

MASSIMO RAVERI

IL PROBLEMA DEL SÉ NEL BUDDHISMO ESOTERICO CONTEMPORANEO

L'insegnamento del Buddha si apre con la presa di coscienza, senza nessuna indulgenza, di un'angoscia, di un disagio esistenziale profondo e universale. I componenti della realtà sono privi di essenza: questa condizione di intrinseca vacuità rende necessariamente ogni cosa soggetta a dissolversi, ed è questa la fonte del dolore. Perché gli uomini sono portati a sognare un assoluto, ad aggrapparsi all'idea di un qualcosa che perduri nell'ossessivo ciclo delle rinascite. Ma tutto è transitorio, insostanziale, relativo: quindi tutto è dolore. Anche le gioie che la vita può offrire contengono già, impressa nella loro origine, una potenzialità negativa perché contribuiscono solo ad alimentare una più forte illusione che finirà per volgere la felicità in una sofferenza ancora più profonda.

In questo contesto, impermanenza – *mujo* 無常 – non significa semplicemente il fatto oggettivo del perpetuo mutamento della realtà esterna: anche l'uomo è sottomesso al ciclo delle rinascite, al *samsāra* – *rinne* 廻 – anch'egli vive in una dimensione esistenziale sempre transitoria. La via della liberazione inizia proprio con una lucida presa di coscienza della non sostanzialità del mio stesso esistere.

Su questa idea, la dottrina buddhista è stata categorica: ogni forma della realtà è priva di sé. E fin dalle origini ha negato l'esistenza sia del *brahman*, sia dell'*ātman*, i due pilastri del pensiero indiano così come era espresso nei *Veda* e nelle *Upaniṣad*.

Nella tradizione hinduista, l'Assoluto, il *brahman*, è la sola realtà vera, increata, fonte prima e fine ultimo di ogni forma del cosmo. Esso è l'Uno, è *ekam eva advītyam*, «l'unico solo, senza secondo». Ed è anche il Tutto, anche se tutto non è il *brahman*. Fondamento dell'universo, inizio e fine di ogni esistenza, è «ciò che non può essere detto con parole, ma per cui le parole possono essere dette; solo lui, il *brahman*, lo Spirito. [...] Ciò che non può essere pensato con la mente, ma per cui la mente può pensare» (*Kena-upaniṣad*). A sua volta l'*ātman* è il principio universale che illumina di sé l'individuo empirico; è il respiro di eternità racchiuso in ogni

forma mutevole dell'esistenza. Le vite si susseguono in un ciclo infinito e imprigionante di rinascite, governato dal *karma*, la legge della retribuzione degli atti, ma l'*ātman*, l'intima essenza della coscienza, la scintilla di universale in ogni individuo, permane. È il vero sé: profondo, ineffabile "Essere" nella sua modalità singolare, libero da imperfezioni, eterno nella sua purezza non condizionata dai mutevoli modi dell'esistenza.

Diverse sono state le Vie di liberazione insegnate per generazioni dai maestri hindūisti: percorsi di rinuncia, di meditazione o di devozione, ma tutti portano ad una ricerca interiore che permetta all'uomo di comprendere alla fine che i due termini sono i nomi della verità, che sia l'Assoluto sia quella scintilla di infinito in noi non sono che due prospettive di un'unica realtà. L'essenza della speculazione delle *Upaniṣad* è forse racchiusa in una folgorazione: *tat tvam asi*, «Questo Tutto, sei tu» (*Chāndogya-upaniṣad*). Realizzare l'identità fra l'Uno e il Tutto, al di là delle apparenze del molteplice, significa liberarsi dei vincoli dell'eterno ritorno nel mondo per ricoinnocersi nella luce di una realtà più alta e sublime.

Ma per il Buddha il *brahman* e l'*ātman* non esistono, sono pure illusioni della mente. Il suo insegnamento è radicale: il soggetto non costituisce una sostanza, ma è un 'accidente'; non è assoluto ed eterno, ma relativo e perituro; non è incondizionato, ma condizionato. L'io individuale è semplicemente un'espressione convenzionale: non è altro che un nome.

Tutte le forme dell'esistenza sono composte da elementi materiali e mentali che interagiscono e si condizionano reciprocamente: anche il soggetto e la sua attività psico-fisica è un agglomerato transeunte di cinque "aggregati", *goun* 五蘊, dinamici, in perenne associarsi e dissociarsi. Dato che gli aggregati costitutivi non hanno natura sostanziale essi non possono che originare dei composti caduchi, forme della vacuità, *kū* 空. Anche l'agglomerato psicofisico che costituisce l'uomo non è né immutabile né eterno e si dissolve al momento della morte. Eppure, per effetto del *karma* accumulato, cioè in forza delle azioni che l'individuo ha compiuto nelle vite precedenti, si riforma un nuovo aggregato di elementi e di coscienza che non può essere identificato con l'organismo precedente ma non è nemmeno del tutto diverso, poiché è conseguenza della sua 'storia'. È una successione concatenata di stati di coscienza, è «un'ombra sospinta da un vento impetuoso che instancabilmente ne riunisce e dissocia le diverse componenti» (*Dhammapada*); è una "corrente" dalle forme sempre cangianti che si sviluppa all'infinito attraverso le diverse vite.

Fin dall'inizio, la teoria della «vacuità del sé» - *muga* 無我 - affascinò per la sua originalità e la sua radicalità. Ma presentava delle difficoltà nodali, e nei secoli divenne fonte di sottili dispute filosofiche. La nega-

zione dell'essenza individuale sembrava in contraddizione col principio della connessione causale del *karma* - *gō* 業 - che il Buddha accettava. Se tutto era impermanente ed era destinato a estinguersi, che cosa allora sopravviveva del passato e dei fenomeni costituenti che trasmigrasse da un'esistenza all'altra? Non era poi per nulla ovvio come la responsabilità etica potesse essere ammessa se non c'era un 'io' continuo attraverso le varie rinascite che acquisisse la retribuzione dei meriti e dei demeriti delle vite anteriori.

Anche per i movimenti buddhisti che nel Giappone contemporaneo stanno rinnovando il pensiero e la prassi religiosa, l'idea dell'inconsistenza ontologica del sé si sta rivelando estremamente problematica. Da una parte infatti essi accettano, quasi inevitabilmente, la statuizione della dottrina, ma di fatto, nei linguaggi e nella prassi rituale, la svuotano di significato, fino a sovvertirne il senso.

Negli anni Settanta e Ottanta del Novecento si sono formate e diffuse le cosiddette 'nuove' Nuove Religioni - gli *shinshinshūkyō* 新新宗教 - lo Shinnyo-en 真如苑, il Sekai Mahikari Bunmei kyōdan 世界真光文明教団, il Sukyō Mahikari 崇教真光, il GLA - God Light Association, l'Agonshū 阿含宗. Più tardi si sono formati altri gruppi come il Kōfuku no Kagaku 幸福の科学, il Worldmate (Cosmomate), lo Hō no Hana Sanpōgyō 法の華三法行 e l'Aum Shinrikyō オウム真理教. Sono anche definiti movimenti "della quarta generazione": il termine intende sottolineare l'elemento di continuità che lega questi gruppi alle 'vecchie' Nuove Religioni nate, a ripetute ondate, dalla fine dell'Ottocento in poi.¹ Eppure questi movimenti sono diversi dai precedenti ed esprimono concezioni filosofiche e prassi rituali decisamente innovative, che mettono in crisi le scuole buddhiste tradizionali. Essi costituiscono un fenomeno fluido, molto complesso e dinamico, che può essere anche visto come la manifestazione locale di una ben definita tendenza religiosa che ha cominciato a evidenziarsi a livello transnazionale negli anni Ottanta.² Ci troviamo di fronte ad un orientamento profondo in sintonia con i processi socio-economici e i modelli consumistici che uniscono orizzontalmente le società opulente e tendono a creare una nuova cultura giovanile metropolitana, omogenea nei miti, nei valori.

