

NUMERO

16

2022

EGERIA



Rivista di Scienze Religiose
Journal of Religious Studies

RAFAEL LUCIANI

Verso una riconfigurazione ecclesiale alla luce della sinodalità

ELISABETTA TISI

*Benedizione delle unioni civili e matrimonio sacramentale per tutti:
il percorso della Chiesa cattolica cristiana della Svizzera*

GIANLUIGI GUGLIERMETTO

*La Chiesa Episcopale e il matrimonio egualitario.
50 anni di storia ecclesiale*

FRANCESCO BARONI

*Storia dell'esoterismo e storia delle religioni.
Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche*

PAOLO SACCHI

*Gesù tra Cesarea e il Tabor. L'autorivelazione di Gesù
come Figlio dell'Uomo e rivelazione da parte del Padre
di Figlio di Dio nel Vangelo di Marco*

GIOVANNI IBBA

*Esegesi e teologia. Considerazioni sul libro
In principio. Una teologia della creazione e del male
di Ursicin G.G. Derungs e Marinella Perroni*

Nerbini



Egeria

RIVISTA DELL'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana
"Santa Caterina da Siena"

NUMERO **16** /2022



EDIZIONI NERBINI

Egeria Rivista di Scienze Religiose - Journal of Religious Studies

è una rivista semestrale dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana (ISSRT) «Santa Caterina da Siena», fondata, con la direzione di Marco Pietro Giovanni, nel 2011. Periodico semestrale, n. 16, anno XI (gennaio-giugno 2022)

Direttore responsabile: Andrea Bigalli

Direttore editoriale: Giovanni Ibbia

Comitato scientifico: Riccardo Battocchio (Facoltà Teologica del Triveneto, PUG), Katell Berthelot (CNRS), Gabriele Boccaccini (University of Michigan, Ann Arbor), Alphonse Borras (Université Catholique Louvain), Giovanni Capecci (Università per Stranieri di Perugia), Piero Cappelli (Università Ca' Foscari, Venezia), Piero Coda (Università Sophia, Loppiano), Severino Dianich (emerito, Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Adriano Fabris (Università degli Studi di Pisa), Massimo Faggioli (Villanova University, Philadelphia), Elena Giannarelli (già Università degli Studi di Firenze, prof. invitato presso Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Rafael Luciani (Boston College, USA, e Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela), Maurizio Marcheselli (Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, Bologna), Corrado Martone (Università degli Studi di Torino), Luca Mazzinghi (Pontificia Università Gregoriana), Ermanno Paccagnini (Università Cattolica, Milano), Romano Penna (emerito, Pontificia Università Lateranense), Marinella Perroni (emerita, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo), Basilio Petrà (Facoltà Teologica dell'Italia Centrale, Firenze), Silvia Scatena (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia), Jean-Louis Ska (emerito, Pontificio Istituto Biblico)

Segreteria di redazione: Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Marco P. Giovanni, Serena Noceti, Elvis Ragusa, Giovanni Salvini

Comitato di redazione: Antonio Bartalucci, Andrea Bigalli, Angelo Biscardi, Giacomo Ceccolini, Alessandro Cortesi, Pietro De Giorgi, Matteo Ferrari, Marco P. Giovanni, Pietro Giovanni, Stefano Grossi, Alfredo Iacopozzi, Marco Massimiliano Lenzi, Mariangela Maraviglia, Serena Noceti, Elvis Ragusa, Giovanni Salvini, Nadia Toschi

Ethical Guidelines / Codice etico: «Egeria» editorial team adheres to the international standards for the ethics of scientific publications, developed by Committee on Publication Ethics (COPE - Best Guidelines for Journal Editors)

Journal Website / Sito Web: <https://www.rivistaegeria.it>

e-mail: redazione@rivistaegeria.it

Rivista registrata presso il Tribunale di Firenze col n. 6134 (15 febbraio 2021)

Ufficio della Segreteria di Redazione, Piazza Tasso 1/a, 50124 Firenze

PREZZO DI OGNI FASCICOLO: € 16,00

ABBONAMENTI: *ordinario* € 27,00
studenti iscritti all'ISSRT "Santa Caterina da Siena" € 20,00

Ogni versamento va fatto sul conto corrente bancario (Iban): IT07K0503402800000000002439

Intestato a: FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE

Istituto Superiore di Scienze Religiose della Toscana "Santa Caterina da Siena"

Viale Ludovico Ariosto 13, 50124 Firenze, PI 04850520488

Scrivere su causale "ABBONAMENTO RIVISTA EGERIA ANNO, NOME E COGNOME" e comunicare tempestivamente l'avvenuto pagamento a redazione@rivistaegeria.it

Realizzazione editoriale: Prohemio Editoriale srl, Firenze

© 2022 - Edizioni Nerbini - Firenze
email: egeria@nerbini.net - www.nerbini.it

ISBN 978-88-6434-192-7 ISSN 2279-7653

Stampa: Prohemio Editoriale srl, Firenze

S O M M A R I O

Editoriale
Giovanni Ibba p. **5**

Verso una riconfigurazione ecclesiale
alla luce della sinodalità
Rafael Luciani » **7**

Benedizione delle unioni civili e matrimonio sacramentale
per tutti: il percorso della Chiesa cattolica cristiana
della Svizzera
Elisabetta Tisi » **27**

La Chiesa Episcopale e il matrimonio egualitario.
50 anni di storia ecclesiale
Gianluigi Gugliermetto » **43**

Storia dell'esoterismo e storia delle religioni.
Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche
Francesco Baroni » **59**

PROSPETTIVE

Gesù tra Cesarea e il Tabor. L'autorivelazione di Gesù
come Figlio dell'Uomo e rivelazione da parte del Padre
di Figlio di Dio nel Vangelo di Marco
Paolo Sacchi » **83**

NOTE

Esegesi e teologia. Considerazioni sul libro
In principio. Una teologia della creazione e del male
di Ursicin G.G. Derungs e Marinella Perroni
Giovanni Ibba » **103**

RECENSIONI

<i>Mariangela Maraviglia,</i> Semplicemente una che vive. Vita e opere di Adriana Zarri (<i>A. Cortesi op</i>)	» 115
<i>Peter Phan,</i> La Chiesa e il pluralismo religioso (<i>G. Ceccolini</i>)	» 119
Gli autori	» 123

Egeria is a double-blind peer-reviewed Journal that considers papers written in English, French, German, Italian or Spanish. All articles should be submitted as Word and PDF attachments to redazione@rivistaegeria.it, and should be accompanied by an abstract of about 150 words, and a biographical sketch indicating each author's institutional affiliation and contact details. For book reviews please contact Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Egeria pubblica articoli sottoposti a doppio referaggio cieco. Accoglie articoli in inglese, francese, tedesco, italiano e spagnolo da inviare in Word e in PDF all'indirizzo redazione@rivistaegeria.it assieme ad un sommario di circa 150 parole in italiano e inglese, compresa una breve nota biografica che indichi l'affiliazione istituzionale e i contatti. Per le recensioni, contattare Giacomo Ceccolini (giacomoceccolini@alice.it).

Francesco Baroni

STORIA DELL'ESOTERISMO E STORIA DELLE RELIGIONI

Mappatura di un campo di ricerca e prospettive teoriche

Se nel linguaggio ordinario il termine «esoterismo» mostra ancora una notevole indeterminatezza semantica, nelle discipline storico-religiose recenti il vocabolo è andato via via precisando il proprio significato. Attualmente esso viene impiegato in due accezioni principali. È ancora diffusa in primo luogo, come sottolinea Pasi,¹ un'accezione tipologica, che vede nell'esoterismo un fenomeno religioso universale, basato sulla trasmissione di una «conoscenza riservata» accompagnata da pratiche del segreto e dell'iniziazione (accezione legata all'etimologia del termine ἑσωτερικός, che nel suo significato di fondo può essere tradotto con «interno», «interiore»). In quanto tale, il termine è stato applicato, per esempio, al tantrismo indiano,² ad alcune tradizioni del buddhismo giapponese,³ o ad aspetti del primo cristianesimo.⁴ In secondo luogo, nel solco dei lavori di Antoine Faivre,⁵ poi di Wouter J. Hanegraaff,⁶ con il termine «esoterismo» ci si riferisce a un fenomeno storico specifico: un insieme di correnti spirituali e di pensiero emerse in seno all'Occidente, poi globalizzatesi nel corso dei processi di modernizzazione, che si lasciano percepire dall'osservatore come un campo culturale o discorsivo relativamente omogeneo. Tra queste rientrano ad esempio lo gnosticismo, l'ermetismo e

¹ M. PASI, *Correnti esoteriche occidentali*, in A. MELLONI (a cura di), *Dizionario del sapere storico religioso del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2010, 585-599, 586.

² H.B. URBAN, *Songs of Ecstasy: Tantric and Devotional Songs from Colonial Bengal*, Oxford University Press, Oxford 2001.

³ T. YAMASAKI, *Shingon: Japanese Esoteric Buddhism*, Shambhala, Boston 1988.

⁴ G.G. STROUMSA, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Brill, Leiden 1996; A.C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Brill, Leiden 2009.

⁵ A. FAIVRE, *L'ésotérisme*, PUF, Paris 1992 (ed. it. *L'esoterismo. Storia e significati*, SugarCo, Carnago 1992); *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Gallimard, Paris 1986-1996 (i saggi del secondo volume si trovano, in parte, in *L'esoterismo occidentale. Temi, metodi, immagini*, a cura di F. BARONI, Morcelliana, Brescia 2012). Sugli studi di Faivre, si veda M. PASI, *Esotericism Emergent: The Beginning of the Study of Esotericism in the Academy*, in A.D. DECONICK (a cura di), *Secret Religion: Gnosticism, Esotericism, and Mysticism*, Macmillan, Farmington Hill 2016, 143-154.

