

Università di Padova  
Laurea magistrale in Scienze delle religioni

Anno Accademico 2009-2010

Storia delle religioni II

Prof. Paolo Scarpi

Dispensa

## Sommario

Premessa

Introduzione: piccola storia degli studi

Esiste la Religione oppure esistono le religioni?

Cosa sono le religioni

La costruzione del sacro, il mito e il rito

Il concetto di dio: i politeismi e i monoteismi

Dalla madre di tutti i monoteismi ai monoteismi contemporanei: una storia molto complicata

Imperialismo, universalismo e globalizzazione

L'origine del male, salvezza e misticismo

Universo magico e nuove religioni

Il futuro delle religioni: il dialogo impossibile

Qualche suggerimento bibliografico

## Premessa

Non è semplice parlare di religioni o di dio o degli dèi, di culti, di riti, di sacro, soprattutto se si vuole parlarne secondo un punto di vista laico e storico, cercando di tenere a distanza i condizionamenti che inevitabilmente derivano da millenni di sedimentazione culturale e di riflessioni teologiche, di convincimenti e di imposizioni, anche violente. Era difficile parlarne in passato, perché si poteva essere accusati di eresia e finire davanti al tribunale della Santa Inquisizione. È nuovamente difficile parlarne ora, in un occidente turbato da sé stesso, assetato di certezze, dove istanze teologiche conservatrici hanno preso vigore, forse come risposta ai fondamentalismi islamici; dove si vorrebbero cancellare il nome di Charles Darwin e le teorie evoluzioniste per sostituirli con le dottrine creazionistiche della tradizione biblica; dove la Chiesa di Roma aspira a recuperare il ruolo di polo di orientamento dei comportamenti e delle coscienze. Da una parte infatti offre l'immagine di un islām che per quanto veneri come i cristiani l'unico e solo Dio, «anche se in modo diverso, ogni giorno ... come Creatore dei secoli e governatore di questo mondo», ha scelto di seguire la legge inaugurata da Maometto, decisamente inferiore a quella inaugurata dal Cristo, a sua volta completamento della legge mosaica, cosa che è possibile desumere dai due discorsi di Benedetto XVI, la *lectio magistralis* tenuta a Regensburg il 12 settembre 2006, e poi il discorso nella «Conference Room» della *Diyamet*, ad Ankara, in Turchia, il 28 novembre 2006; dall'altra afferma che le Chiese protestanti non sono Chiesa, mentre la Chiesa greca ortodossa è sì una Chiesa, ma inferiore a quella di Roma.

È difficile parlare di queste cose, sforzandosi di riconoscere *uguale* dignità e valore a quelle che da secoli siamo abituati a chiamare religioni, e che un solo dio o più dèi o addirittura nessun dio, non implicano una maggiore o minore vicinanza al cuore della «religione». È difficilissimo parlarne anche se si è dedicata quasi tutta la propria vita a studiare e a mettere a confronto tra loro le religioni, perché da un lato gli errori, questi sì, sono facili, e dall'altro si devono accantonare le proprie eventuali convinzioni, si deve guardare ai fatti *come se dio non ci fosse o gli dèi o il sacro non esistessero*. Consapevole di ciò, propongo ai miei eventuali lettori — non so se saranno i 25 di manzoniana memoria o qualcuno in più o in meno — un viaggio che non potrà essere agevole e, quel che è peggio, senza alcuna pretesa di completezza. Sarà un percorso

piuttosto impervio attraverso le religioni, ma non si tratterà di una rassegna descrittiva e riassuntiva. Sarà un itinerario ora un po' complicato, ora contraddittorio e, forse, talora persino sgradevole, nella misura in cui ciò che mette in discussione nostre particolari convinzioni o abitudini ci risulta appunto sgradevole. Usiamo infatti un concetto di religione, di cui si servono peraltro frequentemente anche i media, quasi fosse un'idea universale, senza che nemmeno ci attraversi l'ombra di qualche dubbio, senza accorgerci che quando parliamo di un quale che sia argomento legato alla sfera religiosa, di rado siamo consapevoli di ricorrere al filtro concettuale elaborato dal cristianesimo, o alla lente cristiana e alle nozioni acquisite acriticamente nel tempo. D'altronde si è vissuti e si vive in un contesto che è da secoli culturalmente cristiano e anche quando affiora una qualche curiosità per forme di religione diverse dal cristianesimo, categorie e concetti restano quelli di matrice cristiana. In Italia e in Europa, potremmo dire in tutto il mondo occidentale, il cristianesimo è stato per circa due millenni la religione dominante, e tutto sommato lo è ancora oggi. Anche i più convinti atei — i senza dio di un tempo — hanno respirato il cristianesimo, cattolico o meno che sia, così che nessuno in Europa, e in Italia soprattutto, non può non dirsi culturalmente cristiano. Pertanto, quando di religioni si parla, il vocabolario è inevitabilmente quello del cristianesimo, le categorie sono quelle tipiche dell'Occidente cristianizzato, anche in contesti e in ambienti che sembrerebbero svincolati da una tale ipoteca culturale. Peraltro, è risaputo, l'Europa dapprima subì un processo di «romanizzazione», per effetto dell'espansione di Roma e del suo impero, e poi quello imposto dal cristianesimo, che sull'impero si era innestato divenendo unica religione di stato grazie all'editto che l'imperatore Teodosio promulgò a Tessalonica il 28 febbraio 380 d.C. Quell'editto (*de fide catholica*) imponeva che «tutti i popoli» si piegassero al cristianesimo, e che assumessero il nome di «cristiani cattolici»; contro gli «infami» che avessero abbracciato l'eresia, si sarebbe scatenata dapprima la vendetta divina, e poi l'azione del principe, la quale in ogni caso ormai discendeva dalla volontà celeste. Con questo atto autoritario unilaterale, consacrato dalla volontà di Dio, il potere di Roma veniva condotto sotto il segno della chiesa cristiana, e in tal modo da allora la vocazione al proselitismo dei cristiani si appoggiò sull'autorità dell'impero. Il re dei Franchi, Clodoveo, nel 496 si convertì al cristianesimo; successivamente, nel 728, il re longobardo Liutprando donò al Papa i territori di Nepi e di Sutri, dando così inizio al potere temporale della Chiesa; infine la notte di Natale dell'800, papa Leone III incoronò Carlo Magno imperatore del Sacro Romano Impero. Confinato il giudaismo, di cui era gemmazione, in una condizione di

incomunicabilità e di ghettizzazione, il cristianesimo in quanto religione dominante diffuse e impose all'Europa intera, in maniera sistematica e incessante, ed egualmente a tutti i popoli da lui incrociati nel corso della sua espansione, le proprie categorie di pensiero, per quanto mutate dalla speculazione greca ed egiziana e poi rielaborate. Né esso lasciò molto spazio a critiche o a indagini sui fatti religiosi, come testimoniano i roghi degli eretici che hanno costellato i territori dell'Europa tutta. Lo stesso Immanuel Kant, che tra il 1793 e il 1794 aveva pubblicato due edizioni de *La religione entro i limiti della semplice ragione* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), il 1° ottobre 1794 ricevette un'ordinanza reale di Federico Guglielmo II di Prussia, ispirata dalla censura teologica, con cui si invitava il filosofo a non affrontare mai più temi e argomenti che avessero per oggetto la religione.