1 La definizione è di Nishiyama Shigeru, uno dei primi e più attenti studiosi dei movimenti religiosi del Giappone contemporaneo. Vedi *Gen dai no shūkyō undō*, in *Gen daijin no shūkyō*, a cura di Ōmura Eishō e Nishiyama Shigeru, Yūhikaku, Tōkyō 1988, pp. 169-210.

2 P.B. Clarke (a cura di), *Japanese New Religions in Global Perspective*, Curzon Press, Richmond 2000.

La tradizione di pensiero che ispira i leader religiosi e affascina i nuovi adepti, è quella del buddhismo tantrico. Da quando Kiriyama Seiyū prese a pubblicare libri come *Henshin no genri* 変身の原理 (I principi della trasformazione) nel 1971 e *Mikkyō: Chōnōryoku no himitsu* 密教-超能力の秘密 (Il buddhismo esoterico: Il segreto del potere della mente) nel 1972, la prospettiva esoterica è divenuta sempre più importante nel vissuto religioso dell'Agonshū. Attraverso le pratiche del Kundalini Yoga, Asahara Shōkō, fondatore dell'Aum Shūmikyō, incominciò ad approfondire l'esoterismo e scrisse *Chōnōryoku: Himitsu no kaihatsusuhō* 超能力:秘密の開発法 (Il potere della mente: un metodo segreto di sviluppo interiore); dal 1989 concentrò definitivamente tutto il suo studio e la sua meditazione sulla tradizione Vajrayāna. Così anche la dottrina del Kōfuku no Kagaku è stata profondamente influenzata dall'insegnamento di Kūkai, il maestro che nel IX secolo fondò in Giappone la scuola Shingon del buddhismo tantrico.

La rinascita dell'esoterismo è forse una delle novità più significative del discorso religioso contemporaneo.³ Per secoli in Giappone l'episteme esoterica – *mikkyō* 密教 – aveva improntato di sé l'esperienza religiosa, ma ai primi del Novecento era stata obliterata dalla dottrina essoterica del Kokka Shintō 国家神道, creata e imposta dal governo nazionalista, con un'azione incalzante e capillare di controllo e condizionamento del consenso, per costruire un mito identitario.

L'ideologia di stato si fondava su un'estrema semplificazione dell'aparato concettuale e semantico del discorso religioso; si inoltrava verso gli strati inferiori della particolarità, della specificità, privilegiando una strategia di separazione e riducendo drasticamente le possibilità di stabilire connessioni simboliche con religioni "altre", percepite come estranee e ostili. Questa spinta verso l'uniformità religiosa e il conformismo ideologico aveva portato a una maggiore rigidità nelle classificazioni, creando un apparato simbolico molto corente, dai confini rigidi, che accentuava l'ideale di immutabilità (proprio in un periodo di mutamento sociale acce-

3. Basti anche solo riflettere sull'interesse che suscitano in Occidente i testi e le visioni della tradizione neo-gnostica, che ha le sue radici nella Società Teosofica; si pensi anche al fascino esercitato dalla *qabalah* o dal buddhismo tantrico tibetano. Cfr. W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. E.J. Brill, Leiden 1996. Vedi anche P. Lagrange, C. Voisinat, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, Bibliothèque du Centre Pompidou, collana «Études et Recherches», Paris 2005; A. Faivre, J. Needleman (a cura di), *Modern Esoteric Spirituality*, Crossroad Press, New York 1994 e G. Filoramo, *La tradizione gnostica come fattore di innovazione religiosa?*, in *Il padosso della tradizione*, a cura di R. Guolo, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 31-39.

lerato) ed escludeva ogni possibilità di meticcio in nome dell'«autentico spirito giapponese», il *Nihon no kokoro* 日本之心. Il Kokka Shintō era una tradizione 'inventata' – oggi gli studiosi lo mettono in evidenza con chiarezza – ma fu, per la società giapponese dell'epoca, come per altre società dell'Asia, una narrativa in grado di rispondere al senso di incompletezza, di precarietà, di indeterminazione culturale causato dai processi economici e culturali della modernizzazione e dell'Occidentalizzazione.⁴

Alla base vi era l'ideale di un corpo sociale visto come un'unità organica, in cui tutti gli elementi erano in relazione armonica l'uno con l'altro. Questa unità si riassumeva nel simbolo della persona, pura e sacra, dell'imperatore divino, il soggetto cui tutti dovevano conformarsi. La potente metafora del *kokutai* 国体, del "corpo sacro della nazione" doveva assorbire ogni tensione individualistica, annullare ogni singolarità deviante, sublimando la soggettività in un sogno più grande di unicita: un sovrano, un popolo, una religione, una verità, un testo sacro.⁵ E non è casuale che nel quadro dell'episteme religiosa buddhista della prima parte del Novecento, movimenti innovatori come il Reiyūkai 霊友会 o il Sōka Gakkai 創価学会, si siano ispirati all'insegnamento di Nichiren, attratti dalla forza della sua visione esclusivista e integralista.

Dagli anni Ottanta in poi, l'esoterismo è stato lo strumento teoretico che ha permesso ai movimenti religiosi della tarda modernità di spaccare questa coerenza e di liberarsi da questa uniformità ideologica.

La Via esoterica impone infatti una diversa ermeneutica. L'idea che la verità ultima si esprima nei linguaggi del mondo, ma con modalità segrete – linguaggi che sono insegnati per gradi solo all'iniziato – fa sì che ogni testo, ogni rito o immagine essoterica, possano essere assunti e 'svelati' dal maestro nei loro significati 'ulteriori', più profondi e 'ultimi'.

4 E. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983. Vedi anche S. Vlastos (a cura di), *Mirror of Modernity. Invented Traditions in Modern Japan*, University of California Press, Berkeley 1998.

5 Cfr. H. Ooms, *Imperial Politics and Symbolics in Imperial Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu 2008. E.O. Tierney, *The Emperor of Japan as Deity (kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective*, in «Ethnology», 30,3 (1991), pp. 199-215. A. Kurihara, *The Emperor System as Japanese National Religion. The Emperor System Module in Everyday Consciousness*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 17,2-3 (1990), pp. 315-40. S. Shimazono, *State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 36,1 (2009), pp. 93-124.

I testi *mahāyāna* tramandano gli insegnamenti del Buddha storico Śākyamuni; essi segnano il momento in cui l'Assoluto, assumendo forme umane, ha comunicato la verità agli uomini, con «mezzi» – *hōben* 方便 – adatti alle loro menti ancora offuscate dall'ignoranza. Gli esseri illuminati rivelano la perfezione della loro compassione rendendo la loro luce interiore più fiavole, facendosi *wakō dōjin* 和光同塵, «uguali alla polvere del mondo», esprimendo il loro messaggio in modo graduale e in un linguaggio ordinario, usando concetti limitati, “stratagemmi” di verità più semplici, ma utili a far progredire gli esseri senzienti sulla via della liberazione ultima. È l'Assoluto che cerca sempre l'uomo, che si fa relativo per rispondere a quella speranza di salvezza nascosta nel segreto di ognuno: ma tutte le più diverse forme con cui si rivela, sono linguaggi di verità: una verità provvisoria, certo, ma sempre verità. Nella convinzione – mai messa in discussione dagli antichi maestri buddhisti – che in ogni caso, alla fine del percorso interiore, la realtà ultima del vuoto trascenda ogni comprensione razionale e ogni linguaggio. Che nessuna parola sia in grado di comunicare quell'intuizione che apre la mente al risveglio, quel momento in cui «le parole sono tagliate via, il pensiero è stradicato, l'io si estingue». Il vuoto, nella sua totale astrazione, al di là di ogni concettualizzazione, ha solo la voce del silenzio.