⁶ Si veda in particolare W. HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012; ID., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London 2013.

le «scienze occulte» (astrologia, magia e alchimia), la Cabala (ebraica e cristiana), il paracelsismo, il rosacrocianesimo, la teosofia, l'occultismo, il perennialismo e vari movimenti correlati fino alle spiritualità New Age contemporanee. Questo campo si è costituito nel tempo attraverso influenze e trasmissioni riconoscibili ed è stato spesso oggetto di dinamiche di marginalizzazione da parte delle istituzioni dominanti, soprattutto nelle fasi cruciali della modernità.

Sebbene la prima accezione sia ancora relativamente corrente, è la seconda che – dagli anni '90 in poi – si è andata progressivamente affermando nei contesti accademici internazionali. Attorno a questa nozione si sono costituite cattedre universitarie, associazioni e riviste specialistiche, definizioni e modelli teorici sempre più sofisticati, alimentando un dibattito scientifico vivace e dalle significative ricadute interdisciplinari, che in Italia, nonostante occasionali aperture, ha sinora trovato poco spazio.⁷ Nelle pagine che seguono fornirò una disamina di questo insieme di modelli teorici, una breve mappatura storica dell'esoterismo occidentale, per poi concentrarmi sul potenziale dello studio dell'esoterismo per le scienze religiose attuali.

1. Una breve storia degli studi

1.1. Preistoria della storia dell'esoterismo

Come ha mostrato la ricerca recente, i «primi esempi di indagine storica sull'esoterismo sembrano trovarsi negli scritti di alcuni teologi protestanti tedeschi della fine del XVII secolo».⁸ È tuttavia tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento che si moltiplicano gli studi storici in materia. Questi fioriscono in un primo momento all'interno della cultura occultista, per poi estendersi – nei primi decenni del XX secolo – al mondo accademico. In Francia segnaliamo i lavori di Le Forestier sulla massoneria esoterica⁹ e di Viatte sulle fonti occulte del movimento romantico;¹⁰ in Germania i volumi di Peuckert sui Rosacroce e la magia;¹¹ negli Stati Uniti la monumentale *History of Magic and Experimental Science* di Lynn

⁷ I seguenti, significativi volumi rappresentano da questo punto di vista una controtendenza: A. GROSSATO (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, Medusa, Milano 2008; G.M. CAZZANIGA (a cura di), *Storia d'Italia. Annali, 25: Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010. Per un inquadramento segnaliamo P.L. ZOCCATELLI, *Università e studio dell'esoterismo. Un'intervista a Marco Pasi*, https://www.cesnur.org/2017/marco_pasi_torino.htm (URL consultata il 21/10/2021).

⁸ PASI, *Correnti esoteriche occidentali*, 588; ID., *Esotericism Emergent*, 146-147.

⁹ R. LE FORESTIER, *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle et l'Ordre des élus Coens*, Dorbon aîné, Paris 1928.

¹⁰ A. VIATTE, *Les Sources occultes du romantisme. Illuminisme, théosophie, 1770-1820*, Champion, Paris 1928.

¹¹ E. PEUCKERT, *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1936.

Thorndike.¹² Ma il campo si vivacizza soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale. In questi anni appaiono contributi di rilievo sulla Cabala ebraica,¹³ l'ermetismo antico,¹⁴ l'alchimia,¹⁵ la magia rinascimentale,¹⁶ mentre tra gli etnologi alcuni studiosi indagano i presupposti fenomenologici e psicologici del «mondo magico» dei cosiddetti «popoli primitivi».¹⁷

Tutte queste ricerche affrontavano temi storiografici specifici, senza individuare i nessi tra i vari ambiti, e senza sollevare in maniera frontale la questione, più vasta, della rilevanza dell'episteme magico-esoterica all'interno del mondo moderno. Il merito di aver fortemente sottolineato questo tema spetta alle indagini condotte presso il Warburg Institute.¹⁸ Da queste scaturirà l'opera, ramificata e influente, di Frances A. Yates (1899-1981). Il suo *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), in particolare, dimostra il forte influsso dell'ermetismo e della magia antica sulla filosofia rinascimentale. Qui Bruno è presentato come l'intellettuale prototipico di una «controcultura magico-ermetica» che sfidava – essendone a sua volta fieramente avversata – la religione e la filosofia istituzionali, *in primis* l'aristotelismo razionalista e dogmatico delle università.¹⁹ Questo volume – il cui successo va contestualizzato anche nella temperie degli anni '60 e nell'interesse diffuso per tutto ciò che è alternativo al «conformismo» e al «potere» – dimostrò chiaramente che era possibile trattare in modo rigoroso e scientifico aspetti della cultura rinascimentale fino ad allora rimasti sottotraccia, se non decisamente rimossi. Yates non era, peraltro, incline a concettualizzare l'esoterismo come campo più vasto (si occuperà anche della Cabala e dei Rosacroce, ma senza ricondurli né alla «tradizione ermetica», né a nessun'altra macro-tradizione) e circoscrisse le proprie ricerche all'epoca rinascimentale.

¹² L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 voll., Columbia University Press, New York 1923-1958.

¹³ G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Publishing House, Gerusalemme 1941 (ed. it. *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965).

¹⁴ *Corpus Hermeticum*, a cura di A.D. NOCK – A.-J. FESTUGIÈRE, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1945-1954; A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1944-1954.

¹⁵ M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, Paris 1956 (ed. it. *Arti del metallo e alchimia*, Boringhieri, Torino 1980).

¹⁶ D.P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Warburg Institute, London 1958.

¹⁷ E. DE MARTINO, *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.

¹⁸ Il Warburg Institute fu fondato dallo storico dell'arte Aby Warburg (1866-1929) ad Amburgo, per poi essere trasferito a Londra nel 1934 per sfuggire al nazismo. Le sue ricerche si focalizzavano sullo studio della filosofia e delle arti visive e sulla perdurante influenza di discipline come l'astrologia e la magia nella cultura rinascimentale.

¹⁹ F.A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London 1964 (ed. it. *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1968).

I tempi per uno studio storico dell'esoterismo, inteso come categoria euristica più comprensiva, erano tuttavia quasi maturi. Prima di affrontare la svolta istituzionale e teorica che permise questa transizione segnaliamo, sulla scorta di Pasi, altri due indirizzi di ricerca che svolsero un ruolo importante.²⁰ Il primo furono i convegni di Eranos, inaugurati nel 1933 ad Ascona, nella Svizzera italiana, da Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962). Vero e proprio circolo di ricerca transculturale sul sacro, lontano dagli approcci marxisti, positivisti poi strutturalisti allora dominanti, Eranos vide la partecipazione di importanti studiosi (tra cui Jung, Eliade, Scholem, Corbin, Suzuki) i quali ogni anno presentavano relazioni su vari temi, sempre collegati alla dimensione mitica, simbolica ed esperienziale della religione.²¹ In questo contesto, l'esoterismo è spesso percepito come un nucleo «interiore» della religione, presente in tutte le culture, in cui si esprimono significati ed esperienze spirituali universali. Il secondo indirizzo è la «sociologia dell'occulto» di Marcello Truzzi (1935-2003) e Edward A. Tiryakian (1929-). Questo filone di studi esplorava per la prima volta le subculture occultiste delle società contemporanee, interpretandole come forme di immaginario marginalizzate dalle culture dominanti, ma anche come espressioni di «devianza sociale» e di opposizione alla razionalizzazione imperante. Se il concetto di «fuga dalla ragione» si è poi rivelato semplicistico e inadeguato,²² quello di «marginalità» era, come vedremo, destinato a una certa fortuna.

1.2. *Nascita della storia dell'esoterismo*

Ma è in Francia, negli anni '60, che il termine «esoterismo» inizia a indicare un oggetto di studio accademico, diventando poco a poco la chiave di volta terminologica di una inedita costruzione concettuale. I fatti sono noti: nel 1964 era venuto a mancare Alexandre Koyré (1892-1964), titolare della cattedra di «Storia delle idee religiose nell'Europa moderna» presso l'École Pratique des Hautes Études di Parigi, e fu necessario individuare un successore. Il prescelto fu François Secret (1911-2003), esperto di Cabala cristiana rinascimentale. Nell'occasione, la cattedra fu rinominata «Storia dell'esoterismo cristiano».²³ Nel 1979 Secret lasciò il testimone ad

²⁰ Cf. PASI, *Esotericism Emergent*, 148-150.

²¹ *Ivi*, 149. Su Eranos cf. R. BERNARDINI, *Jung a Eranos: il progetto della psicologia complessa*, Angeli, Milano 2011; H.T. HAKL, *Eranos, An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Equinox, Sheffield 2013.

²² J. WEBB, *Flight from Reason*, MacDonald & Co., London 1971 (seconda edizione *The Occult Underground*, Open Court Publishing, Chicago 1974).