Ciò non toglie che almeno dal XVIII secolo in poi in Europa avesse preso avvio una riflessione critica dedicata ai fatti religiosi, che coinvolgeva anche i popoli d'oltreoceano e che ha visto Joseph-François Lafitau pubblicare nel 1724 due volumi di *Moeurs des sauvages Amériquains, comparés aux mœurs des premiers temps* (*Costumi dei selvaggi americani, comparati con i costumi dei tempi primitivi*), dove il pregiudizio teologico cristiano della rivelazione primordiale di cui avrebbe goduto l'intera umanità, si stemperava di fronte alla documentazione etnografica raccolta dal gesuita. A metà circa del secolo XVIII, nel 1757, David Hume pubblicò a sua volta una *Natural History of Religion* (*Storia naturale della religione*), nella quale mise in discussione, forse per la prima volta, la presenza nell'umanità di una spinta religiosa naturale, e sostenne al contrario che la religione è un prodotto secondario dell'azione umana, una risposta a esigenze esistenziali.

È in ragione di queste riflessioni cominciate alcuni secoli or sono che oggi è possibile parlare in forma critica e storica delle religioni, nonostante gli integralismi e i fondamentalismi, e nonostante l'attuale forte riaffermazione del cattolicesimo come religione dominante.

# Introduzione

## piccola storia degli studi

Verso la fine del secolo XVIII il filosofo Johann Gottfried Herder, convinto che le religioni fossero opinioni umane, sorte per rispondere a particolari necessità dell'uomo, auspicò che venisse scritta una «storia delle religioni», ma fu solo con la metà del secolo XIX che prese avvio una riflessione sul fatto religioso, considerato per la prima volta possibile oggetto di indagine scientifica, storica, culturale, evolutiva. Fu Friedrich Max Müller, uno studioso tedesco trasferitosi poi in Inghilterra, a fondare i rudimenti dello studio comparato delle religioni, per quanto allora limitato al gruppo linguistico indoeuropeo, una parentela stretta, documentata già all'inizio del secolo.

Trasformata in un oggetto di studio alla pari di altri, la religione fu sottoposta a indagine da parte di diverse correnti di pensiero, prevalentemente condizionate dalle *teorie evoluzioniste* di Charles Darwin, teorie che, applicate all'analisi delle diverse società, sembravano consentire l'individuazione delle leggi di sviluppo dell'umanità: così da una parte si ricercavano ossessivamente le origini, e dall'altra si riteneva che il futuro dell'umanità sarebbe stato dominato dalla scienza, da intendersi come scienza della natura, oggi divenuta un erogatore di verità quasi assolute. Contemporaneamente l'immenso impero coloniale britannico dispiegò dinanzi agli occhi degli occidentali una variegata, articolata e sfaccettata umanità costituita da popolazioni che, forse anche per effetto di una «cattiva coscienza» di cui cominciarono a sentire il peso i colonizzatori inglesi, non potevano più essere considerate semplicemente selvagge, come invece appena poco più di un secolo prima aveva fatto il padre Lafitau. Coerentemente con la teoria evoluzionista, quei popoli potevano apparire come la persistenza nel presente delle primitive condizioni di vita dell'uomo, al punto che nel vocabolario contemporaneo e nella coscienza diffusa essi sono infatti divenuti semplicemente «primitivi», mentre dovremmo almeno dirli di interesse etnologico, se non altro per applicare una definizione sufficientemente corretta. Ma per l'antropologia e l'etnologia dell' '800 e di buona parte del '900, se quelle popolazioni erano un residuo dell'umanità primitiva, anche le loro forme religiose dovevano essere primitive e dunque conservare ed esprimere il modello della «forma elementare» della religione.

In questo modo, accanto alla *linguistica*, che aveva postulato all'origine della formazione dei fenomeni religiosi una sorta di «malattia del linguaggio», dalla quale in

un passato remoto l'uomo sarebbe stato condotto a dare consistenza alle figure divine attraverso la personificazione delle forze naturali, tesi da cui presero avvio i principi e le teorie di quella che sarebbe stata in seguita chiamata la *scuola della mitologia della natura*, altre correnti di studi cominciarono ad affrontare il problema dell'origine della religione e delle sue manifestazioni. Tra le prime si incontrano l'*etnografia* e l'*antropologia culturale*. Uno dei loro fondatori, Edward Barnett Tylor, in un'opera del 1871, formulò la *teoria animistica*, che assegnava alla nozione di «anima» il ruolo di «prima forma» dell'esperienza religiosa, ma nello stesso tempo egli elaborò anche una definizione del concetto di cultura, che rappresenta ancora oggi uno dei guadagni più significativi e importanti della riflessione antropologica, definizione entro la quale si risolve pure il religioso, come dopo la metà del secolo XX faranno l'antropologo francese Claude Lévi-Strauss e, in Italia, lo storico delle religioni Dario Sabbatucci. Tylor infatti sostenne che «La cultura, o civiltà, ... è quell'insieme complesso che include la conoscenza, le credenze, l'arte, la morale, il diritto, il costume e qualsiasi altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro di una società».

Dopo Tylor, nella affannosa ricerca della forma elementare della religione, per qualche tempo si affermò la *teoria pre-animistica* (o «animatismo»), elaborata da Robert Ranulph Marett in uno scritto pubblicato nel 1900, il quale credette di aver individuato nel *mana*, nozione tipica delle popolazioni della Melanesia per le quali esso era una forza vitale extra-umana, un'espressione religiosa anteriore e più arcaica di quella di «anima», fondamento di uno stadio dell'umanità in cui le cose erano concepite come dotate di volontà e di forza.