Invece, la tradizione speculativa e meditativa del buddhismo tantrico – ripresa dai nuovi movimenti religiosi – si fonda sull'idea che l'Assoluto comunica effettivamente e pienamente la verità più profonda; lo fa però usando un linguaggio 'altro', e non il linguaggio ordinario. Questo perché è proprio il Buddha eterno – lo *hosshin* 法身 – il Corpo stesso della Legge, che direttamente la «predica» – *seppō* 説法 – agli uomini in forme più complicate, polimateriche, e in modi più reconditi e misteriosi. Questa nuova ermeneutica si fonda sulla certezza che la verità possa essere conosciuta attraverso un percorso conoscitivo di carattere iniziatico, che la verità più alta, più rarefatta, se spiegata tutta e subito, sia di fatto incomprensibile. Per questo, il Buddha, pur conoscendo la verità ultima, ha in precedenza insegnato delle verità inferiori e parziali, riservando insegnamenti più profondi e segreti per altri momenti, e la gnosi per gli eletti.

Nel suo percorso di diffusione in Asia, la tradizione esoterica aveva utilizzato questo strumento teoretico, sia per radicarsi come nuova fede nelle culture più diverse, sia per accettare fedi diverse, nella misura in cui accoglieva gli altri discorsi religiosi come 'veri' all'interno del proprio percorso misterico di conoscenza, di meditazione e di ritualità, fino al raggiungimento di quella dimensione ultima di vacuità che relativizzava e annulla-

lava di un sol colpo tutte le costruzioni intellettuali che avevano portato a realizzarla.⁶

L'idea che ciò che uno vedeva, il provvisorio, il relativo, poteva non essere quello che realmente era, e che le forme dei linguaggi religiosi esprimevano sempre un livello ulteriore e nascosto di significato, era penetrata nel contesto religioso giapponese a partire dal X secolo, con le scuole dell'esoterismo Shingon 真言 (*tōmitsu* 東密) e Tendai 天台 (*taimitsu* 台密). Le divinità dello Shintō erano state gradatamente innalzate nella gerarchia della cosmologia buddhista fino ad essere interpretate come le «manifestazioni» – *suijaku* 垂迹 – dei supremi *buddha* e *bodhisatva* universali, definiti come le «forme originarie» e archetipe – *honji* 本地 – dei gradi della mente illuminata. Questa dottrina insegnava al fedele ad approfondire la natura e il simbolismo di dei e di *buddha*, e al contempo ad intuire in essi le sfaccettature di una medesima verità ultima.⁷

Nello stesso senso, ma in una prospettiva più ampia, e con grande fantasia teologica, i movimenti buddhisti contemporanei utilizzano lo stesso paradigma ermeneutico per appropriarsi del “symbolic inventory” delle altre religioni; manipolano le più varie visioni del divino, accentuandone il lato mistico, circondandolo di un'aura di mistero iniziatico e sottraendolo al loro contesto culturale e alla loro specificità storica, per costruire un discorso di salvezza che sia fruibile da fedeli che vivono in una cultura globalizzata.

I fondatori carismatici del GLA, del Kōfuku no Kagaku e dell'Aum Shirikyō, affermano di essere in grado, grazie ai loro straordinari poteri mentali, di penetrare nelle dimensioni sacre più profonde e di svelare agli eletti la 'vera' essenza di ogni manifestazione sacra. Essi includono nell'aparato simbolico del loro messaggio di salvezza idee e pratiche rituali tratte dalle diverse tradizioni – dallo Shintō al Cristianesimo, dalla mitologia greca al Daoismo, dallo Hindūismo alle correnti dell'occultismo medioevale europeo – senza legarsi a nessuna, per costruire attraverso una fitta rete di correlazioni simboliche e di analogie metafisiche dei nuovi significati teologici. La dinamica dell'innovazione deriva dal continuo processo di

6 Cfr. R.K. Payne, *Tantric Buddhism in East Asia*, Wisdom Publications, Boston 2006; R. Abé, *The Weaving of mantra. Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*, Columbia University Press, New York 2000; M. Strickmann, *Mantras et mandarins: le bouddhisme tantrique en Chine*, Gallimard, Paris 1996.

7 Cfr. M. Teeuwen, F. Rambelli (a cura di), *Buddhas and kami in Japan. Honji Suijaku as a Combinatory Paradigm*, Routledge Curzon, London 2003. Vedi anche A. Matsunaga, *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*, Charles E. Tuttle, Tōkyō 1969.

sovrapporre nuovi immaginari astratti di alterità, spesso in modo superficiale, privilegiando il loro potenziale di fascinazione esotica, piuttosto che dall'immersi nel passato, riflettendo sull'evolversi della propria specifica tradizione religiosa.

Ōgawa Ryūhō, leader del Kōfuku no Kagaku, nel suo testo *Eien no hō* 永遠の法 (Le Leggi dell'eternità),⁸ adotta e amplia la cosmologia insegnata dal God Light Association: spiega dettagliatamente che il mondo fenomenico, abitato dagli uomini, è tridimensionale, ma al di là di esso esiste il mondo 'reale', gerarchicamente strutturato in molte dimensioni: e se la quarta dimensione è quella del tempo, la quinta è tutta spirituale. In essa vivono gli uomini 'buoni'. Gli esseri che popolano la sesta dimensione non solo posseggono la bontà, ma hanno la perfetta comprensione della realtà divina. Al di là delle sei dimensioni sono i più alti gradi delle esistenze spirituali. La settima dimensione è quella dell'altruismo: i suoi abitanti hanno il dono dell'amore totalmente altruistico. L'ottava dimensione è caratterizzata dalla perfetta compassione. Gli iniziati che si elevano al di là di essa, riescono a connettersi con i mondi spirituali di altri sistemi al di là del sistema solare. Il compito di coloro che vivono nella nona dimensione è quello di guidare gli uomini a purificare la mente e ad entrare nel processo di evoluzione spirituale del cosmo. È dalla nona dimensione che sono scese per incarnarsi nel nostro mondo le principali divinità. A loro – a Siddhārtha Gautama, a Gesù, a Siva, a Zeus, a Manu, ma anche a "spiriti perfetti" come Confucio, Mosè e Newton – è stata affidata l'unica vera Legge. Con il passare degli anni, il numero dei mondi divini rivela dal leader progressivamente aumenta. Egli dapprima annuncia che vi è la decima dimensione, in cui si esprime lo spirito del Grande Sole, nella doppia forma del Buddha supremo Dainichi nyorai 大日如来 e della sua manifestazione, la dea suprema Amaterasu ōmikami 天照大神: riprende cioè la figura centrale del pantheon esoterico, per poi superarla, rivelando che esiste il Grande Divino Spirito del Macrocosmo – El Cantare エルカントレ – che si manifesta in ben altre venti dimensioni spirituali.⁹

Quello che può apparire come un *bricolage* ingenuo, costituisce in realtà una strategia religiosa tutt'altro che superficiale. Essa rivela una tendenza ad accettare la complessità, a farne propria la logica, e si traduce in una diversa disponibilità verso le 'verità altre' e verso i percorsi spirituali adatti

8 *Eien no hō*, traduzione inglese *The Laws of Eternity*, IRH Press, Tokyo 1991.