²³ Questo titolo, in realtà, era stato suggerito dall'islamologo Henry Corbin, convinto che ognuna delle tre grandi «religioni del Libro» (ebraismo, cristianesimo, islam) recasse in sé una dimensione esoterica, un nucleo di insegnamenti «interni», i quali essenzialmente coincidevano in quanto espressione della stessa intuizione metafisica. Il titolo della nuova cattedra rifletteva dunque una prospettiva religionista che, inevitabilmente, tradiva l'influsso di Eranos. Si veda al riguardo W.J. HANEGRAAFF,

Antoine Faivre (1934-2021), germanista e studioso di teosofia cristiana che aveva partecipato, in quegli anni, agli incontri di Eranos. Adattandosi alle sue competenze, la cattedra mutò nuovamente nome, diventando «Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea».²⁴ L'esoterismo travalicava così il campo cristiano, diventando una categoria religiosa dalla portata più vasta, ma dai confini teorici ancora nebulosi. Faivre si sforzò di definire la nozione nel 1992,²⁵ tracciando simultaneamente la prima storia delle dottrine e dei movimenti esoterici scritta in ambito universitario, e la prima definizione accademica della nozione di «esoterismo».²⁶

L'obiettivo dichiarato di Faivre era stabilire i confini della propria specialità, costruendo un oggetto teorico fungibile per la storia delle religioni del tempo. Per farlo occorreva non solo precisare il significato del termine «esoterismo», ma anche sfrondarlo di una serie di presupposti religionisti e universalisti che lo associavano all'idea di una saggezza senza tempo e all'esperienza trascendente, impedendone *ipso facto* la circolazione negli ambienti universitari.

L'idea di Faivre fu di far poggiare il costrutto teorico sullo studio storico-critico delle fonti, su un esame induttivo delle loro caratteristiche interne e su una loro puntuale ricollocazione socio-culturale in uno specifico contesto; contesto che, ricorda Pasi, «coincide geograficamente con l'area culturale occidentale e cronologicamente con l'epoca moderna e contemporanea».²⁷ Con una vera e propria «svolta empirica» (*empirical turn*), Faivre presentò dunque l'esoterismo come un *campo culturale interno all'Occidente moderno*, nel quale era individuabile una serie di correnti e movimenti religiosi accomunati da una medesima «forma di pensiero». Quest'ultima si sarebbe definita nel Rinascimento attorno ad alcune caratteristiche o «componenti» fondamentali, in massima parte derivate da un insieme di materiali culturali riscoperti dagli umanisti, e che fornivano altrettanti criteri di definizione del campo esoterico: le idee di *corrispondenze universali* (i vari livelli della creazione sono collegati da una rete di analogie, e l'essere umano e l'universo sono l'uno il riflesso dell'altro) e di una *natura viva*, animata (cioè dotata di anima); la nozione di esseri angelici, di *mediatori* tra l'uomo e Dio, ovvero di una serie di livelli intermedi tra la materia e lo spirito (tra cui la facoltà immaginativa); il principio della *trasmutazione interiore*. Accanto a questi quattro criteri, definiti «principali», Faivre colloca due criteri «secondari»: il principio della *concordanza delle fonti* (tra le varie

La nascita dell'esoterismo dallo spirito del Protestantismo, in GROSSATO (a cura di), *Forme e correnti*, 125-144; e PASI, *Correnti esoteriche*, 591.

²⁴ L'aggettivo «mistiche» fu eliminato quando la cattedra, nel 2002, passò a Jean-Pierre Brach, per meglio delimitare l'area di ricerca.

²⁵ FAIVRE, *L'ésotérisme*.

²⁶ HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 353.

²⁷ M. PASI, *Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura*, in GROSSATO (a cura di), *Forme e correnti*, 205-228, 208.

tradizioni religiose esistono denominatori comuni, e si può quindi trovare una verità superiore che le riassume), e quello della *trasmissione iniziatica* (l'influenza spirituale si trasmette da maestro a discepolo, mediante procedure e canali riservati).

Forma di pensiero costitutiva della modernità, e trasversale alle grandi religioni monoteiste, l'esoterismo sembrava agli occhi di Faivre assolvere una funzione culturale specifica: compensare il «disincanto del mondo» dell'Occidente materialista e dominato dalla tecnica, ripristinare il nesso sacro tra uomo e natura, ripopolare l'universo di coorti di spiriti e livelli di realtà sottili, plastici mediatori tra la materia e il divino; diffondere mitologie vivificanti, riattivando il potenziale segreto dell'immagine creatrice, in un presente arido e privo di senso.²⁸

Questo modello teorico, storicista e tipologico, fu in seguito affiancato da altri, il più influente dei quali è quello formulato all'inizio degli anni 2010 da Wouter J. Hanegraaff (1961-).²⁹ La tesi di Hanegraaff è che la nozione stessa di esoterismo sia il frutto di una grande «narrazione polemica» operata, fin dal Seicento, dalle grandi istituzioni della modernità (la Chiesa, specie protestante, poi le scienze della natura a carattere empirico-matematico e l'Illuminismo) contro una serie di materiali culturali che queste istituzioni consideravano incompatibili con la propria visione del mondo, e da cui si sentivano intimamente minacciate. Questa operazione polemica aggregò in un unico calderone un insieme di alterità culturali, che finirono per costituire, nella *mnemostoria* collettiva (ossia, secondo Assmann, «la storia non come è effettivamente accaduta, ma come viene ricordata nell'immaginazione collettiva») il «campo esoterico». L'esoterismo diventa così il *polemical Other* della modernità, una *wastebasket category* utile a raccogliere tutte quelle tradizioni rifiutate dall'*establishment* intellettuale, in una lotta per quella che Gramsci avrebbe definito l'«egemonia culturale». La proposta teorica di Hanegraaff è stata definita – sia pure blandamente, rispetto ad alcuni approcci successivi – «postmoderna».³⁰ Hanegraaff infatti tende in qualche modo a «decostruire» la categoria stessa di esoterismo, dietro la quale si ha difficoltà a scorgere un referente storico intrinseco. Si tratta piuttosto di un costrutto storiografico dal valore pragmatico, derivante da una narrazione polemica, utile a raccogliere in una medesima rubrica, e a studiare, un insieme di materiali culturali rimossi e marginalizzati.³¹

Gli studi di Faivre e di Hanegraaff hanno contribuito in modo decisivo dapprima alla nascita di una specialità accademica – la «storia dell'esoterismo occidentale» –,

²⁸ HANEGRAAFF, *Western Esotericism*, 5-6; ID., *Esotericism and the Academy*, 334-355.

²⁹ ID., *Esotericism and the Academy*.

³⁰ PASI, *Correnti esoteriche occidentali*, 596.

³¹ Hanegraaff tuttavia è costretto ad ammettere che i movimenti esoterici condividono alcuni elementi di fondo anche a livello dottrinale: il cosmoteismo, ossia l'idea di una divinità immanente nel cosmo, e la gnosi, cioè la capacità intrinseca dell'anima umana di accedere alla conoscenza esperienziale di Dio (*Esotericism and the Academy*, 370-373).

quindi al suo sviluppo scientifico e istituzionale dagli anni '90 in poi.³² Entrambi sono stati adoperati, discussi, e infine – specie negli ultimi anni – sottoposti a critiche anche radicali da parte delle nuove generazioni di studiosi.³³ Alcuni di questi, incamerando le istanze diffuse nei *cultural* e *post-colonial studies*, sostengono in particolare la necessità di abbandonare l'aggettivo «occidentale», considerato da un lato superfluo (perché il costruito «esoterismo» rimanda *di per sé* a un insieme di fenomeni culturali nati in Occidente e non esiste un «esoterismo orientale» da contrapporgli), dall'altro intrinsecamente etnocentrico. Parlare semplicemente di «esoterismo», d'altro canto, favorirebbe una prospettiva più «globale» e inclusiva, in grado di valorizzare, ad esempio, la rielaborazione di idee e pratiche esoteriche da parte di attori extraeuropei come i popoli autoctoni americani o asiatici; o – rimanendo nella sfera europea – di abbracciare lo studio delle importanti correnti esoteriche dell'ebraismo e dell'islam. L'approdo è una visione della storia religiosa plurale, frutto di negoziazioni costanti, caratterizzata da quelle che Von Stuckrad definisce «entangled histories».³⁴

Resta inoltre oggetto di dibattito la delimitazione cronologica del campo: se, cioè, si debba definire «esoterico» anche quell'insieme di fenomeni culturali antichi (ermetismo, neoplatonismo, teurgia, alchimia, astrologia, ecc.) che sottendono l'esoterismo moderno. La difficoltà risiede nel fatto che se è vero che l'esoterismo come campo «autonomo» e riconoscibile sembra definirsi solo in epoca moderna – dove la sua comparsa è indubbiamente legata al ricollocarsi, in una nuova configurazione, di una serie di materiali antichi riscoperti dagli umanisti, in funzione alternativa rispetto ad altri costrutti epistemici – è difficile negare l'esistenza di forti continuità dottrinali, tematiche e discorsive tra fenomeni «esoterici» antichi e recenti. D'altro canto, abbiamo constatato l'importanza della dimensione *relazionale* e *differenziale* dell'esoterismo – come ambito in cui si esprimono varie forme di alterità rispetto al cristianesimo (e in generale punti di vista dissonanti rispetto agli assetti epistemici dominanti), spesso colpite da dinamiche di marginalizzazione ed

³² Sullo sviluppo istituzionale e scientifico della disciplina, cf. PASI, *Esotericism Emergent*; HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 334-367; ID., *Esotericism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Esotericism*, in DECONICK (a cura di), *Religion: Secret Religion*, 155-170.

³³ Si veda in particolare E. ASPREM – J. STRUBE (a cura di), *New Approaches to the Study of Esotericism*, Brill, Leiden 2021.