Più o meno contemporaneamente e sempre entro gli schemi evoluzionisti, a questa medesima teoria si richiamerà James George Frazer, l'autore del *Ramo d'oro* (*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, la cui 1<sup>a</sup> edizione fu pubblicata a Londra nel 1890, la 2<sup>a</sup> nel 1900 e la 3<sup>a</sup> tra il 1911 e il 1915), per sostenere che l'evoluzione dell'umanità era passata attraverso tre tappe. La prima e più arcaica avrebbe visto l'uomo vittima di un errore nell'interpretazione delle forze che governano la natura e di conseguenza si sarebbe affidato a quella falsa scienza che è la «magia», poi successivamente abbandonata, «messa da parte o piuttosto rinforzata da una teoria religiosa», alla quale sarebbe succeduta finalmente l'ultima fase, quella della scienza.

In qualche modo alternativa a quella animistica e più o meno contemporaneamente si diffuse la *teoria totemica*, per la quale l'umanità nel suo processo evolutivo avrebbe attraversato una «fase totemica». Era anche questa una

forma minima o elementare o originaria di religione, fondata sull'istituzione di una speciale relazione tra i membri di un gruppo umano e alcune classi di oggetti, per lo più animali o piante, i *totem* appunto, vocabolo che appartiene alle tribù algonchine dell'America settentrionale, propriamente *ototeman*, che significa «è mio parente». Per quanto oggi di questa teoria poco rimanga, se non il riconoscimento che il totemismo costituiva per le popolazioni che lo praticavano uno strumento di classificazione per mezzo del quale era possibile mettere in relazione elementi della dimensione culturale umana con elementi della dimensione naturale, anche di essa si appropriò, a cavaliere tra il XIX e il XX secolo, sempre James George Frazer, al quale si deve un'opera colossale dedicata alla relazione tra totemismo e sistemi matrimoniali esogamici (*Totemism and Exogamy*, London 1910).

Fu però soprattutto Sigmund Freud, il padre della *psicanalisi*, a far uso del totemismo per spiegare in maniera unitaria l'origine della religione, nata, a suo dire, da un parricidio primordiale compiuto dai figli nei confronti di un «padre padrone», «signore delle femmine-madri», in un lontano e indefinito passato, quando l'umanità viveva ancora in orde selvagge. A quel tempo, sostiene Freud in un'opera comunque famosa perché in essa è esposta la teoria del «complesso di Edipo» (*Totem und Tabu*, Wien 1913), i figli uccisero il «padre», ne mangiarono il corpo e si accoppiarono con le femmine, che erano le loro madri, infrangendo il divieto imposto dal padre. Il senso di colpa scaturito da questo delitto avrebbe dato origine a un culto destinato a placare il padre, in seguito sostituito dall'animale totemico. Con l'introduzione di questa figura sarebbe stata poi riaffermata l'interdizione di sposare donne dello stesso *totem*, interdizione che in qualche modo riproduceva il divieto primordiale di unirsi alle donne del «padre». E questo animale totemico tra i popoli dell'Australia, che per Freud non diversamente da molti suoi contemporanei erano «più vicini di noi agli uomini primitivi, dei quali» costituivano «i diretti discendenti ed i rappresentanti odierni», veniva designato come antenato. La sua uccisione era rigorosamente vietata, fatta eccezione per particolari e limitate occasioni rituali. Da qui, sempre secondo Freud, si sarebbe sviluppata la nozione di dio quale sublimazione dell'originario padre fisico e come sostituzione successiva dell'animale totemico. Il «complesso di Edipo», cioè il divieto di unirsi con donne in qualche modo legate da vincoli di parentela, che possono essere anche semplicemente frutto di classificazione interna della società, senza perciò dipendere da legami di sangue, l'organizzazione sociale e la stessa nozione di «dio», per Freud sarebbero scaturiti un simile atto di violenza avvenuto alle origini dell'esistenza



umana. La nostalgia per il «padre» primordiale sarebbe a sua volta all'origine di ogni forma religiosa, che proprio per questo si rivelerebbe illusoria, in quanto fondata su sensi di colpa e contemporaneamente maschera della sfida portata dal figlio al padre.

Si deve però ancora e sempre a Frazer il tentativo di creare una base comparativa documentaria che servisse a spiegare le forme religiose delle cosiddette civiltà «superiori» — superiori naturalmente rispetto ai «primitivi». E nonostante lo schema comparativo (*Comparative Religion*, religione comparata o comparazione religiosa) inaugurato dall'antropologo britannico guardasse essenzialmente alle analogie e alle somiglianze, mettendo a confronto dati scollati dal loro contesto storico, nondimeno la comparazione, la teoria totemica e il clima evoluzionista contribuirono sensibilmente a fare sempre più delle religioni un oggetto di studio scientifico.

Comparazione, teoria totemica ed evoluzionismo influenzarono anche teorie e metodi della nascente *scuola sociologica* francese e in particolare l'opera del suo fondatore, Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris 1912). Se il più semplice era ciò che presumibilmente era venuto prima nel tempo, per Durkheim, in ragione delle scoperte etnologiche a lui contemporanee, il «totemismo» australiano non poteva che essere il tipo di culto «più fondamentale e più primitivo». Su tali presupposti lo studioso francese assegnò un ruolo privilegiato al fatto sociale nell'analisi dei fenomeni religiosi, sino a ritenere questi ultimi una proiezione del sistema sociale stesso, convinto come era che la conoscenza scientifica dovesse essere «positiva» e che la sociologia ne fosse l'espressione più complessa e completa. Con Durkheim si entra pertanto entro lo spazio della *sociologia religiosa*, e sulle sue orme si mossero Marcel Mauss e Henri P.E. Hubert, che ne continueranno l'opera, affrontando temi specifici dell'analisi storico-religiosa, come il «sacrificio», la «magia», la rappresentazione del tempo. Furono proprio loro a sviluppare una sistematica metodologia comparativa, grazie alla quale fatti sociali e fatti religiosi venivano esaminati nelle loro reciproche relazioni, e che troverà in seguito anche negli studiosi successivi sistematica applicazione.