9 Ōgawa Ryūhō, *The Laws of the Sun*, IRH Press, Tokyo 1991, pp. 22-30. Vedi anche T. Astley, *The Transformation of a Recent Japanese New Religion. Ōgawa Ryūhō and Kōfuku no Kagaku*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 22.3-4 (1995), pp. 343-380.

a comprenderle; anche perché la cultura giapponese contemporanea vive la crisi di alcuni dei suoi valori più tradizionali.¹⁰ Il processo di rinnovamento spinge la prospettiva escatologica verso livelli superiori di generalizzazione, instaurando catene politiche di somiglianze inusitate e trasgressive, che dissolvono la coerenza del sistema di significazione, e fanno intuire che ci sono ancora possibilità di altre connessioni, di altre analogie, e di sempre nuovi significati religiosi. Gli immaginari religiosi contemporanei, illuminati del fascino di un nuovo esotismo, sembrano riflettersi a vicenda in un gioco di analogie, provocatorie e talvolta fanciullesche, estrapolate dai discorsi religiosi dell'Occidente e dell'Oriente, per dissolversi alla fine in una religiosità alternativa, che manipola e reinventa le memorie del passato in funzione del futuro; che non ha più né storia né radici culturali, ma che è capace per questo di mettere in sintonia un ragazzo di Tōkyō con suoi coetanei di San Francisco o di Berlino. I diversi poli delle culture nazionali si dissolvono in un intricato 'spiritual network' e vanno a costituire sia il soggetto del nuovo discorso che l'oggetto. Sono produttori di concezioni e riproduzioni di miti, sono immagini e riflessi.¹¹

La tradizione iconografica del buddhismo esoterico aveva codificato nelle strutture cristalline dei *mandara* 曼荼羅 le sfaccettature delle realtà trascendenti e le fasi della penetrazione della mente nella conoscenza più pura: le figure di *buddha* e *bodhisatva*, che dovevano essere oggetto di meditazione, formavano dei diagrammi chiusi, fissi, di una geometria rigorosa e coerente. Il procedimento di meditazione tradizionale rifiutava drasticamente la spontaneità dell'immaginazione: l'adepto doveva visualizzare quello che era stato visualizzato e codificato con sapienza dai maestri. Era considerata una tentazione estremamente pericolosa e dannosa per la crescita interiore che si facessero liberamente emergere visioni dall'interno conscio non controllato. La progressione della conoscenza implicava una rigorosa disciplina di concentrazione e di consapevolezza, che piegava la mente a rispettare il canone iconografico tradizionale e la gerarchia della progressione delle visioni.

Invece i movimenti religiosi contemporanei – come per esempio il Kōfuku no Kagaku – creano delle reti metafisiche a struttura aperta, rizomatica. Nuovi dei o anche importanti personaggi storici (come gli Apostoli

10 Cfr. "Postmodernism and Japan", numero monografico di «The South Atlantic Quarterly», 67.3 (1988). Vedi anche R.J. Kisala e M.R. Mullins (a cura di), *Religion and Social Crisis in Japan*, Palgrave, New York 2001.

11 D. Morley, K. Robins, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Routledge, London 1995; C. Barker, *Television, Globalization and Cultural Identities*, Open University Press, Buckingham 2000.

di Gesù, Nostradamus, Einstein, Mengzi, Mozart, Henry Ford) si svelano al fondatore e sono armoniosamente inseriti in una visione religiosa fluida, dinamica, sempre in divenire. Il fatto di svelare progressivamente nuove forme dell'Assoluto permette al fondatore di mutare il messaggio a seconda delle circostanze, adattandolo di volta in volta alle diverse esigenze dei fedeli. La strategia che fondava il percorso meditativo è ribaltata: più che affermare una struttura rigida e totalizzante dell'universo spirituale cui il fedele deve piegare la sua mente fino ad annullarsi, si suggeriscono al fedele dei percorsi di immaginari sacri che implicano un continuo evolversi, degli itinerari di meditazione su innumerevoli volti del divino, al fine di venire incontro alla sua personale creatività.

Il vero centro, il vertice metafisico, non è il Buddha Dainichi, che simboleggia la perfezione del vuoto, ma piuttosto l'io del fedele, che il fondatore ha aiutato a "rivelare a se stesso" – o meglio, a costruirsi – lasciandolo libero di seguire con fantasia i percorsi verso l'interiorità che più lo affascinano, scegliendo fra le più diverse figure divine quelle a lui più consone con cui via via identificarsi. Egli crea un Assoluto a propria immagine e somiglianza. Il fedele agisce come guida di se stesso: fa presa infatti l'idea basilare per cui solo ciò che una persona intuisce all'interno di sé, ascoltando la propria "voce interiore", può guidare i suoi giudizi e le scelte della sua vita. Si possono ignorare differenze anche significative fra tradizioni religiose, sbarazzandosi come «prodotti di contingenze storiche», perché solo la «saggezza nascosta nell'io», è universale e senza tempo.¹²

In queste procedure semiotiche di sovrabbondanza, e anche di omologazione e appiattimento del sacro, il fondatore carismatico della nuova religione diventa una figura di importanza centrale. E più diventa chiaro e mirato il suo ruolo, più la sua figura si fa diafana. La sua 'immagine' è gestita da famose ditte di pubblicità che lo obbligano a ridurre drasticamente le sue apparizioni in pubblico: appare solo più nei video del movimento dove è enfatizzata la sua condizione trascendente. In passato il leader religioso mostrava le sue emozioni, confessava i suoi dubbi, le sue delusioni: in altre parole ammetteva la sua fragilità di essere umano. Oggi, per contro, i mezzi di comunicazione allontanano il leader dal gruppo, mettendolo al riparo da ogni sospetto di errore e da ogni dimostrazione di debolezza psicologica o di imperfezione fisica. Il leader divino è come privato di ogni carnalità. I suoi incontri con i fedeli diventano estremamente rari, avvengono in

12 H. De Vries, S. Weber (a cura di), *Religion and Media*, Stanford University Press, Stanford 2001; L.L. Dawson, D.E. Cowan (a cura di), *Religion on Line: Finding Faith on the Internet*, Routledge, London 2004.

momenti scelti con cura e sono orchestrati con una sapiente coreografia, perché egli deve innanzi tutto stupire, coinvolgere emotivamente, e poi convertire.¹³ Il velo di lontananza e di mistero che lo avvolge produce come un vuoto, una potenzialità di sacralità, che attende di essere riempita con sempre nuovi significati. Proprio perché invisibili e remoti, questi salvatori diventano una realtà onnipotente per il fedele. Attraverso i media egli diventa un'entità virtuale, una visione quasi onirica, un sogno seducente in cui il fedele è spinto a riconoscersi.¹⁴

La logica dei nuovi media è intrinseca a questi movimenti religiosi: essi si esprimono nelle immagini televisive e nella musica, nei *manga* e negli *anime*, nei videoclip e negli spettacoli negli stadi, ma soprattutto negli ipertesti di internet, utilizzando a fondo le tecniche di persuasione pubblicitaria per proporre un'esperienza spirituale esteticamente attraente e soggettivamente gratificante. I testi virtuali parlano di Dio con ritmo di immagini e amichevolezza, suggeriscono un senso di affidabilità, sono multisensoriali e favoriscono una comprensione chiara, immediata, intuitiva.¹⁵

In passato la relazione fra religioni e media era interpretata nei termini di un paradigma dominante, basato su un implicito dualismo, che vedeva religioni e media come mondi culturali separati e centripeti: da una parte stavano gli apparati di produzione mediatica e i circuiti di fruizione, con il loro mercato, i loro interessi e strategie; dall'altra c'erano le istituzioni religiose altrettanto chiuse e indipendenti. Questi due mondi erano visti agire secondo diverse se non opposte prospettive: quella di una modernità razionale e tecnologica trionfante e quella di una spiritualità opaca e in declino, inevitabilmente destinata a non essere più culturalmente significativa. C'era la tendenza a considerare i media qualcosa di estraneo alla 'autentica' spiritualità,

13 Cfr. E. Baffelli, *Mass Media and Religion in Japan: Mediating the Leader's Image*, in «Westminster Paper in Communication and Culture», 4.1 (2007), pp. 83-99. Vedi anche F. Boni, *Il corpo mediale del leader. Ritualità del potere e sacralità del corpo nell'epoca della comunicazione globale*, Meltemi, Roma 2002.