³⁴ K. VON STUCKRAD, *Esotericism Disputed: Major Debates in the Field*, in DECONICK (a cura di), *Religion: Secret Religion*, 171-181. Sotto esame è anche, a un secondo livello, il criterio della *marginalizzazione* come elemento fondamentale di definizione del campo esoterico. Un'adesione troppo rigida all'idea di esoterismo come *rejected knowledge* impedirebbe, infatti, di cogliere momenti e contesti della storia culturale in cui varie tipologie di dottrine o prassi esoteriche hanno avuto uno statuto tutt'altro che periferico o marginale all'interno della cultura di riferimento. Si pensi alla rilevanza dell'astrologia in alcune fasi dell'antichità greco-romana, o alla diffusione delle scienze occulte nell'islam medievale, oggetto di studi sempre più approfonditi (cf. ad esempio L. SAIF – F. LEONI – M. MELVIN-KOUSHKI – F. YAHYA, *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Brill, Leiden 2020).

esclusione. Occorre qui precisare, con Hanegraaff, che «questo processo di esclusione [...] non è avvenuto da un giorno all'altro: al contrario, è stato il risultato finale di una lunga storia di battaglie e negoziazioni apologetiche e polemiche, a partire dalla tarda antichità, sulla questione di quali visioni del mondo e approcci alla conoscenza debbano essere considerati accettabili e quali debbano essere rifiutati». ³⁵ Questo tipo di considerazioni sembrano deporre a favore di una visione della storia dell'esoterismo di *longue durée* – un approccio che pone comunque una serie di difficoltà ai ricercatori, vista la varietà estrema di contesti culturali, intellettuali e linguistici che impone di abbracciare.

2. Una mappatura storica dell'esoterismo

Questa panoramica degli studi recenti mostra sia la vitalità che la problematicità della discussione recente sull'insieme di materiali storici definiti «esoterici». Appare evidente però che, quale che sia la scelta definitoria compiuta dal singolo studioso, l'oggetto analitico *esoterismo [occidentale]* si è rivelato ben presto fecondo per le scienze umane. Esso ha infatti contribuito a fare luce su alcune dinamiche di lungo corso interne alla storia culturale dell'Occidente, in cui le correnti esoteriche hanno giocato il ruolo di campo di sperimentazione, generatore di alternative culturali. E, naturalmente, sui conflitti che ne sono seguiti, sia con le istituzioni religiose che secolari. In questa seconda sezione vorremmo offrire una brevissima mappatura storica dell'esoterismo, indicando i principali temi e movimenti che il suo studio permette di abbracciare.

2.1. Antichità e Medioevo

Per quanto riguarda l'antichità, la storia dell'esoterismo ha indotto a valorizzare la rilevanza, nella cultura ellenistica e greco-romana, dei movimenti *gnostici* ed *ermetici*. Questi appaiono ora particolarmente cruciali non solo per la loro diffusione, ma per la loro importanza *relazionale* rispetto ad altre forme religiose contemporanee o successive. Atteggiamenti di tipo gnostico, basati sulla ricerca di una salvezza legata a una conoscenza superiore, erano estremamente diffusi nel campo cristiano primitivo, che oggi appare agli studiosi molto più diversificato e composito. Lo stesso cristianesimo è emerso come religione istituzionale e normativa solo in seguito all'esclusione, su base eresiologica, di una serie di punti di vista gnostici sulla realtà che albergava al suo interno (cf. *infra*). Un'altra corrente fondamentale, nella tarda antichità, è la *teurgia*, sottesa da nozioni neoplatoniche e incentrata su rituali che permettevano di comunicare direttamente con gli dèi

³⁵ HANEGRAAFF, *Western Esotericism*, 13.

– una prassi in qualche modo affine, fenomenologicamente, a quella dello spiritismo moderno.

Come osserva Hanegraaff, oltre alla ricerca della salvezza spirituale (gnosi) e alla conoscenza delle realtà divine (teurgia), l'esoterismo antico si incentra anche nello studio della natura e delle sue leggi nascoste, ricerca tipica di scienze definite «occulte»: la magia, l'alchimia e l'astrologia.³⁶ Lo studio dell'esoterismo permette di meglio storicizzare queste pratiche, evitando gli scogli di un riduzionismo cripto-teologico (la magia come idolatria, o frutto di un contatto con il demonio) o razionalistico/evoluzionistico (la magia come scienza balbuziente). Un più puntuale esame storico mostra che questi approcci affondavano le loro radici in un'episteme basata sull'idea di un ordine naturale nascosto, segnato da corrispondenze tra i vari livelli di realtà, dove a metalli, piante e animali sono associate virtù e proprietà occulte; e che quest'episteme, lungi dall'essere in contrasto con la «scienza» dell'epoca, era profondamente intrecciata con i modelli cosmologici e antropologici di epoca ellenistica e greco-romana. Sono meglio comprese sia l'evoluzione di questi modelli nel Medioevo, sia la complessa dialettica che legò le tradizioni magiche, astrologiche e alchemiche al campo cristiano, ebraico e musulmano.

2.2. Prima modernità

Nel Rinascimento il delinearsi di un campo discorsivo «esoterico», in cui vengono recuperate e aggregate forme sapienziali antiche, riflette in modo originale alcune delle principali urgenze culturali del tempo. Esso esprime in particolare, secondo Brach, le «preoccupazioni erudite e spirituali del movimento umanistico nascente», alla ricerca di una superiore, ancestrale saggezza, andata perduta nell'età oscura del Medioevo, ma anche intento a «rinnovare dall'interno la cultura e la religione cristiana», idea che viene promossa attraverso un «gigantesco sincretismo intellettuale, a vocazione conciliatrice, persino "concordista"». ³⁷ Scopo di tale sintesi era armonizzare il messaggio cristiano con le antiche sapienze – spesso sussunte in un «platonismo» ricco di venature neoplatoniche ed ermetiche, e opposto all'arido aristotelismo delle università – ponendo al centro l'idea, coerente con l'antropocentrismo dell'epoca, di un superiore sapere operante. Si rinsalda così il nesso tra rivelazione teologica, sapienza filosofica e prassi magico-teurgica: la filosofia non è più arida dissezione della realtà in categorie, ma riflesso di una arcaica rivelazione e preludio di un'azione spirituale che conduce l'anima al divino.

Il primo e fondamentale evento in questo processo è la riscoperta del *Corpus Hermeticum*. Si tratta di diciassette discorsi attribuiti al profeta Ermete Trismegisto,

³⁶ *Ivi*, 21.

³⁷ J.-P. BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio della «qabbalah cristiana» (xv-xviii secolo)*, in CAZZANIGA, *Storia d'Italia*, 257-288, 257.

mitico sapiente dell'antico Egitto, patrono della scrittura nonché delle discipline magiche, astrologiche e alchemiche, composti in greco tra il II e il III secolo d.C. Questi trattati, rinvenuti nel 1463 in Macedonia, furono tradotti in latino nel 1471 da Marsilio Ficino (1433-1499), filosofo, astrologo e poi sacerdote cristiano, già incaricato da Cosimo de' Medici di guidare la rinascita della filosofia antica a Firenze volgendo in latino il «divino Platone». Con la proliferazione del *Corpus Hermeticum* ficiniano, favorita dalla stampa a caratteri mobili, si diffonde tra gli intellettuali europei l'idea di una *prisca theologia*, antichissima tradizione di sapienza che avrebbe preceduto storicamente il cristianesimo e che lo completava dirimendone gli aspetti oscuri; ma si riafferma contestualmente il valore delle antiche discipline magico-astrologiche, strettamente intrecciate al personaggio di Ermete, e che Ficino recupera nei suoi trattati di medicina astrale, tutti incentrati sulla nozione di *spiritus* come energia vivificante, mediatrice tra gli astri e i livelli inferiori del cosmo. A questa sapienza antica Pico della Mirandola (1463-1494) annetteva anche la Cabala ebraica, sostenendo, nelle *Novecento tesi* (1486), che nessuna scienza è in grado di provare la divinità di Cristo meglio della Cabala e della magia. La Cabala cristiana di Pico, insieme alla sua aritmosofia, confluirà nel *De occulta philosophia* (1531) di Heinrich Cornelius Agrippa (1486-1535), classico del pensiero magico del Rinascimento. La magia qui è un insieme di conoscenze che servono a spiegare da un lato il funzionamento della natura, dall'altro l'esperienza estatica dell'anima e il suo contatto con le sfere spirituali e angeliche, richiamandosi a tradizioni sapienziali antiche e dimenticate.