Il fatto religioso come espressione di una realtà sociale e oggetto di indagine sociologica appare ugualmente al centro degli interessi della sociologia tedesca e in particolare di Max Weber, sempre tra la fine dell' '800 e l'inizio del '900. Al fine di stabilire le dinamiche che regolavano le relazioni tra meccanismi sociali e universi religiosi, anche per confutare indirettamente le teorie di Karl Marx, il quale considerava le religioni delle sovrastrutture ingannevoli, mistificanti e alienanti, Weber isolò le

etiche economiche delle grandi religioni universali: l'ebraismo antico, l'induismo, il buddismo, il confucianesimo, il taoismo, il cristianesimo nella versione protestante e in particolare calvinista. A differenza poi delle teorie della scuola sociologica francese, che dissolveva l'azione umana entro la molteplicità complessa dei fatti sociali collettivi, Max Weber riconosceva un grande peso alle personalità individuali, figure dotate di carisma, di una particolare e straordinaria qualità che le farebbe apparire dotate per così dire di forza soprannaturale o sovrumana o eccezionale, non accessibile a tutti, o addirittura come inviate da Dio.

Con le opere di Weber, di Durkheim e di Frazer si schiudeva tuttavia un'epoca. La fase pionieristica dell'antropologia religiosa, della comparazione, dell'evoluzionismo culturale, dei fondamenti (e degli errori) metodologici, che aveva avuto in James George Frazer il principale polo d'orientamento ma pure colui che aveva esercitato forti condizionamenti, volgeva al tramonto. Eppure sarà ancora James George Frazer a ispirare il nuovo corso dell'antropologia religiosa, perché fu la casuale lettura del *Ramo d'oro* ad attrarre verso l'etnografia e l'antropologia Bronislaw Malinowski, laureato prima in chimica e fisica a Cracovia e poi alla London School of Economics. Questo studioso polacco, che insegnò a Londra sino al 1939, quando si trasferì negli Stati Uniti all'Università di Yale, avrebbe fornito uno statuto metodologico all'antropologia religiosa, liberando lo studio dei fatti religiosi dal pregiudizio evoluzionista e nello stesso tempo accantonando ogni indagine che aspirasse a ripercorrere l'itinerario seguito nel corso del tempo dall'umanità per guadagnare alla fine la *prima forma di religione*. Con Malinowski, nasce il *funzionalismo*, dove la religione si presenta appunto come funzione del sistema culturale. Non è tanto la formazione, il farsi nella storia delle culture e delle civiltà e pertanto anche dei fatti religiosi, che lo studioso polacco intende far emergere, quanto la reciprocità funzionale, il rapporto che lega tra loro le singole parti, i singoli elementi di cui è costituita e di cui si serve una civiltà, senza i quali non sarebbe più tale. Il sistema religioso è ciò che rende pubblico ogni atto significativo, emotivamente intenso e drammatico, ogni forma di contratto sociale che caratterizza la vita umana; il sistema religioso è ciò che li fissa in forma tradizionale e perciò li rende ripetibili e li sottopone a una legittimazione e sanzione sovranaturali, attraverso le quali i legami di coesione sociale vengono consolidati e rafforzati.

Dunque, la religione era stata ormai trasformata in un oggetto di studio, su cui si erano e si sarebbero soffermate in maniera sistematica numerose scuole e correnti di pensiero. I fatti religiosi, colti in relazione con il complesso culturale, storico, sociale

che in quelle manifestazioni religiose si riconosceva, avevano cominciato a essere classificati e descritti. In questa azione di indagine e di analisi venivano introdotte nozioni, come il *tabu* o il *totem*, che la tradizione occidentale cristiana ignorava, oppure ne venivano rivalutate altre, come l'*eroe* o il *mito*, respinte in passato come pagane. Erano state in questo modo gettate le basi perché il fatto religioso potesse essere descritto e interpretato senza condizionamenti o ipoteche confessionali o teologiche, anche se sotto molti aspetti continuava a perpetuarsi la convinzione, ereditata dalla tradizione cristiana e propagatasi grazie all'azione dei missionari in Oceania e nelle Americhe, soprattutto nell'America latina, che le religioni fossero una realtà universale. A queste basi cominciava ad attingere la *Storia comparata delle religioni*, che allora stava nascendo.

Ma non tutti si adeguarono facilmente a queste prospettive. Già alla fine del secolo XIX contro le dottrine scientiste ed evoluzioniste si era levata la voce di un giornalista e divulgatore, un saggista più che un antropologo, Andrew Lang, che aveva voluto riconoscere la figura di un Essere supremo celeste attivo presso le religioni di quei popoli primitivi, anche se nella seconda edizione della sua opera (*Making of Religion*, London 1900), confesserà di aver confezionato un'immagine di questi Esseri supremi lasciandosi guidare dal modello biblico. Nondimeno, così facendo Lang capovolgeva radicalmente la prospettiva evoluzionista e riproponeva implicitamente l'antico assunto teologico della rivelazione primordiale, che sarà poco dopo ripreso dal padre Wilhelm Schmidt, il fondatore della *scuola storico-culturale* o *degli ambiti culturali* (*Kulturkreise*) di Vienna. In un'opera di dimensioni immense, *L'origine dell'idea di Dio* (*Der Ursprung der Gottesidee*, I-XII, Münster 1926-1955), e attraverso una vasta anche se acritica forma di comparazione etnografica, padre Schmidt sostenne che all'origine l'uomo doveva aver conosciuto un «monoteismo primordiale» (*Urmonotheismus*) rivelato, a cui avrebbero fatto seguito fasi di decadenza, nel corso delle quali sarebbero scaturite le religioni storiche. In questo panorama il politeismo non sarebbe stato altro che il risultato della degradazione della primordiale civiltà religiosamente fondata.