14 Cfr. F. Rambelli, *Secret Buddhas: The Limits of Buddhist Representation*, «Monumenta Nipponica», LVII.3 (2002), pp. 271-306.

15 Cfr. Tosa Masaki, *Intānetto to shakkyō*, Iwanami shoten, Tōkyō 1998. Vedi anche J.K. Hadden, D.E. Cowan, *Religion on the Internet*, Elsevier Science and Technology Books, London 2007; B.-H. Leblanc, *Nouvelles religions, nouveaux médias: les 'sectes' et leur stratégies sociales à l'épreuve d'Internet*, in «Religiologues», 22 (2000), pp. 101-118; I. Reader, *Spirits, Satellites and a User-friendly Religion: Agonshū and the New Religions in Religion in Contemporary Japan*, a cura di I. Reader, Macmillan, Houndmills 1991, pp. 194-259; E. Baffelli, I. Reader, B. Staemmler (a cura di), *Japanese Religions on the Internet: Innovation, Representation, and Authority*, Routledge, London 2011.

come una forza monopolizzatrice che operava 'dal di fuori' e solo secondo la logica del profitto. E anche quando questi due mondi erano visti in relazione l'uno con l'altro, si presumeva sempre che uno stesse sfruttando l'altro: come se le religioni depauperassero le potenzialità dei media utilizzando come semplici strumenti tecnici, o come se i media stessero trionfando sulle religioni, modellandole secondo la propria logica e inesorabilmente privando le tradizionali forme religiose di ogni valore.¹⁶

La prospettiva oggi è profondamente mutata e si basa su un assunto di circolarità: che da una parte nuovi significati religiosi sono veicolati attraverso nuovi simboli, riti, testi e comunità, e dall'altra che nuovi significati si creano proprio perché nuovi linguaggi si sono costituiti. Una volta che le relazioni fra medium, testo e ricezione sono state viste in tutta la loro complessità, non si può negare che religioni e media non possono più essere considerate realtà separate e antagoniste. Esse convergono nel campo delle pratiche sociali, attraverso processi sfumati e anche contraddittori; la loro relazione è dinamica, basata sulla continua negoziazione di discorsi diversi. L'idea che le 'autentiche' tradizioni religiose debbano stare in guardia contro l'onnipotenza dei media, non tiene più.¹⁷

I nuovi movimenti religiosi si esprimono con ipertesti che ingenerano nel soggetto un profondo coinvolgimento emotivo e toccano sapientemente zone dell'inconscio; creano una ritualità virtuale labirintica quanto spettacolare, cui viene attribuita efficacia sacrale; offrono visioni mistiche e oniriche che si intrecciano a musiche e suoni misterici. Ma l'uso di questi linguaggi non è solo il frutto di una scelta 'tattica' di adeguarsi alla tendenza della società contemporanea di valorizzare le emozioni e la sensualità. È lo sviluppo, pienamente coerente, della teoria tradizionale del buddhismo tantrico sul linguaggio. I maestri del Veicolo del Diamante hanno sempre insegnato che il Corpo della Legge non manifesta la verità incondizionata e assoluta usando solo le parole del linguaggio convenzionale, ma la attualizza in tutti i sistemi di segni del mondo, attraverso espressioni sonore, musiche, gesti, colori, profumi. Al cuore dell'ermeneutica esoterica c'è l'idea che tutto l'universo, nella sua profonda armonia, è la «forma» (*sannaiyashin* 三昧耶身) dell'Assoluto, che ogni cosa è un «simbolo che esprime» (*monji* 文字) l'illumina-

16 Cfr. F. Boni, *Teorie dei media*, Il Mulino, Bologna 2006, in particolare il cap. 4.

17 Cfr. S.M. Hoover, *Religion in the Media Age*, Routledge, London - New York 2006, p. 8. Vedi anche J.M. Buddenbaum, *Social Sciences and the Study of Media and Religion: Going Forward by Looking Backward*, in «Journal of Media and Religion», 1.1 (2002), pp. 13-24.

zione.¹⁸ La dissertazione filosofica è solo uno dei tanti modi di comunicarla, e nemmeno il più penetrante. L'iniziazione esoterica ha lo scopo di trasmettere la chiave di lettura dei linguaggi misterici, di permettere quella conoscenza che rende visibili e comprensibili all'adepto i significati nascosti nelle forme apparenti, per far sì che egli li riproduca attraverso la meditazione e l'atto rituale, tanto da identificarsi alla fine con la Buddha stessa.¹⁹

In questo nuovo quadro, il punto cruciale, il dato che ha costituito la svolta, è che le tecnologie elettroniche sempre più sofisticate hanno facilitato l'adozione su vasta scala di nuovi modi di comunicazione – e di pensiero – personali, autodiretti ed essenzialmente interattivi.²⁰ Il singolo fruitore al computer non è più un soggetto passivo, una lavagna su cui le più diverse convinzioni possono essere iscritte, posto che il messaggio sia confezionato con sapiente astuzia mediatica, ma è attivo, può scegliere il messaggio da ricevere, può elaborarlo e attribuirgli significati diversi, può costruire un proprio personale discorso che assecondi i suoi desideri.²¹ Oggi è necessario capire non solo quale sia la strategia di chi produce i nuovi immaginari religiosi virtuali e li distribuisce, ma anche la logica di chi li consuma, e di come li riproduce e li rielabora.²² Per questo Stephen Warner ha suggerito che per comprendere la natura dell'esperienza religiosa contemporanea è necessario lasciar perdere il concetto di religione come pratica "ascrittiva" e saperla vedere come un'esperienza "costruita dall'io".²³ Ma questo io è tendenzialmente "saturato", ossessivamente dinamico, fluttuante, conti-

18 Cfr. F. Rambelli, *The Semiotic Articulation of hoshin seppō: An Interpretative Study of the Concepts of mon and monji in Kūkai's mikkyō*, in *Esoteric Buddhism in Japan*, a cura di I. Astley, The Seminar for Buddhist Studies, Copenhagen and Aarhus 1994, pp. 17-36.

19 Cfr. Y.S. Hakeda, *Kūkai: Major Works*, Columbia University Press, New York 1972, pp. 78-79.

20 S.M. Hoover, *Religion in the Media Age*, cit., p. 32.

21 Cfr. E.S. Bird, *The Audience in Everyday Life: Living in the Media World*, Routledge, New York 2003; vedi anche S.M. Hoover, L. Schofield Clark (a cura di), *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*, Columbia University Press, New York 2002.

22 Vedi S.M. Hoover, *Meaning, Faith and Spirituality in the Media World*, in *Mediating Religion. Conversations in Media, Religion and Culture*, a cura di J. Mitchell e S. Marriage, T&T Clark/Continuum, Edinburgh 2003. Vedi anche S. Hoover, P.J. Kyu, *Religion and Meaning in the Digital Age: Field Research on Internet/Web Religion*, in *Media Anthropology*, a cura di E. Rothenbuhler e M. Coman, Sage, Thousand Oaks 2005.