In continuità con la tradizione medievale, dunque, nel primo Rinascimento si delineano due capisaldi del pensiero esoterico moderno, strettamente interconnessi tra loro: da un lato l'idea di una *tradizione di sapienza ancestrale*, dall'altro quella della *magia come un complesso di conoscenze occulte sui vari livelli di realtà* (fisico, astrale, angelico), il quale permette di operare trasformazioni sia nella materia che a livello spirituale. In una fase più tardiva si aggiungeranno due ulteriori elementi: l'enfasi sull'*esperienza personale dei mondi soprasensibili*; l'idea che la trasmissione delle conoscenze spirituali antiche è appannaggio di specifiche *organizzazioni iniziatiche*. Il primo si precisa nella teosofia, movimento sviluppatosi attorno all'opera del visionario tedesco Jakob Böhme (1575-1624; cf. *infra*). Il secondo – l'associazione iniziatico – emerge intorno al corpus testuale rosicruciano, pubblicato in Germania tra il 1614 e il 1616. L'opera, frutto di un cenacolo di intellettuali luterani riuniti attorno al teologo Johannes Valentinus Andreae (1586-1654), è un tentativo di eludere i confini dei saperi tradizionali, operando una sintesi tra cristianesimo, pensiero magico-teosofico e spirito scientifico del Seicento. Scavalcando le diatribe confessionali che laceravano l'Europa del tempo, gli autori dei testi rosicruciani ponevano al centro l'idea di una «scienza spirituale» universale, nella quale confluivano paracelsismo, Cabala cristiana, pitagorismo, alchimia, e di cui

una misteriosa confraternita deteneva i segreti.³⁸ Così facendo, ponevano le basi di un discorso che sarebbe confluito nella massoneria esoterica successiva.³⁹

2.3. Seconda modernità

Un ulteriore salto nella modernità avviene alla fine del Settecento. A quest'epoca molte spiritualità esoteriche vedono accentuarsi il loro carattere empirico, in una interazione esplicita con i metodi dei modelli scientifici dominanti, e iniziano al tempo stesso a godere di una inedita diffusione sociale. Questa evoluzione si verifica soprattutto in seguito al diffondersi del «magnetismo animale» del medico austriaco Franz-Anton Mesmer (1734-1815) e alla scoperta, da parte del suo discepolo Armand Marie Jacques de Chastenet de Puysegur (1751-1825), del «sonnambulismo artificiale», stato psichico diverso dalla veglia e dal sonno che consentiva ai soggetti magnetizzati di accedere a facoltà sconosciute, nonché a stati visionari in cui facevano l'esperienza di comunicare con esseri spirituali, situati in altri livelli di realtà. Gli studi storici sul magnetismo animale hanno mostrato quanto la scoperta di Puysegur sia stata rivoluzionaria,⁴⁰ fornendo il primo impulso da cui si formeranno da un lato lo *spiritismo*, movimento sviluppatosi tra Francia e Stati Uniti verso la metà dell'Ottocento,⁴¹ dall'altro – tramite l'ipnosi, poi la sua rielaborazione teorica da parte della nascente psichiatria – il nucleo del concetto moderno di inconscio.⁴²

All'epoca del positivismo questo insieme di sollecitazioni, sottese dall'idea rinascimentale di una *prisca theologia* e da una visione regressiva e romantica della storia, ispirò un movimento controculturale specifico: l'*occultismo*. Alla ricerca di una «terza via» tra cristianesimo tradizionale e scienza positiva, l'obiettivo degli occultisti è far rivivere i saperi magici dell'antichità, con «un gusto spiccato per i tipi di dimostrazione scientifica che riguardano la realtà di certi fenomeni che sembrano provare l'esistenza di diversi ordini di realtà».⁴³ È in questo clima culturale, ma anche nel contesto del colonialismo e del moltiplicarsi degli scambi con l'Oriente, che affonda le proprie radici la Società teosofica, fondata nel 1875 dalla medium russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) a New York, ma la cui sede fu ben presto trasferita ad

³⁸ R. EDIGHOFFER, *Les Rose Croix et la crise de la conscience européenne au XVII^e siècle*, Dervy, Paris 1999.

³⁹ F. YATES, *L'Illuminismo dei Rosa-Croce*, Einaudi, Torino 1976.

⁴⁰ Si vedano almeno H. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio*, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino 1972; B. MÉHEUST, *Sonnambulisme et médiumnité*, 2 voll., Synthélabo, Paris 1999.

⁴¹ Codificato nelle sue linee dottrinali da Allan Kardec, alias Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), lo spiritismo si presentava come una sintesi tra scienza e religione, come un metodo empirico e razionale di conseguire conoscenze sull'universo, l'uomo e il suo destino attraverso la comunicazione con gli spiriti resa possibile dalla trance medianica.

⁴² HANEGRAAFF, *Western Esotericism*, 38-39.

⁴³ FAIVRE, *L'ésotérisme*, 91.

Adyar, in India, dove la «Fratellanza dei Maestri occulti» con cui Blavatsky si diceva in contatto sosteneva si trovassero le fonti perdute dell'antica sapienza. A cavallo tra Ottocento e Novecento, la Società teosofica fu senza dubbio il movimento occultista più influente e dai tratti più «globali», e fornì un vero e proprio campo di transizione tra dottrine e pratiche d'Oriente e d'Occidente. Il tratto saliente dell'opera di Blavatsky è l'idea di una scienza spirituale universale, di una *dottrina segreta* le cui tracce più autentiche si trovano nelle religioni indiane; e di una *mitologia* correlata, basata sul concetto di un'evoluzione dell'umanità attraverso uno sviluppo in fasi e in razze spirituali – evoluzione collettiva che rispecchia quella individuale, incentrata sulle nozioni indù di reincarnazione e *karma*. I teosofi di seconda generazione prolungano l'opera della fondatrice, mettendo al centro un tema specifico: la capacità, da parte di individui dotati, di esperire i mondi ultrasensibili nei loro vari aspetti e dimensioni. Da questa riflessione sull'uomo, in grado di esplorare i piani «sottili», la propria fisiologia spirituale (*chakra*, *kundalini*, ecc.) nonché la struttura della materia fisica, ricordare le proprie vite passate e porsi in contatto telepatico con altri esseri, promana ben presto anche una nuova psicologia, sorretta anche dall'idea – derivata dal *Vedanta* – di una coincidenza di fondo tra l'anima individuale (*Ātman*) e quella universale (*Brahman*). Tra i movimenti esoterici più rilevanti del primo Novecento, collegato alla temperie occultista e alla sua nozione di una «tradizione» antica, va infine citato il perennialismo. Il suo capofila è il francese René Guénon (1886-1951), teorico di una Tradizione primordiale le cui vestigia più pure si trovano in Oriente; Tradizione che si staglia granitica contro una modernità decaduta, priva di contatto con il trascendente e ormai giunta alla fine del proprio ciclo storico. In vario modo, il discorso perennialista influenzerà la storia delle religioni del Novecento, ispirando in particolare – benché questo retaggio sia oggetto di valutazioni discordi da parte degli storici – la fenomenologia religiosa di Mircea Eliade.⁴⁴

Nel secondo dopoguerra, osserva Hanegraaff, il revival dell'esoterismo è fortemente legato alla controcultura degli anni '60 e '70. «Man mano che le idee e le

⁴⁴ Mark Sedgwick ha definito quello di Eliade un «tradizionalismo morbido» (*soft traditionalism*), giungendo alla conclusione – probabilmente semplicistica – che «il modello generale di religiosità umana di Eliade è in effetti la Filosofia Perenne vestita in abiti secolari» (*Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, Oxford 2009, 112). Sul tema si vedano: P. PISI, *I «tradizionalisti» e la formazione del pensiero di Eliade*, in L. ARCELLA ET AL. (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998, 43-133; P. PISI, *Evola, Eliade e l'alchimia*, in *Studi evoliani* (1999), 62-92; H.T. HANSEN, *Mircea Eliade, Julius Evola und die Integrale Tradition*, in J. EVOLA, *Über das Initiatische*, Frietsch, Sinzheim 1998, 9-50; N. SPINETO, *Mircea Eliade and traditionalism*, in *Aries* 1 (2001), 63-87; L. BORDAS, *The Difficult Encounter in Rome. Mircea Eliade's Post-War Relation with Julius Evola – New Letters and Data*, in *International Journal on Humanistic Ideology* 4/2 (2011), 125-158; G. CASADIO, *Eliade contro Evola*, in J. EVOLA, *Lettere a Mircea Eliade 1930-1954*, a cura di C. MUTTI, Controcorrente, Napoli 2011, 7-19; C. MUTTI, *Evola-Eliade. Un bilancio culturale*, in EVOLA, *Lettere a Mircea Eliade*, 21-34; E. MONTANARI, *Eliade ed Evola: aspetti di un rapporto «sommerso»*, in G. CASADIO – P. MANDER (a cura di), *Mircea Eliade. Le forme della Tradizione e del Sacro*, Mediterranee, Roma 2012, 93-111.

pratiche esoteriche divennero sempre più di moda in un ambito sociale più ampio, i suoi sostenitori arrivarono a vedersi come partecipanti a una rivoluzione spirituale che stava trasformando la cultura dominante e avrebbe condotto l'umanità in una nuova era spirituale, l'Era dell'Acquario». ⁴⁵ Nella cultura New Age, diffusasi tra gli anni '70 e '80, si ricompongono interessi e pratiche dell'esoterismo tradizionale e in particolare teosofico: l'orientalismo, la propensione a una spiritualità esperienziale, l'idea di una incessante evoluzione spirituale dell'individuo e della società, il *channeling*, le terapie alternative. Questi elementi si strutturano adesso attorno all'idea di un imminente «cambio di paradigma», segnalato agli occhi dei *new agers*, tra l'altro, dall'avvento dei nuovi modelli della fisica del Novecento, e in particolare dalla meccanica quantistica.