Parallelamente e quasi contemporaneamente, sempre in opposizione alla matrice biologica e naturalistica di tipo evoluzionista, che informava l'indagine dei fatti religiosi nel pensiero positivista, nelle neonate antropologia, sociologia e psicanalisi, e più tardi in opposizione allo storicismo, soprattutto ambienti teologici di ispirazione luterana proposero all'origine dei fatti religiosi un'istanza di tipo emozionale e irrazionale,

dunque psicologica, ma si potrebbe anche dire mistica, che li isolava e li sottraeva a ogni possibile interpretazione logica e razionale. Questa spinta a guadagnare una conoscenza totale e integrale dei fenomeni religiosi, al fine di garantire l'autonomia assoluta della religione, trovò una sua prima efficace espressione nell'opera di Rudolf Otto, *Il Sacro (Das Heilige)*, Gotha 1917). Attraverso una prima fase empirica e descrittiva e poi per mezzo di una analisi comparativa sistematica delle religioni, Otto e i suoi epigoni erano persuasi di poter accedere a un terzo livello di conoscenza, e cioè l'essenza stessa della religione, che essi identificavano con il «sacro». Questo postulava all'origine dei fatti religiosi un incontro «primordiale» dell'uomo con «qualcosa» che è completamente diverso, «totalmente altro», il «numinoso», che suscita un sentimento di timore e repulsione e che insieme affascina e attrae, inducendo l'uomo a disprezzare l'esistenza umana e ad affermarne la precarietà. È una tesi dai tratti irrazionali, per la quale l'esperienza religiosa non è interpretabile se non accogliendone gli aspetti emozionali, perché essa appartiene al territorio sconosciuto e inconoscibile dell'irrazionale, nel quale alberga il sacro come categoria *apriori* dell'esperienza individuale. È del pari una tesi da cui discende inevitabilmente una gerarchia tra le forme e le esperienze religiose, al vertice delle quali, altrettanto inevitabilmente, veniva posto proprio il cristianesimo.

Questa idea di «sacro» indipendente e autonomo, insieme ad alcuni aspetti della fenomenologia filosofica di Edmund Husserl, verrà fatta propria dall'olandese Gerardus van der Leeuw, il fondatore della *fenomenologia della religione*, che intitolò appunto *Fenomenologia della religione (Phänomenologie der Religion)*, Tübingen 1933) la sua opera più importante. L'autonomia della religione diventava allora il presupposto di una riflessione filosofica per la quale la religione non poteva che essere svincolata da ogni aspetto della vita dell'uomo e perciò dalla storia, una riflessione che, inevitabilmente e necessariamente, sfociava in una teologia della religione. In questo modo il «fenomeno», accolto nel suo valore etimologico di «ciò che appare», diventava il risultato dell'incontro tra l'uomo e ciò che si manifesta, un oggetto che altro non è che il Dio dell'Occidente cristiano. La fenomenologia segue il manifestarsi di questo oggetto, che dapprima appare in modo impersonale, una forza o una potenza. Successivamente esso assume aspetto personale e contemporaneamente avvia forme di relazione con l'uomo, che non sono altro che le pratiche di culto con i relativi rituali. Sarà Mircea Eliade, a partire dalla fine degli anni Quaranta del secolo scorso, con un'opera divenuta famosa, il *Traité d'histoire des religions* (Paris 1948, *Trattato di storia delle religioni*,

ma di fatto una vera e propria «morfologia del sacro»), a portare alle estreme conseguenza lo schema fenomenologico fondato sull'autonomia del sacro.

Già dai primi anni Venti del secolo scorso, tuttavia, l'immenso castello costruito da padre Schmidt, e poi l'irrazionalismo e l'ipoteca teologica della scuola fenomenologica vennero messi in discussione da Raffaele Pettazzoni, il fondatore della *scuola storico-religiosa* italiana, per quanto egli e parte dei suoi allievi abbiano cercato di conciliare la prospettiva storica con la sistematicità del metodo fenomenologico al fine di elaborare modelli e individuare costanti nell'universo delle religioni. In ogni caso, per la scuola storico-religiosa italiana, una storia delle religioni fondata sulla comparazione non avrebbe mai potuto né dovuto ridurre «ad un medesimo livello» i fatti religiosi comparati, e nemmeno spiegarli «l'un con l'altro facendo astrazione da un reale svolgimento storico». Essa invece avrebbe dovuto rilevare «le differenze sostanziali e di sviluppo dei fatti esaminati», una volta individuati e una volta stabilita la possibilità di compararli, perché la vera storia non può farsi che attraverso le differenze, che permettono di distinguere e di cogliere le specificità individuali delle diverse religioni.

Lungo questa strada storica, che aspira a far emergere le differenze e le identità e che stiamo per imboccare, da tempo si è dunque avviata la Storia delle religioni, affinando i suoi metodi e confrontandosi con le scelte e le sintesi dell'antropologia religiosa e della sociologia delle religioni, benché oggi il termine religione continui ancora a essere applicato un po' dovunque in maniera acritica, quasi che i decenni di riflessione su di esso siano corsi via come un rivolo d'acqua o evaporati al sole delle semplificazioni e delle interpretazioni *sub specie religionis* di fenomeni tra loro analoghi.

## Esiste la «Religione» oppure esistono le religioni?

Poiché ormai il passo nella direzione della storia e della comparazione è stato compiuto, prima di decidere cosa siano le religioni, è decisivo determinare se esse, nella loro molteplicità e diffusione sul globo terrestre, siano dei semplici fenomeni secondari, cioè delle manifestazioni, di una «Religione» collocata al di là del tempo e dello spazio umano, metastorica dunque, e perciò rigorosamente con la «R» maiuscola, pensata e voluta da uno o più esseri, situati in un altro tempo e in un altro spazio, oppure se esse siano formazioni e costruzioni storiche che rispondono a specifiche esigenze dell'uomo. La scelta dell'una o dell'altra prospettiva condiziona inevitabilmente le forme e i modi con cui ci si accosterà ai diversi fenomeni religiosi, nonché le conclusioni che ne verranno tratte.

Se per ipotesi si ritiene che le diverse religioni derivino da una «Religione» metastorica, il rischio più grave è quello di costruire una gerarchia tra le molte e varie forme religiose, tra quelle ritenute più vicine a una vera o presunta essenza della «Religione», oppure a una qualche rivelazione primordiale, e quelle più lontane, frutto di involuzione o di incapacità dell'uomo di cogliere il messaggio profondo, l'essenza o sostanza della «Religione». Secondo questa prospettiva la «Religione», in ogni caso assolutamente estranea alla storia umana e alla cultura di un popolo, sarebbe la sintesi di un processo, che muove dalla manifestazione di un oggetto che esiste, ma sta nascosto, al quale possiamo dare per semplicità il nome di dio, che si manifesta, si mostra gradualmente, fino a rendersi quasi trasparente. L'uomo fa esperienza di questa manifestazione, la comprende, la fa propria, e ne fornisce testimonianza. L'oggetto della «Religione» consiste allora nella stessa realtà divina, oggettiva e al di là dell'uomo. È un oggetto misterioso, terribile, ma in grado di incantare, che può manifestarsi e rivelarsi: è cioè il dio che si rivela. Oppure questa realtà può restare nascosta: è il dio che rimane celato, come il dio dei seguaci dell'ermetismo e, poi, della mistica cristiana. Alla fine l'essenza della «Religione» consiste nella comunione dell'uomo con questo oggetto che altro non è che dio, una comunione che ha il fine ultimo di condurre l'umanità alla beatitudine. Il presupposto di questo orientamento è che il fatto religioso sia universale e che esso si esprima attraverso forme tipiche e riconoscibili.