23 S. Warner, *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion*, in «American Journal of Sociology», 98.5 (1993), pp. 1044-1093.

nuamente affascinato e incalzato da un dispiegamento di simboli veicolati da testi mediatici sofisticati.²⁴

I nuovi maestri spirituali insegnano che l'ascolto interiore chiarisce ciò che veramente "si vuole essere", in contrasto con ciò "di cui si è stati persuasi" dalle istituzioni. Persone fisicamente sole e lontane interagiscono con libertà nel cyberspazio religioso e formano nuove "comunità virtuali". Forse non sono altro che pseudo-comunità: una pura rivisitazione in termini mediatici dell'antica utopia della comunità perfetta. Eppure queste fluide "aggregazioni tramite computer", con i propri codici e riti, rappresentano una realtà parallela che agisce nell'ambito del privato ma che è sempre più consistente nell'ambito del pubblico, pur ignorando le forme socio-religiose istituzionali.²⁵ Il rifiuto di obbedire ad autorità esterne, la voglia di essere creativi nel costruire dei propri percorsi religiosi innovativi e trasgressivi sono dovuti anche al fatto che i nuovi movimenti sono formati in generale da giovani. Sono più abili e veloci nel fare propria la tecnologia elettronica che, per la sua complessità, tende ad escludere tutta una fascia generazionale di genitori e di educatori. I linguaggi mediatici "proteggono" l'esperienza religiosa del giovane, permettendogli una libertà che è sì "virtuale", ma è senza controllo. Stiamo assistendo così all'emergere, nella spiritualità contemporanea – non solo giapponese – di una nuova e diversa fisionomia di potere religioso, in cui il ruolo degli anziani e quello dei giovani è ribaltato: coloro che possono manipolare la complessità dell'informatica diventano i nuovi "gestori" del sacro. Sta oggi a loro, ai figli, il potere che una volta era dei padri, di trasmettere il messaggio, di garantirne la fedeltà. Ma non è dei giovani difendere il passato, che non gli appartiene.²⁶ I giovani sono attratti dalla possibilità di liberarsi dal passato, dalle tradizioni, dalle imposizioni sociali, dai codici morali. Cercano di realizzare un'esperienza religiosa "autentica" e "spontanea", ma è da discutere in che senso si possa

24 Cfr. K. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991. Vedi anche K. Gergen, *Technology and the Self. From the Essential to the Sublime, in Constructing the Self in a Mediated World*, a cura di D. Grodin e T.R. Lindlof, Sage, Thousand Oaks 1996.

25 Cfr. G. Beckerlegge, *Computer-mediated Religion: Religion on the Internet in the Turn of the Twenty-first Century*, in *Religion Today: Tradition, Modernity, and Change: From Sacred Text to Internet*, a cura di G. Beckerlegge, Ashgate, London 2002, pp. 219-264. Vedi anche S. Jones (a cura di), *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*, Sage, Thousand Oaks 1997.

26 Vedi D. Carter, "Digital Democracy" or "Information Aristocracy"? *Economic Regeneration and Information Economy*, in *The Governance of Cyberspace: Politics, Technology and Global Restructuring*, a cura di B.D. Loader, Routledge, London 1997, pp. 136-154.

oggi parlare di "spontaneità" in movimenti così impregnati dell'episteme della tarda modernità.²⁷ La logica di marketing, che investe anche l'offerta religiosa, è fatta per sollecitare sempre il desiderio 'sensuale' di Dio senza mai saziarlo veramente.²⁸ Di fronte al superamento di molte delle procedure classiche di produzione e fruizione dell'esperienza religiosa, si può ipotizzare che ci si debba confrontare con un bisogno di religiosità sottilmente indotto con i mezzi di persuasione mediatica per venire poi soddisfatto nel mercato di prodotti 'spirituali'. È forse eccessivo dire che la logica del consumo ha ispirato il nuovo discorso sotierologico centrato sull'io, imponendo, attraverso le mille forme dei messaggi pubblicitari, l'esperienza religiosa come un nuovo lusso, una nuova forma di intrattenimento e gratificazione. Ma di fatto questa logica sta ribaltando il rapporto religioso tradizionale fra domanda e offerta del sacro.²⁹

Qui emerge con chiarezza un'altra ragione per cui i movimenti improntati al buddhismo esoterico toccano la sensibilità religiosa contemporanea. Essa è da ricercare nel problema che ha dilaniato la sotierologia buddhista tradizionale, basata sulla consapevolezza dell'illusorietà dell'esistenza e sulla radicale rinuncia a ogni attaccamento. Il Veicolo del Diamante porta una concezione radicalmente nuova attraverso un rovesciamento di prospettiva: la perfezione della Buddhità e l'universo in tutte le sue forme si identificano in modo *concreto* e *diretto*, l'esistenza è legata al desiderio, ma il fine ultimo del desiderio è un ritorno all'Assoluto. I sensi quindi non sono solo causa di ignoranza e di dolore, ma anche veicoli privilegiati del messaggio di salvezza. È vero, la passione, che significa amore di sé, attaccamento all'esistenza, sete di dominio, ha un potere offuscante, ma non può e non deve essere ignorata e repressa: la speculazione tantrica non contrappone i desideri alla salvezza, non nega i sentimenti, ma propone di controllarli, secondo un'ascesi iniziatica che guida l'adepto a far affiorare pulsioni più profonde e più oscure della sua psiche, a saperle affrontare con coraggio nei loro aspetti più oscuri, a comprenderle con lucidità e superarle, per raggiungere l'illuminazione con questo corpo e questa mente (*sokushinjōbutsu* 即身成佛), qui, ora, in questa vita. Così la passione

27 Vedi M. Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, London 2007; vedi anche B. Wilson (a cura di), *Religion. Contemporary Issues*, Bellew, London 1992.

28 W.C. Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collins, San Francisco 1992, p. 195.

29 Cfr. J. Beckford, *Religione e società industriale avanzata*, Borla, Roma 1991. Vedi anche L. Schonfield Clark (a cura di), *Religion, Media and the Marketplace*, Rutgers University Press, New Brunswick 2007.

si trasforma in liberazione. *Bonnō soku bodai* 煩惱即菩提, «desiderio e illuminazione sono la stessa cosa».

Al fondo di questa nuova religiosità impregnata di sensazioni, c'è un invito a liberarsi dei preconcetti ideologici e della pesante banalità delle abitudini quotidiane che, per pigrizia e inerzia, ottundono la mente, e a guardare se stessi e l'universo con un "occhio spirituale", per "risvegliare" la potenza della mente e «dilatarla fino a padroneggiare il mistero».³⁰ Il pensiero esoterico individua tre modalità semiotiche segrete, i «Tre Misteri», *samimisu* 三密, con cui il Buddha supremo predica: il Mistero del Corpo dell'Assoluto, *shinimisu* 身密, che si esprime nell'universo attraverso le forme dei fenomeni; il Mistero della Voce dell'Assoluto, *gomimisu* 語密, che si esprime attraverso i suoni dell'universo e i costrutti dei suoi linguaggi; il Mistero della Mente dell'Assoluto, *imisu* 意密, che si esprime nelle idee, come anche nelle visioni più profonde dell'inconscio, nei ragionamenti come negli affetti. Per i maestri del buddhismo antico il corpo, la parola e la mente, erano gli agenti negativi che scatenavano la forza imprigionante del *karman*, e dovevano essere dominati. Ma per il buddhismo tantrico tutte le forme del mondo possono essere decodificate a un livello più profondo per capire il Corpo, la Voce e la Mente dell'Assoluto. I nuovi leader religiosi fanno propria questa dottrina ma la plasmano sul soggetto: sottolineano che è il "mio" corpo, la "mia" parola, la "mia" mente a manifestare l'Assoluto.