Esaminando il rapporto tra spiritualità esoteriche e processi di modernizzazione, la conclusione di Marco Pasi è che, in particolare tra Ottocento e Novecento, ciò che chiamiamo «esoterismo» abbia configurato uno «spazio sperimentale» in cui formulare concezioni alternative della cultura e della società. Ciò ha avuto implicazioni a vari livelli, permettendo ad esempio di ripensare il ruolo delle donne, facilitando il loro accesso a posizioni di autorità; di incoraggiare nuove visioni della natura, del corpo, della sessualità e del loro rapporto con la sfera spirituale; di importare modelli filosofici e spirituali extraeuropei resi accessibili dalle dinamiche coloniali; di promuovere l'esperienza, tramite la pratica di stati psichici dissociati, di nuovi modelli di sé; di favorire interpretazioni non dogmatiche, e non letterali, dei testi della tradizione cristiana. A un altro livello, questi movimenti hanno esercitato una notevole influenza in campo artistico e letterario, stimolando esperienze formali talvolta radicali, spesso legate all'uso di stati di coscienza modificati come mezzo di accesso a nuovi livelli di creatività. ⁴⁶

3. Esoterismo e storia delle religioni

3.1. Esoterismo e cristianesimo

Lo studio dell'esoterismo è per definizione un campo aperto e interdisciplinare, che tuttavia interagisce in modo diretto, in particolare, con la storia delle idee e delle istituzioni religiose occidentali. Qual è, dunque, il portato generale di questo

⁴⁵ HANEGRAAFF, *Western Esotericism*, 43.

⁴⁶ M. PASI, *The Modernity of Occultism: Reflections on Some Crucial Aspects*, in W.J. HANEGRAAFF – J. PIJNENBURG (a cura di), *Hermes in the Academy: Ten Years Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2009, 59-74. È noto, in particolare, il decisivo impatto della teosofia sulla nascita dell'arte astratta (Mondrian, Kandinsky, Kupka) e del surrealismo. Cf. T. BAUDUIN, *Surrealism and the Occult: Occultism and Western Esotericism in the Work and Movement of André Breton*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2014.

campo di ricerca per le discipline storico-religiose di oggi? Innanzitutto, l'esoterismo può servire a rileggere con maggiore efficacia le vicende del cristianesimo come storia di un complesso equilibrio osmotico tra identità e alterità religiosa. Per illustrare questo aspetto ci limiteremo a tre esempi, relativi a tre momenti della storia religiosa occidentale.

Il primo è quello della definizione di un cristianesimo istituzionale nella tarda antichità. Abbiamo già accennato che, a partire dall'efflorescenza e dalla diversificazione del movimento cristiano primitivo nei territori dell'impero romano, un cristianesimo «ufficiale» si costruì proprio in seguito alla polemica antignostica.⁴⁷ La scoperta dei codici di Nag Hammadi (1945) e i successivi studi hanno mostrato che il campo cristiano primitivo era molto più variegato e fluido di quanto si pensasse un tempo. Al suo interno erano compresenti diversi approcci alle grandi questioni teologiche, cosmologiche, cristologiche ed escatologiche, ma anche alla pratica del segreto, alla sessualità e al ruolo della donna. Impegnati in un'aspra dialettica con il paganesimo, i futuri padri della Chiesa intrapresero il processo di costruzione di un'ortodossia cristiana – ossia della propria identità – espellendo dal campo confessionale alcuni indirizzi giudicati eterodossi e devianti e costruendo, in tal modo, un'alterità a cui contrapporsi. Tra i materiali scartati figura *in primis* la nozione di *gnosi*, rimandante a una forma di conoscenza superiore ed elitaria, pure diffusa tanto nel cristianesimo quanto nell'ebraismo antico.⁴⁸ Vengono rimosse anche l'idea della divinità dell'anima, così come quella della sua «preesistenza» e della metempsicosi, ugualmente presenti nelle antiche correnti esoteriche, e che ancora traspaiono, ad esempio, nelle dottrine dei padri alessandrini.

Un secondo esempio riguarda le polemiche antimagiche del Medioevo. In seguito al riaffiorare nell'Europa latina, grazie alle traduzioni dall'arabo del XII secolo, di antichi materiali scientifici, magico-astrologici e alchemici, discipline come l'astronomia e l'astrologia conobbero uno sviluppo senza precedenti, e vennero elaborate

⁴⁷ Esula dallo scopo di queste pagine esaminare i dibattiti scientifici sulla nozione di «gnosi», da alcuni ritenuta scientificamente inadeguata in quanto frutto di antiche polemiche eresiologiche (cf. M. WILLIAMS, *Rethinking «Gnosticism»: Arguments for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996; e K. KING, *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge 2003); o i rapporti dei movimenti gnostici antichi con il campo dell'esoterismo, che possono essere rappresentati in modo diverso a seconda del punto di vista. Cf. A. FAIVRE, *Le terme et la notion de «Gnose» dans les courants ésotériques occidentaux modernes. Essai de périodisation*, in J.P. MAHÉ – P.-H. POIRIER – M. SCOPELLO (a cura di), *Les textes de Nag Hammadi: Histoire des religions et approches contemporaines*, AIBL-Diffusion De Boccard, Paris 2010, 87-112; W.J. HANEGRAAFF, *Gnosis*, in G.A. MAGEE (a cura di), *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, 381-392; A. DECONICK, *The Gnostic New Age: How a Counter-cultural Spirituality Revolutionized Religion from Antiquity to Today*, Columbia University Press, New York 2016; D. BURNS, *Receptions of Revelations: A Future for the Study of Esotericism and Antiquity*, in ASPREM – STRUBE (a cura di), *New Approaches*, 20-44.

⁴⁸ Sul cristianesimo si vedano STROUMSA, *Hidden Wisdom*, e ITTER, *Esoteric Teachings*. Sull'ebraismo cf. M.E. STONE, *Secret Groups in Ancient Judaism*, Oxford University Press, Oxford 2018.

nuove sintesi filosofiche incentrate su una diversa idea di «natura», da articolare con cautela ai dati della rivelazione (su tutte, quelle della scuola di Chartres). Ma tra i filosofi cristiani inizia anche, prudentemente, a serpeggiare un certo interesse per la *magia*, i cui fenomeni sembrano alludere a una dimensione ulteriore, sconosciuta, del mondo naturale, di cui le fonti antiche rendevano conto. Se il dibattito teologico fu serrato,⁴⁹ in una Chiesa travagliata da turbolenze interne e molto attenta a mappare le eterodossie non tardò a imporsi un atteggiamento repressivo. Nel 1277 Étienne Tempier, vescovo di Parigi, condanna il fatalismo astrale insieme al complesso delle opere magiche, in quella che Boudet definisce «una delle principali messe a punto dottrinali della storia dell'Occidente medievale».⁵⁰ In questa fase il cristianesimo deve dotarsi di strumenti ideologici per agire una repressione delle alterità. Dinanzi all'esondare di idee e pratiche incompatibili con i suoi assetti, l'autorità religiosa reagisce fissando delle norme, poi sorvegliando e punendo chi non vi si attiene. Dispiega, cioè, una radicale azione di controllo.

E infine, un terzo momento: la modernità. Le polemiche sprigionate nel Medioevo dal diffondersi dei saperi magico-astrologici vivranno un significativo salto di livello nel Rinascimento. Abbiamo già detto di Pico della Mirandola, che nella Cabala vede lo strumento per provare la divinità di Cristo. Una commissione istituita da Innocenzo VIII provvede a confutare queste tesi nel 1487. Ciò non ferma, tuttavia, lo sviluppo della Cabala cristiana, tra i cui principali esponenti troviamo i teologi francescani Pietro Colonna, detto il Galatino (1460 ca.-1540 ca.), e Francesco Zorzi (1466-1540). Lo sforzo di questi autori è quello «di riequilibrare i dati del rapporto tra teologia e saggezza vissuta, [...] di liberare il sapere [...] dal monopolio universitario e dall'istituzione propriamente ecclesiastica, suscitandogli un contromodello umanistico, di tipo più universalistico».⁵¹ Un cristianesimo che aspira a riformare se stesso, dunque, dialogando con i materiali antichi («egizi», greci, ebraici) e aprendosi a nuove concezioni della natura, ma anche a nuovi modelli di saggezza, operanti e trasformanti.

Sia pure in un contesto radicalmente mutato dalla Riforma di Lutero, certamente meno propenso alle speculazioni erudite, è in un solco analogo che si inserisce la teosofia cristiana. Nei testi di Böhme, basati sulle sue esperienze visionarie e su un complesso di nozioni paracelsiane e alchemico-astrologiche, traspare la ricerca di un cristianesimo più profondo, incentrato da un lato su una mistica esperienziale, sulla conoscenza della fisiologia energetica e spirituale dell'uomo, ma anche su una giuntura più solida tra metafisica e cosmologia. È un modello che confluirà, nel Settecento, nell'opera di Emanuel Swedenborg (1688-1772), scienziato, esplora-

⁴⁹ J.-P. BOUDET, *Entre science et nigromance. Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (12e-15e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2006.

⁵⁰ *Ivi*, 252.

⁵¹ BRACH, *Umanesimo e correnti esoteriche*, 258.

tore dei mondi spirituali e riformatore religioso. Ma la teosofia suscita ben presto la repressione del cristianesimo istituzionale. Nel mondo protestante, autori come Jakob Thomasius (1622-1684) e Daniel Colberg (1659-1698) si sforzano di distinguere il «cristianesimo ortodosso» da tutte le forme di eresia e perversione pagana. Confutano l'idea che l'anima umana abbia una capacità innata di conoscere Dio, nozione che sovverte l'autorità della Bibbia e della Chiesa, e criticano, d'altro canto, il ricorso alle scienze occulte (alchimia, astrologia, magia). Si delinea, in particolare, la nozione di «cristianesimo platonico-ermetico»: tracciata da Colberg, sarà ripresa dall'influente *Historia critica philosophiae* (1742-1744) di Johann Jakob Brucker (1696-1770), e di lì passerà agli illuministi. Simili costrutti polemici serviranno a combattere le forme di spiritualità alternativa che si diffonderanno dalla fine del Settecento in poi, con l'avvento del magnetismo animale e dei complessi fenomeni legati alla trance magnetica e medianica.