Nella prospettiva della storia, invece, le religioni non discendono da alcuna «Religione» collocata al di là e prima della dimensione storica in cui agisce l'uomo. Esse sono il frutto dell'azione umana e rispondono alle esigenze dell'uomo. D'altronde, nella realtà si incontrano solo le religioni, rigorosamente al plurale, che sono, dunque, dei prodotti culturali, determinati dalla storia nel loro nascere, formarsi, svilupparsi e tramontare. Tra loro diverse, le religioni possono sempre rivelare delle analogie, ma la diversità non implica alcuna scala gerarchica; tutte equivalenti, pertanto, a esse si deve riconoscere la pari dignità, come egualmente si deve riconoscere la pari dignità a tutte le culture umane.

Lo stesso concetto di religione, del resto, nasce per ragioni storiche, e viene assunto dal cristianesimo per definire sé stesso, dal quale è poi esteso ad altre analoghe manifestazioni, con cui nel corso del tempo è stato o è entrato in contatto e con cui si è dovuto confrontare, come l'universo cinese, del quale è stato tradotto con *religione* l'espressione *zong jiao*, propriamente «tradizione » (*zong*: antenato, e *jiao*: insegnamento), che poco ha a che fare con il nostro *religione*.

Infatti, la parola *religione*, presente in tutte le lingue europee, non solo in quelle neolatine, deriva dal lat. *religio*, dove esprimeva l'idea di una scelta compiuta meticolosamente e con scrupolo, una scelta che si riproponeva attentamente ad ogni nuova occasione in cui si doveva celebrare con il culto una divinità. Conseguentemente *religiosus*, religioso, significava «essere precisi e scrupolosi nei confronti delle pratiche di culto», ma designava anche chi sapeva compiere la scelta rituale adeguata. Nell'uso delle lingue europee contemporanee, però, religione riflette i valori attribuiti al vocabolo dal cristianesimo.

Alla fine del II secolo d.C., Tertulliano, uno degli apologeti cristiani, nelle sue numerose opere, ma in particolare nell'*Apologia del cristianesimo*, cominciò a utilizzarlo per individuare, definire e affermare l'identità della *vera religio*, e cioè del cristianesimo, sottraendo in questo modo il termine alle applicazioni che esso aveva nella tradizione latina. Fu questa la premessa perché i cristiani, come cittadini fossero fedeli all'impero, ma in quanto *religiosi* e cioè seguaci di Cristo, dovessero essere fedeli a Dio, dando così avvio all'opposizione tra civico e religioso.

Si può dire che con Tertulliano comincia a muovere i primi passi una nozione di religione che sarà tipica dell'occidente, in virtù della quale il mito e le sue rappresentazioni insieme al culto e alle pratiche rituali degli «altri», prima i pagani e poi qualunque popolazione non cristiana, sarebbero state relegate nello spazio del gioco,

dello scherzo o del risibile, racconti o azioni senza fondamento, comunque svalutate rispetto alla «vera religione». Analogamente, di fronte alla Sacra Scrittura, fondamento della nuova e vera religione e unica *divina litteratura*, le opere poetiche dei pagani dedicate agli dèi, definite da Agostino d'Ippona *saeculares litterae*, letteratura profana, sarebbero diventate nient'altro che ridicole stupidaggini. E come i Romani furono accusati da Tertulliano di aver dimenticato Dio e di disprezzarlo, d'essere adoratori di *statuae*, che erano soltanto materia, non diversamente le altre popolazioni incontrate in seguito dall'occidente cristiano nella sua espansione divennero anch'esse «pagane». In questo modo cominciò a prendere consistenza un'immagine dell'«altro» vestito dei panni dell'adoratore di esseri inanimati, di feticci, «dèi oggetto» fabbricati dall'uomo, secondo l'uso acritico del termine feticcio fatto dai primi viaggiatori portoghesi, dall'erudizione settecentesca, dal pensiero positivista dell' '800. Eppure il portoghese *feitiço*, dal lat. *facticium*, «fatto artificialmente, artificiale», da una parte traduceva semplicemente il termine congolese *nkisi*, che individuava una sorta di contenitore usato per racchiudere la forza di uno spirito, dall'altra designava gli amuleti e le immagini sacre.

In questa svalutazione dell'«altro», che si tratti delle antiche religioni del Mediterraneo, a contatto con le quali e tra le quali il cristianesimo era nato e si era formato, o delle popolazioni in cui l'Occidente si è imbattuto nel corso della sua millenaria espansione, si mescolano motivi e ragioni diverse, che da una parte risentono della convinzione che il cristianesimo, assunto come valore assoluto, era appunto la *vera religio*, dall'altra sono il prodotto di una generale presunzione di superiorità degli Occidentali. Nonostante questo discutibile atteggiamento, il rapporto con l'«altro», sia pure per svalutarlo, fagocitarlo o assimilarlo, è all'origine di una forma rozza ed elementare di comparazione che ha condotto a parlare di «religioni» (pagane, africane, oceaniche, indiane, ecc.) ogni qual volta l'osservatore occidentale cristiano (o comunque condizionato dalle elaborazioni concettuali cristiane) ha incontrato costumi, pratiche, tipi o strutture riconducibili a un modello per lui comune e riconoscibile. A questo riconoscimento egli era peraltro già indotto dallo stesso termine latino *religio*, che talora designava per i Romani le pratiche di culto, i rituali, le tradizioni religiose appunto delle popolazioni straniere (*externa religio*), nonché dalla consuetudine ereditata dal mondo romano di «interpretare» le altre civiltà, spesso sulla base di analogie superficiali, secondo i parametri e i canoni della propria cultura (*interpretatio Romana*). Del resto, le molte popolazioni che si affacciavano sul bacino del Mediterraneo antico non erano