La prassi della religiosità contemporanea – pur essendo di ispirazione buddhista – è come segnata da un "eccesso di individualità" nella misura in cui l'iniziato vede il proprio io come forma individuale di una mente divina, pervasa dell'energia dell'universo.³¹ «Attraverso la pratica di meditazione – scrive Asahara Shōkō fondatore dell'Aum Shimrikyō – l'iniziato è in grado di coltivare quattro infinite virtù: l'amore, la compassione, la gioia, l'equanimità. Questa pratica gli conferisce il *gedatsu*, una misteriosa e tremenda energia e ancor più stupefacenti poteri psichici».³² Nella tradizione buddhista, *gedatsu* 解脱 significa «liberazione»: è lo spezzarsi definitivo della catena ossessiva delle rinascite, è l'estinguersi di ogni illusione

30 M. Nagai, *Magic and Self-Cultivation in a New Religion. The Case of Shinyōen*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 22.3-4 (1995), pp. 301-320. Vedi anche M. Haga, *Self-Development Seminars in Japan*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 22.3-4 (1995), pp. 283-299.

31 Vedi P. Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of the Modernity*, Blackwell, Oxford 1996.

32 Nel poscritto all'edizione del 1991 di *Chōnōryoku. Himitsu no kathatsulhō*, Aum shuppan, Tōkyō 1986.

del sé, è il silenzioso risveglio nella realizzazione del vuoto. Nei nuovi movimenti religiosi, questa prospettiva di fatto è rovesciata: il *gedatsu* è inteso come il raggiungimento di quella sapienza ultima e segreta che libera dall'illusione di un mondo falso e malvagio, ma per «liberazione» si intende un liberarsi da ogni vincolo sociale e religioso, un pieno esprimersi del proprio ego in tutta la sua segreta potenza.

D'altra parte, gli ideali di una famiglia felice, di un lavoro soddisfacente e sicuro, di una serena e armoniosa vita di comunità, che la retorica nazionalista esaltava come l'eredità spirituale della 'tradizione' giapponese, fanno sempre meno presa; sono sostituiti da un discorso tutto individualistico, che si traduce nel desiderio di un'esperienza di successo e di auto-realizzazione. «Non è che non ci fossero tendenze individualistiche nei nuovi movimenti religiosi prima degli anni '70 – osserva Shimazono Susumu – ma a partire da quell'epoca sono diventate decisamente preminenti. L'importanza della ricerca spirituale solitaria (ed egocentrica) è diventata fondamentale».³³ La complessità e la sofisticazione dell'economia del Giappone, come di altri paesi a capitalismo avanzato, sempre più basata sulla finanza, sul *know-how* scientifico e tecnologico, sul terziario avanzato dei servizi e dell'informazione, non può più basarsi solo sull'etica dell'obbedienza e del conformismo, sui principi della gerarchia d'anzianità e sullo spirito di dedizione al gruppo. Per essere competitiva sul mercato mondiale necessita da un lato di una crescita continua del consumo interno e dall'altro ha bisogno di innovazione e di fantasia creativa nei processi di produzione e di vendita. Da una società che valorizzava il risparmio, la sicurezza della carriera ed esaltava il *risei* 理性, la razionalità, l'ideologia, si passa alla *kansei mibun shakai* 感性身分社会, la società postindustriale che privilegia la sensibilità e l'inventività del singolo. Non è affatto casuale che il Giappone di oggi stia riesaminando i principi che informano il proprio sistema educativo e metta in discussione l'idea confuciana di persona, i suoi valori etici e il senso del suo ruolo nella famiglia e nella società.

La nuova religiosità è spesso definita narcisistica. «Non è sorprendente – scrive Oda Susumu – scoprire che il boom religioso in Giappone sia sostenuto dai giovani. [...] Questa tendenza riflette il profilo psicologico di una nuova umanità: egocentrici, ansiosi di essere amati ma con grosse difficoltà ad articolare un'apertura d'amore agli altri. Disillusi e insoddisfatti dell'ideologia tradizionale del lavoro e del dovere, riluttanti ad assumere ruoli di responsabilità in una società nei cui valori non credono». E aggiun-

33 S. Shimazono, *From Salvation to Spirituality. Popular Religious Movements in Modern Japan*, Trans Pacific Press, Melbourne 2004, p. 235.

ge: «La nuova religiosità dà loro la sensazione di possedere capacità che li distinguono da chiunque. Per loro è *glamour* l'idea di praticare conoscenze esoteriche, che si confondono con le conoscenze informatiche più sofisticate, e sognare di acquisire poteri quasi soprannaturali, così da formare un'immagine forte di sé, che celi la realtà della loro insicurezza».³⁴

Segnata da un radicale disincanto sull'uomo, questa tendenza vive immersa nel presente, non cerca il bene quanto piuttosto il benessere, tanto che l'ideale di felicità si identifica nelle forme di gratificazione più immediate dei sensi – lusso, ricchezza, bellezza, sesso – quasi mirando a realizzare i miti – pubblicitari – del successo consumistico.³⁵

Il messaggio esoterico ha sempre espresso tutta la sua potenzialità come un discorso religioso intrinseco al potere. Per varie ragioni. La metafora centrale della santità è quella di un individuo che assume la regalità sacra ed esercita un dominio. Chi conosce il segreto dei riti tantrici può dominare gli spiriti, può influenzare gli elementi dell'universo e gli eventi naturali, come può soggiogare il corpo, la parola e la mente degli uomini. Ma di fronte al maestro l'iniziato sceglie solennemente di operare animato solo dalla compassione, comprendendo che i poteri che ha acquisito nell'ascesi sono solo dei mezzi per aiutare gli altri uomini, e non il fine della sua ricerca spirituale. Ma questa sapienza di lasciare cadere i propri poteri, di non curarsene, perché se ne è compresa tutta l'illusorietà, non c'è in molti adepti di oggi. Basandosi sempre sull'idea delle profonde relazioni vincolanti di cui è intessuto l'universo e della forza vitale che lo anima, seguono il fondatore perché vogliono conoscere tecniche magiche, dominare poteri occulti, risvegliare nascoste capacità paranormali, che sole permettono loro, nel caos del presente, di difendersi dagli altri, di imporsi su di loro e di ottenere tutto e subito.³⁶

È una tendenza segnata da un profondo pessimismo sull'uomo ed esprime una posizione ambivalente: la liberazione del mio io è vista come un'affermazione *nel* mondo e in un certo senso *contro* il mondo. Vi è come un

34 Oda Susumu, *Nihon shakai no "amae" to "izon" no seishin bunseki suru*, Daiwa shobō, Tōkyō 1999, p. 124. Sulla adesione dei giovani ai nuovi movimenti religiosi vedi Inoue Nobutaka (a cura di), *Wakamono to gendai shūkyō*, Chikuma shinsho, Tōkyō 1999 e D.A. Metraux, *Aum Shūrikyō and Japanese Youth*, University Press of America, Lanham 1999.

35 Vedi M. Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, Routledge, London 2007.

36 Cfr. A. Faivre, J. Needleman (a cura di), *Modern Esoteric Spirituality*, Crossroad Press, New York 1994; vedi anche J. Webb, *The Occult Establishment*, Open Court, La Salle 1985 e G. Filoramo, *Millenarismo e New Age*, Edizioni Dedalo, Bari 1999.

disagio, una rabbia quasi – e una disperata solitudine – nel trovarsi a vivere in una società che è sentita in mutazione sfrenata e di cui si riesce a definire solo il disegno finale di distruzione e morte.³⁷ Da questo nasce un'impazienza arrogante nella presunzione di essere gli eletti, di scoprire il divino dentro di sé e usare la potenza per il proprio personale successo.