Questi tre esempi – emergere di un'ortodossia cristiana come effetto dell'esclusione di «varianti» gnostiche; le polemiche antimagiche del Medioevo; tensioni tra istanze di rinnovamento del cristianesimo in base a principi concordisti o «esperienziali», e reazioni istituzionali, tra Cinquecento e Settecento – mostrano la rilevanza dello studio dell'esoterismo nella storia della costruzione dell'identità religiosa cristiana. Essi illustrano alcune tappe spesso sottovalutate di una dialettica plurisecolare che ha portato non solo alla formazione dell'esoterismo come campo di «rimossi» culturali, ma al cristianesimo stesso quale storicamente lo conosciamo, tramite l'esclusione di una serie di metafisiche, antropologie e cosmologie «altre», rappresentate da specifiche correnti intellettuali e spirituali.

Dovendo individuare un paradigma generale all'interno di questa dialettica, due sembrano gli ambiti in cui le spiritualità esoteriche, storicamente, hanno teso a esprimere valori fortemente alternativi o compensativi rispetto a quelli del cristianesimo istituzionale. Il primo è una diversa concezione della natura, che le cosmovisioni esoteriche, pur nelle loro specificità e differenze, descrivono come viva, animata, attraversata da forze invisibili – di origine evidentemente divina – che collegano i vari ambiti del mondo attraverso reti di corrispondenze significative. Tale concezione afferma non solo la costante presenza divina nella natura, ma anche una parentela ontologica tra i vari livelli del cosmo, che appare come il riflesso cifrato di una superiore unità (in una prospettiva affine a ciò che Assmann definì «cosmoteismo»⁵²). Il secondo è uno specifico atteggiamento verso la conoscenza. Questo approccio può essere definito concordista da un lato ed esperienziale dall'altro. Nella «forma di pensiero» esoterica, le varie tradizioni esprimono aspetti diversi della verità e si illuminano a vicenda (concordismo). D'altro canto, il soggetto può elevarsi alla sfera spirituale e sperimentare il divino in un autonomo atto di «gnosi»

⁵² Cf. J. ASSMANN, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000.

(empirismo). Non c'è dubbio, del resto, come ha osservato anche Hanegraaff, che tra cosmoteismo e gnosi esistano nessi stringenti. L'uomo può attingere il divino perché lo contiene in sé, essendo egli stesso – come Tutto – espressione di una sorgiva Unità metafisica.⁵³

3.2. Trasformazioni religiose e nuove spiritualità

A un secondo livello, lo sviluppo di questa specialità accademica ha permesso di comprendere, da un'angolazione originale e specifica, alcuni importanti fenomeni tipici delle società occidentali contemporanee, e in particolare il diffondersi di molti «nuovi movimenti religiosi». Dal punto di vista storico, ad esempio, è parso legittimo considerare il New Age come il riflesso, o meglio la ricomposizione, dell'esoterismo precedente in un mondo dai tratti più laici e secolari.⁵⁴ Tra i fenomeni culturali recenti riconducibili da un lato al New Age, dall'altro a un plurisecolare *background* esoterico, vanno segnalati anche il neopaganesimo, pluralità di movimenti che cercano di ricreare e far rivivere le religioni europee (o extraeuropee) precristiane; ma anche l'insieme delle «ecologie profonde» (*deep ecologies*), spesso segnate da cosmovisioni monistiche od olistiche.⁵⁵ Ma il campo delle filiazioni dell'esoterismo è vastissimo e va ben oltre l'ambito strettamente religioso. Basti pensare ai rapporti tra correnti come il perennialismo e i multiformi ambienti della destra radicale contemporanea (il nesso tra i due ambiti risiede, probabilmente, in uno specifico tipo di «contronarrazione», polemica e oppositiva, della storia dell'Occidente moderno, incentrata sull'idea di declino culturale); o alle infinite propagazioni dell'esoterismo nella cosiddetta cultura popolare, e in particolare nei nuovi media.⁵⁶ Di recente, ad esempio, il web è stato il vettore di un altro motivo legato all'esoterismo antico: quell'insieme di pratiche discorsive definibili come «teorie del complotto su base spirituale» (*conspirativity*), che hanno trovato terreno fertile, in particolare, nei social network dell'ultimo decennio.⁵⁷

⁵³ HANEGRAAFF, *Esotericism and the Academy*, 372.

⁵⁴ W.J. HANEGRAAFF, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden 1998; D. KEMP – J.R. LEWIS (a cura di), *Handbook of New Age*, Brill, Leiden 2007.

⁵⁵ L'«ecologia profonda», legata in buona parte alle teorizzazioni del filosofo norvegese Arne Næss (1912-2009), e in seguito ramificatasi in varie correnti di pensiero, vede le varie specie viventi come parti di un unico sistema, come «sfaccettature di una singola realtà in svolgimento» (Warwick Fox). Si tratta di una prospettiva chiaramente *biocentrica*, dove tutte le forme di vita hanno uguale valore, e tutte concorrono alla multiforme vitalità del Tutto. Sui rapporti con l'esoterismo, cf. J.C. GREER, *Deep Ecology and the Study of Western Esotericism*, in E. ASPREM – K. GRANHOLM (a cura di), *Contemporary Esotericism*, Equinox, Sheffield 2013, 287-308.

⁵⁶ Su questo insieme di tematiche si veda il volume collettivo ASPREM – GRANHOLM (a cura di), *Contemporary Esotericism*.

⁵⁷ E. ASPREM – A. DYRENDAL, *Conspirativity Reconsidered: How Surprising and How New Is the Confluence of Spirituality and Conspiracy Theory?*, in *Journal of Contemporary Religion* 30/3 (2015),

Dal punto di vista sociologico i contenuti dell'esoterismo si ripropongono oggi in forme inedite e originali, declinandosi, come ha notato Granholm, in quattro dimensioni principali: i costrutti cognitivi o *credenze*; i *rituali*, che traspongono le credenze in termini operativi e rafforzano i legami sociali; l'*esperienza interiore*, con la ricerca esplicita di stati modificati di coscienza, o «esperienze di picco»; la definizione di nuove forme di *comunità*, le quali hanno sempre più spesso un carattere non strutturato, non locale e vengono plasmate dai meccanismi della comunicazione editoriale e di internet.⁵⁸

Restringendo il campo alle società europee contemporanee, la pervasività di credenze, pratiche e forme discorsive ereditate dall'esoterismo tradizionale porta con sé l'inesorabile domanda: in che misura queste società sono davvero «secolarizzate»? Qui è opportuno estendere la portata del discorso. È nota infatti la profonda revisione a cui è andata incontro, negli ultimi decenni, la nozione di secolarizzazione, sempre più intesa come una «teoria del cambiamento religioso», della «riorganizzazione sociale e culturale» della religione, invece che della sua inevitabile scomparsa – come suggerivano a suo tempo gli schemi evuzionisti di Comte, Durkheim e soprattutto di Weber, principale teorico dell'inesorabile «disincantamento del mondo» (*Entzauberung der Welt*).⁵⁹ Filosofi autorevoli come Habermas hanno sollevato il tema del ritorno della religione nella sfera pubblica, indotto, tra l'altro, dal ruolo svolto dalle religioni nei conflitti globali, ma anche dall'intensificarsi dei flussi migratori e dal «pluralismo di modi di vita» suscitato dalla crescente immigrazione dai paesi extraeuropei.⁶⁰ Tutto ciò si colloca ovviamente nel contesto delle profonde trasformazioni legate, fin dagli anni '80, ai fenomeni della globalizzazione. Ma prendere atto di questo aspetto non esaurisce il problema. Bisogna anche e soprattutto riconoscere – come fanno alcuni teorici recenti della secolarizzazione – che a livello sociale (o macrolivello) la separazione tra Chiesa e Stato ha incoraggiato una «differenziazione organizzativa» o funzionale, dove le funzioni precedentemente svolte dalle organizzazioni ecclesiali sono ormai separate da esse, suscitando nuovi spazi sociali deputati alla presa in carico della «spiritualità».⁶¹ Proprio quest'ultimo termine sembra cruciale per comprendere le mutazioni religiose contemporanee. Esso rimanda, secondo il sociologo Luigi Berzano, a «esperienze personali che ognu-

367-382; ID., *Close Companions? Esotericism and Conspiracy Theories*, in A. DYRENDAL – D. ROBERTSON – E. ASPREM (a cura di), *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*, Brill, Leiden 2018, 207-233.

⁵⁸ K. GRANHOLM, *The Sociology of Esotericism*, in P.B. CLARKE (a cura di), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, 783-800.

⁵⁹ J.-P. WILLAIME, *Religion in Ultramodernity*, in J.A. BECKFORD – J. WALLIS (a cura di), *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*, Ashgate, Aldershot 2006, 73-85.

⁶⁰ J. HABERMAS, *Notes on Post-Secular Society*, in *Perspectives Quarterly* 25/4 (2008), 17-29.