realtà isolate. Esse vivevano, già a partire dal Neolitico, in una sorta di grande *koiné* caratterizzata dalle dinamiche degli scambi di origine economica, che inevitabilmente si traducevano in scambi culturali, dove anche i conflitti agivano come strumenti di relazione, così che esse nel corso dei millenni avevano imparato a riconoscersi reciprocamente, assumendo o interpretando e poi riplasmando, schemi, modelli abitudini gli uni degli altri. I dodici dèi della Grecia, per esempio, sono certamente una rielaborazione di un modello dell'Asia Minore, ma a loro volta i Misteri sono un tipo di culto tipicamente ateniese, che però i Greci credettero di riconoscere anche altrove, attribuendo perciò questa denominazione al culto di divinità straniere, come a quello degli dèi egizi Iside e Osiride. In seguito, a partire da Alessandro il Grande, questo universo dinamico fu unificato e divenne una sorta di grande crogiolo interculturale, come si direbbe oggi, dove anche il monoteismo esclusivista giudaico riconosceva le forme religiose degli altri popoli del Mediterraneo, anche quando le svalutava e le rifiutava. E l'universo cristiano, che aveva assunto il vocabolo *religio* per definire sé stesso, era a sua volta figlio di quella grande *koiné* mediterranea, dominata dagli scambi, dalle dinamiche interculturali, dagli imprestiti, dalle rielaborazioni.

Questa antica e inveterata abitudine a interpretare l'altro secondo i propri codici sulla base di analogie più o meno superficiali, si coniuga con la constatazione quasi innegabile che alcuni atti ripetitivi, alcune strutture e forme di comportamento, appaiono corrispondere, senza per questo essere identiche, a consuetudini religiose assunte o fatte ormai proprie dal cristianesimo, così che si giunge a parlare in termini molto generici di una generale morfologia religiosa comune, nella convinzione che concetti come culto, rito, sacrificio, preghiera, ma pure divinità, dio, storia sacra, mito, misticismo, siano un patrimonio condiviso dell'umanità. Tuttavia questa generale e comune morfologia religiosa, che sembrerebbe costituire la struttura profonda delle società umane, si rivela non sempre facilmente sovrapponibile ai diversi e vari contesti culturali, e si dissolve come neve al sole non appena viene esaminata, analizzata e verificata.

È una morfologia comune solo in superficie e come lo sguardo si avvicina, l'omogeneità viene meno. Allora il culto, per cominciare da questo, apparirà semplicemente come un termine classificatorio, che definisce per noi occidentali cristianizzati un contenitore di azioni, i riti, destinati a coltivare i rapporti con qualcosa o qualcuno, una alterità, che non necessariamente coincide con il nostro concetto di dio. Culto deriva dal lat. *cultus*, a sua volta dal verbo *colo*, *-ĕre*, coltivare, vocabolo che

designava per i latini l'attenzione, la cura, dedicate dall'agricoltore sia agli animali allevati, sia nei confronti della terra che doveva essere appunto coltivata perché fosse produttiva, ma che aveva del pari usi e impieghi nella sfera religiosa. Con il trascorrere del tempo, però, culto conobbe un esclusivo impiego per designare l'insieme dei rapporti istituzionalizzati tra un gruppo umano e un essere extra-umano o un gruppo di esseri extra-umani, abitatori dell'«alterità», che possono anche avere i connotati di divinità. In questo modo culto divenne per noi occidentali un termine che esprimeva e riassumeva in forma di sistema comportamenti umani finalizzati a instaurare, per mezzo di atti ripetuti periodicamente, un complesso di relazioni con il mondo dell'«alterità», e a garantirne la continuità a vantaggio del soggetto che è il gruppo umano. Se dal punto di vista di una certa sensibilità contemporanea si può ritenere che il culto si esprima anche per mezzo di una qualche interiorizzazione, è però solo come manifestazione collettiva pubblica che si può parlare di culto e di «atti di culto» in senso proprio. In tal caso si può dire che esso è stabile, in quanto istituzione, così che non abbisogna di manifestazioni continue, mantenendosi presso il gruppo sociale anche quando si realizza una sola volta all'anno. È comunque questa una definizione molto generica, che evidentemente può essere ricondotta all'idea appunto di istituzione.

Non diversa è la situazione per il concetto rappresentato dal termine rito, a sua volta derivato dal lat. *ritus*. È nello spazio religioso che esso trova la sua collocazione privilegiata, cosa che gli consentirà di divenire patrimonio della cultura occidentale, e quale concetto elaborato dalla cultura romana ed ereditato dall'Occidente, appare proiettato decisamente sul piano del corretto e costante operare umano. Nel momento in cui si intendesse però applicare questo schema, per esempio, all'universo religioso dell'antica e vicina Grecia, esso non apparirebbe immediatamente sovrapponibile, sia perché uno dei termini greci utilizzati per esprimere il medesimo concetto è *orgia*, formato sulla radice di *ergon*, che designa semplicemente l'«azione», sia perché la funzione di polo d'orientamento dell'azione umana rappresentato da *ritus* a Roma, per gli antichi Greci era assunta dal mito (*mythos*). Del pari non è difficile individuare la differenza che separa l'universo rituale romano da quello successivo cristiano. Così pure mettendo a confronto i cosiddetti tre grandi monoteismi, che si presentano persino imparentati secondo un'unica linea genealogica e che si appellano al medesimo dio unico, è impensabile una qualsiasi sovrapposizione delle rispettive azioni rituali, che nemmeno possono essere ricondotte o ridotte allo schema del *ritus* latino.

