldamento o resistenza del binomio religione-terapia?	225
4.1- HELENA P. BLAVATSKY, <i>Iside svelata</i>	229
4.2- HORATIO W. DRESSER, <i>Metodi e Problemi di guarigione spirituale</i>	229
4.3- <i>Manoscritti di Quimby</i>	230

4.4- RALPH WALDO TRINE, <i>In accordo con l'Infinito: o, Pienezza di pace, potere e totalità</i>	230
4.5- <i>Riassunto del New Thought fatto dal Metaphysical Club di Boston</i>	231
4.6- MARY BAKER EDDY, <i>Scienza e Salute con Chiave delle Scritture</i>	231
4.7- ALICE BAILEY, <i>Dall'intelletto all'intuizione</i>	233
4.8- MARILYN FERGUSON, <i>La Cospirazione dell'Acquario</i>	233
4.9- SHIRLEY MACLAINE, <i>Cercarsi dentro</i>	234
4.10- Supplemento a <i>Un Corso In Miracoli: La Psicoterapia. Il proposito, il processo, la pratica</i>	235
Conclusione	233
Bibliografia	241