⁶¹ K. DOBBELAERE, *The Meaning and Scope of Secularization*, in CLARKE (a cura di), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, 599-615, 600.

no vive in se stesso, senza più la preoccupazione che siano riconosciute dalle stesse Chiese che, in passato, ne erano le depositarie. L'ambito delle spiritualità va perciò al di là di quello delle Chiese storiche, estendendosi anche nei contesti laici». ⁶²

Nonostante il ridimensionamento del ruolo pubblico della religione, insomma, le società europee di oggi – che alcuni già definiscono «post-secolari» o addirittura «de-secolarizzate» ⁶³ – brulicano di neospiritualità di ogni tipo. Di esse, spiega ancora Berzano, colpiscono alcune tendenze. La prima è la loro stupefacente «persistenza», segno del fatto che rispondono a precisi bisogni psicologici e sociali. In secondo luogo, le spiritualità sono transitate «dalla sfera delle istituzioni alla sfera della soggettività». Alle spiritualità *verticali*, discendenti da grandi narrazioni o eventi originari e appannaggio delle Chiese istituzionali, si sono infatti sostituite le *spiritualità orizzontali*, che si moltiplicano come gli stili di vita delle società contemporanee, e attraverso le quali gli individui moderni realizzano la propria «soggettività differenziata». ⁶⁴ In questo contesto l'«esoterismo» è più diffuso che mai, e si trasforma adattandosi ai tempi. Esso serve da bacino di riferimenti, idee e pratiche atti a configurare nuove spiritualità basate da un lato sul richiamo ad antiche sapienze, dall'altro sull'*esperienza personale*, e che si presentano spesso come sistemi di senso atti a rendere plausibile per un individuo la propria biografia e a investire di senso il proprio vissuto. ⁶⁵

Da un punto di vista storico, è importante sottolineare la *continuità* tra l'esoterismo quale storicamente lo abbiamo descritto e questi sviluppi recenti. Per quanto collegato a tradizioni antiche, l'esoterismo come campo culturale è legato, ricordiamolo, alle trasformazioni della modernità. La valorizzazione dell'esperienza individuale, in particolare, è da ricondursi alle sollecitazioni culturali che segnano il passaggio dal Medioevo ai tempi moderni: l'umanesimo, l'affermarsi di un'economia di tipo capitalistico, le scoperte filologiche, geografiche, e astronomiche, le nuove scienze naturali a carattere empirico-matematico. Questo insieme di trasformazioni progressivamente scardinano gli assetti culturali premoderni, ponendo al centro della scena non più gli immutabili quadri cosmologici e teologici di cui era garante l'istituzione religiosa (il «mondo chiuso» di cui parlava Koyré), ma le mutevoli *conoscenze esperienziali dell'individuo*. Da qui l'apparente paradosso dell'esoterismo moderno, che pur richiamandosi a tradizioni antichissime e aurorali, fa discendere spesso la verità dottrinale dall'esperienza diretta, individuale, della realtà

⁶² L. BERZANO, *Spiritualità: moltiplicazione delle forme nella società secolare*, Editrice bibliografica, Milano 2017, 13.

⁶³ Cf. P.L. BERGER (a cura di), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, 1-18; e V. KARPOV, *Desecularization: A Conceptual Framework*, in *Journal of Church and State* 52/2 (2010), 232-270.

⁶⁴ L. BERZANO, *Quarta secolarizzazione: autonomia degli stili*, Mimesis, Udine 2017.

⁶⁵ BERZANO, *Spiritualità: moltiplicazione delle forme*, 60.

spirituale, e valorizza la capacità del singolo individuo di *esperire*, ma anche di *agire* e *modificare* la realtà («magus significat hominem sapientem cum virtute agendi», secondo Giordano Bruno).⁶⁶

Da questo punto di vista, il richiamo alle «antiche sapienze» quale orizzonte di civiltà *altro* rispetto al presente è un caso particolare di «invenzione della tradizione», nel senso ormai classico che Hobsbawm ha dato a questa espressione.⁶⁷ Questo riferimento a un passato costantemente rielaborato rappresenta cioè un palinsesto generale nel quale inscrivere, legittimandole, non solo visioni del mondo e della storia, ma anche pratiche psico-spirituali alternative, creando zone di innovazione culturale non solo rispetto alle religioni istituzionali, ma anche rispetto ai quadri secolari entro cui pure, di fatto, si muovono le correnti esoteriche moderne.

I rapporti tra esoterismo e modernizzazione sono dunque complessi. Essi ci restituiscono un'immagine più sfumata degli stessi processi di secolarizzazione, di cui l'esoterismo stesso può essere considerato un prodotto o un correlato. Il delinearsi del «campo esoterico» in epoca moderna, infatti, deve essere messo in relazione con il ridimensionamento sociale dell'istituzione religiosa, ma anche della sua perdita di generatività epistemica, della sua capacità di spiegare e dare senso al mondo. L'esoterismo occupa gli spazi lasciati vacanti dalle religioni, e in questo senso partecipa a un più generale processo secolarizzante. Tuttavia li permea per tentare, a sua volta, di «reincantarli». Lo fa innestando nella modernità cosmovisioni antiche, basate spesso sull'idea di una natura animata di vita divina, e facendo dialogare tra loro le più varie tradizioni culturali e religiose. Ma lo fa anche attribuendo all'individuo – descritto come un «microcosmo», nel solco dell'ermetismo antico, e quindi racchiudente in sé la totalità dell'essere – la capacità di attingere ai mondi spirituali attraverso specifiche «psicotecniche» o «tecnologie del sé».⁶⁸

Di fatto, questo campo culturale è sempre servito come spazio transizionale in cui si negoziavano culture e saperi diversi per colmare i vuoti di senso della modernità; uno spazio che ha *sempre* generato spiritualità al tempo stesso concordiste ed empiriche (cf. *supra*), che si diffondevano agilmente fuori dai quadri istituzionali ed epistemici dominanti. Questa «forma di pensiero» continua fortemente a operare in epoca contemporanea, promuovendo spiritualità eclettiche, fluide, incentrate sull'esperienza individuale, in un'efflorescenza rivelatrice delle trasformazioni religiose (o spirituali) di fronte alle sfide di questa fase della modernità.

⁶⁶ G. BRUNO, *De magia naturali*, in Id., *Opere magiche*, edizione diretta da M. CILIBERTO, a cura di S. BASSI – E. SCAPPARONE – N. TIRINNANZI, Adelphi, Milano 2000, 166.

⁶⁷ *L'invenzione della tradizione*, a cura di E.J. HOBSBAWM – T. RANGER, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. 1983).

⁶⁸ L'espressione è di Michel Foucault. Cf. *Tecnologie del sé: un seminario con Michel Foucault*, a cura di L.H. MARTIN – H. GUTMAN – P.H. HUTTON, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

ABSTRACT

Nel linguaggio delle discipline storico-religiose odierne, il referente «esoterismo» riveste vari significati. In primo luogo esso rimanda, secondo una tradizionale accezione tipologica, a un fenomeno religioso universale, basato sulla trasmissione di una «conoscenza riservata» accompagnata da pratiche del segreto e dell'iniziazione. In secondo luogo, con tale termine ci si riferisce a un fenomeno storico specifico: un insieme di correnti di pensiero emerse nella cultura europea rinascimentale, poi globalizzatesi nel corso dei processi di modernizzazione, che si lasciano percepire come un *campo culturale* o *discorsivo* omogeneo. Questo campo si è costituito nel tempo attraverso influenze e trasmissioni riconoscibili (e tramite riferimenti a forme sapienziali antiche, come l'ermetismo, la Cabala e le cosiddette «scienze occulte») ed ha spesso subito dinamiche di marginalizzazione da parte delle istituzioni dominanti. È questa seconda accezione che – dagli anni '90 in poi – si è andata progressivamente affermando nei contesti accademici internazionali. Il nostro articolo si sviluppa in tre fasi: presenta la storia degli studi sull'esoterismo, con un focus particolare sui modelli teorici emersi negli ultimi trent'anni; traccia una breve mappatura diacronica dell'esoterismo occidentale, indicando i grandi temi e correnti che tale campo consente di abbracciare; infine, valuta il potenziale di questo filone scientifico per le scienze religiose attuali, prendendo in esame due ambiti principali: la storia del cristianesimo – nel campo esoterico, tipicamente, si esprimono e aggregano forme di «alterità» interne ed esterne al cristianesimo istituzionale – e le trasformazioni della spiritualità nelle società occidentali contemporanee.

In the language of today's historical-religious disciplines, the term «esotericism» is used in various ways. Firstly, according to a traditional typological meaning, this word refers to a universal religious phenomenon, based on the transmission of «inside knowledge» accompanied by practices of secrecy and initiation. Secondly, the term refers to a specific historical phenomenon: a set of currents of thought that emerged in European Renaissance culture, then globalised during the processes of modernisation, which can be perceived as a homogeneous cultural or discursive field. This field has developed over time through recognisable influences and transmissions (and through references to «ancien wisdom» such as hermeticism, Kabbalah and the so-called «occult sciences») and has often been marginalised by the dominant institutions. It is this second meaning that – from the 1990s onwards – has been gradually gaining ground within academia. Our article is structured in three phases. First, it outlines the history of the academic approaches to esotericism, with a particular focus on the most recent theoretical models. Secondly, it draws a brief diachronic mapping of Western esotericism, showing the major themes and currents that this field allows us to embrace. Finally, it evaluates the potential of this scientific field for current religious sciences, examining two specific contexts: the history of Christianity – in the esoteric field, typically, forms of «otherness» internal and external to institutional Christianity are expressed and aggregated – and the transformations of spirituality in contemporary Western societies.

KEYWORDS Esotericism – History of Religions – Antoine Faivre – Wouter J. Hanegraaff – Christianity – Neo-Spirituality

assamgreen@gmail.com