Questa religiosità di angoscia conosce degli epigoni estremi in cui tutta l'attenzione dell'insegnamento esoterico è volta a svelare nel tempo presente i segni³⁸ dell'incubo oscuro dell'apocalisse che sovrasta l'umanità.³⁹ È veramente arrivato il tempo del *mappō* 末法, della «degenerazione della Legge». In *Arā no daikōkoku* アラノ大警告 (Il grande avvertimento di Allah) e in *Nosutoradamusu senritsu no keiji* ノストラダムス戦慄の啓示 (Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus) Ōgawa Ryūhō profetizza l'imminenza di spaventosi disastri e guerre che porteranno alla distruzione del mondo. Nel 1989 Asahara Shōkō compone *Metsubō no hi* 滅亡の日 (Il giorno della distruzione) dove interpreta l'*Apocalisse* di Giovanni. Due anni dopo, in *Jinrui metsubō no shinjūsu* 人類滅亡の真実 (La verità sulla distruzione dell'umanità) annuncia che l'Armageddon ormai incombe. In *Kagirinaku tōmeina sekai e no izanai* 限りなく透明な世界へのいざない (Invito a un mondo infinitamente limpido), un testo divulgativo dell'Aum Shūrikyō, è scritto: «Guardiamo alle condizioni del Giappone e del mondo. Chiaramente siamo di fronte a una situazione estremamente pericolosa. Le profezie del Maestro Asahara sono vere. Se lasciamo che l'energia di Satana cresca e si diffonda, sarà impossibile impedire la guerra atomica totale. L'Armageddon avverrà alla fine di questo secolo. Solo un

37 Cfr. M. Haga, R.J. Kisala, *Editors' Introduction*, in «Japanese Journal of Religious Studies» 22.3-4 (1995), numero monografico di «The New Age in Japan», pp. 235-247.

38 Nel primo semestre del 1991 *Arā no dai keikoku* (Le grandi premonizioni di Allah) e *Nostradamusu senritsu no keiji* (Le terrificanti rivelazioni di Nostradamus) sono stati fra i libri più venduti in Giappone, con una tiratura complessiva di più di 5 milioni di copie.

39 P. Koslowski (a cura di), *Progress, Apocalypse, and the Completion of History in the World Religions*, Kluwer Academic, Dordrecht, London 2002. Vedi anche S. Shimazono, *Lo sviluppo del pensiero millenaristico nelle nuove religioni giapponesi*, in *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamento sociale*, a cura di J.A. Beckford, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 113-158; R.J. Lifton, *Destroying the World to Save it. Aum Shūrikyō, Apocalyptic Violence and the New Global Terrorism*, Metropolitan Books, New York 1999; M.R. Mullins, *Aum Shūrikyō as an Apocalyptic Movement*, in *Millennium, Messiah, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, T. Robbins and S.J. Palmer, Routledge, New York 1997, pp. 31-24; R.J. Kisala, *1999 and Beyond: The Use of Nostradamus' Prophecies by Japanese Religions*, in «Japanese Religions», 23.1 (1998), pp. 143-157.

gruppo di illuminati, coloro che hanno realizzato il *gedatsu*, sopravviverà al disastro finale e trasformerà le rovine del Giappone nel mondo felice di Shambhala». ⁴⁰

L'apocalisse atomica è un tema che ricorre ossessivamente nell'immaginario religioso del Giappone contemporaneo. È esattamente l'opposto di quel senso aurale di nostalgia del tempo antico che trapela dalle tendenze religiose più tradizionaliste e conservative: la certezza angosciosa dell'aprossimarsi della fine del mondo legittima infatti il taglio di ogni legame con il passato. Non c'è nessuna speranza di salvare un mondo marcio che si sta distruggendo da solo. Bisogna dunque prepararsi, perché solo gli iniziati, i prescelti, potranno sopravvivere. Anche in questo caso il modello di perfezione spirituale è tratto dall'immaginario mediatico. ⁴¹ I nuovi 'santi' assomigliano agli eroi virtuali degli *anime*, che salvano l'umanità facendo sfoggio di esorbitanti poteri tecno-mentali. Eppure in questa oscillazione fra umano e inumano, utilizzando e al contempo rifiutando le loro doti paranormali di mutanti, sono terrificanti e patetici, adolescenti esitanti e spaventati di fronte alla loro stessa potenza.

40 Traduzione mia di un passaggio riferito in S. Shimazono, *In the Wake of Aum. The Formation and Transformation of a Universe of Belief*, in «Japanese Journal of Religious Studies», 22,3-4 (1995), p. 396.

41 Cfr. S.J. Napier, *Panic Sites: The Japanese Imagination of Disaster from "Godzilla" to "Akira"*, in «Journal of Japanese Studies», 19,2 (1993), pp. 327-351. Vedi anche C. Bolton et alii, *Robot Ghosts and Wired Dreams. Japanese Science Fiction from Origins to Anime*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2007; A. Levi, *Samurai from Outer Space: Understanding Japanese Animation*, Open Court, Chicago - La Salle (Illinois) 1996.

INTRECCI FILOSOFICI

Pensare il Sé a Oriente e a Occidente

a cura di

Alessandra Cislaghi e Krishna Del Toso



MIMESIS

Essere e libertà

Volume pubblicato con il contributo del Programma di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale cofinanziato dal Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca "Filosofia e spazio pubblico" dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale (responsabile scientifico: Ugo Perone) e con il contributo della Provincia di Trieste.

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Alessandra Cistaghi</i>	p.	7
I. TESTI	p.	13
1. MAURIZIO PAGANO STUDIOSO DI HEGEL <i>di Aldo Magris</i>	p.	15
2. ALDO MAGRIS: LIBERTÀ E DESTINO <i>di Maurizio Pagano</i>	p.	31
II. RELAZIONI	p.	53
1. VERITÀ DELL'ALTRO <i>di Fabio Polidori</i>	p.	55
2. IL PROBLEMA DEL SÉ NEL BUDDHISMO ESOTERICO CONTEMPORANEO <i>di Massimo Raveri</i>	p.	65
3. IL SÉ COME IMMAGINE DELL'ASSOLUTO <i>di Claudio Ciancio</i>	p.	85
4. IL SÉ NELL'HINDUISMO E IL SÉ NEL BUDDHISMO <i>di Giangiorgio Pasqualotto</i>	p.	99
III. CONTRIBUTI	p.	107
1. SÉ, TRASCENDENZA E DESTINO NEL PENSIERO DELLA CINA ANTICA <i>di Amina Crisma</i>	p.	109
2. L'OCCHIO E LA SCENA <i>di Enrico Guglielminetti</i>	p.	127
3. IL SÉ – TRA ORIENTE E OCCIDENTE... DI SE STESSO <i>di Pier Aldo Rovatti</i>	p.	131

© 2012 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana: *Essere e libertà*, n. 15

ISBN: 9788857511320

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

4. TEBHYÁS CAITANYAM:
IL "SÉ" SECONDO IL MATERIALISMO INDIANO
di Krishna Del Toso
5. L'ANIMA NELL'EBRAISMO
di Ariel Haddad
6. DUE DOMANDE APERTE
di Marco Ravera
7. SFIDE FUTURE
di Giuseppe Riconda

p. 135

p. 155

p. 159

p. 161