Se dunque già si possono riconoscere differenze più o meno profonde tra società e culture per così dire dialoganti, come nel Mediterraneo antico, in qualche caso persino legate genealogicamente, possiamo facilmente immaginare differenze più radicali con altre culture non proprio congiunte da vincoli di parentela, come quelle del medio ed estremo oriente o d'oltre Oceano. E allora anche rito si rivelerà, analogamente a culto, un generico termine classificatorio, che definisce per noi occidentali cristianizzati un tipo particolare di azioni attraverso le quali vengono fissati i termini delle relazioni con un'alterità, la quale può coincidere o meno con l'idea di dio. Di volta in volta sarà perciò un determinativo a specificare il contesto a cui un rito appartiene e si potrà parlare di riti buddisti, per esempio, i quali si rivelano diversi, che si tratti del buddismo tibetano, il quale ha conferito particolare solennità alle cerimonie, di quello praticato nell'Asia sud-orientale, che ha tenuto in vita le forme rituali più antiche, o di quello dell'Estremo Oriente, che ha dato particolare peso a forme di interiorizzazione della pratica rituale. Ma si potranno anche riconoscere prescrizioni per mezzo delle quali l'esistenza collettiva è meticolosamente scandita e organizzata, a cui si potrà dare il nome di ritualizzazioni, come nell'Induismo, dove si conoscono i cosiddetti «riti della vita» (i sedici *samskāra*), che scandiscono l'intera vita di un individuo; i riti o azioni giornaliere, che sono di competenza del padre di famiglia; oppure i riti mensilmente previsti dal calendario lunare. Si potranno riconoscere azioni e pratiche che agli occhi di un occidentale appariranno come cerimonie rituali anche in ciò che rimane della liturgia zoroastriana o mazdaica, ancora oggi praticata da forse nemmeno duecentomila seguaci dispersi in tutto il mondo, i Parsi. A marcare la differenza sarà tuttavia il destinatario di questi riti, sarà la loro particolare articolazione, sarà la presenza di specifici aspetti come, appunto per il Mazdeismo, il profondo ruolo simbolico del fuoco, quale manifestazione vivente della «verità», in onore del quale vengono edificati templi e di fronte al quale, a piedi nudi e con il capo scoperto, si recitano quelle che in occidente si chiamerebbero preghiere. Spostandosi ancora più a oriente si potranno incontrare le azioni cerimoniali previste dalla religione tradizionale del Giappone, lo shintoismo, tra le quali la più importante e significativa è il *matsuri*, un complesso sistema festivo centrato sull'incontro tra una comunità, che può essere un villaggio o un quartiere di una città, e il suo nume tutelare, la cui equivalenza con il concetto occidentale di divinità è però tutta da definire.

Identiche riflessioni riguarderanno la preghiera, così che d'acchito si potrà facilmente riconoscere che la recitazione del «Padre nostro» cattolico, come la sua

probabile matrice ebraica, l'*Avinu Malkenu* (Padre nostro, nostro re), non può sovrapporsi alla recitazione di un *mantra* da parte di un monaco indù o buddista, che è difficilmente riducibile a una definizione sintetica, anche se si tratta di una sorta di recitazione cadenzata e ritmata di una qualche formula di lode alla divinità o di invito alla meditazione. D'altronde, mentre da un lato ci si potrebbe chiedere quale o quali termini adotterebbero un indù o un buddista per spiegare alla sua comunità ciò che l'occidente si è abituato a definire preghiera, dall'altra possono essere riscontrate differenze persino tra preghiere in momenti diversi della storia del cristianesimo medesimo, come delle sue diverse correnti. Non v'è poi dubbio che se lo *Shema'* ebraico (*Ascolta Israele...*) ha in parte condizionato formule cristiane e islamiche, è altrettanto vero che non è commisurabile con le preghiere rivolte al signore del cielo dagli imperatori cinesi prima dell'era volgare, oppure a Varuna o a Viṣṇu secondo i *Veda*, i testi sacri dell'India antica, così chiamati perché essi sono il «Sapere», sacro ovviamente.

Anche la sfera del sacrificio si offre a non diverse considerazioni, e qui si possono individuare differenze ancora più ampie. Esso deriva, come tutto o quasi, per così dire, il vocabolario religioso occidentale, dal lat. *sacrificium*, cioè rendere sacro, ovvero trasferire nella dimensione del sacro, che equivale a dire nella sfera dell'alterità, dove possono abitare gli dèi o altri esseri extra-umani, oppure sopra-umani. È un trasferimento che nella tradizione latina, come del resto in tutto il Mediterraneo antico, implicava un'uccisione rituale, la quale tuttavia costituiva un evento eccezionale e carico di drammaticità per la vita di una comunità. Esso è stato un modello abbastanza omogeneo diffuso tra le varie popolazioni affacciate sul bacino del Mediterraneo, e in linea generale è rimasto pressoché immutato a partire dall'epoca micenea, più o meno dai secoli XV-XIII a.C. sino alla fine del IV secolo d.C. Per mezzo del sacrificio si realizzava uno dei momenti di massima coesione sociale, dove i partecipanti si riconoscevano come universo che condivideva gli stessi codici simbolici, i medesimi valori, e nello stesso tempo si determinava una provvisoria interferenza con il mondo divino o dell'alterità in senso generico, di fatto per riproporre la separazione dalla dimensione umana. Forse rivela analogie con questa prospettiva quello che si è abituati a chiamare l'antico sacrificio vedico, sul quale nella tradizione dell'antico brahmanesimo si fondava l'ordine del mondo e i cui destinatari erano gli dèi, i quali per mezzo di questa azione rituale venivano confermati nel loro *status* divino. Meno facilmente riconducibile a questo orizzonte si rivela invece la presenza di offerte di

grasso animale, residuo certo di antichi sacrifici cruenti, nello *yasna* (che in India è lo *yajña*), antica e complessa cerimonia culturale del sistema religioso fondato da Zoroastro o Zarathuštra. Era un rito che prevedeva insieme alla recitazioni dell'*Avesta*, i testi sacri dello zoroastrismo, anche il rito dello *haoma* (il *soma* dell'induismo), la bevanda dell'immortalità, somministrata pure ai moribondi quale viatico per l'aldilà, ma che rinvia a un antico uso di bevande inebrianti che avevano il fine di produrre forza nei guerrieri, sapere nei sacerdoti e ispirazione ai poeti.

Ecco però che all'interno della tradizione cristiana, che appare erede e continuatrice delle posizioni antisacrificali degli antichi orfici e dei pitagorici e dei filosofi neoplatonici della tarda antichità, l'uso del termine sacrificio si rivela una metafora, soprattutto dopo che il cristianesimo ha assunto come «ultimo sacrificio» e come proprio atto fondante «mitico» (nel senso appunto di racconto sacro che fonda il presente), l'esecuzione della condanna a morte comminata da un tribunale al Cristo, indipendentemente dal giudizio che si può esprimere su quella sentenza. In questo modo il sacrificio è stato svuotato di ogni tensione drammatica, che rimane confinata nello spazio della memoria di un evento fondatore, ed è stato trasformato in una metafora carica di valori simbolici.

Anche il mito, che in certo modo racchiude l'idea di storia sacra, quale è per il mondo giudaico-cristiano il racconto biblico, è da parte sua il frutto dell'estensione di un concetto occidentale e propriamente greco (*mythos*, che designa un racconto in versi), il quale a sua volta è stato pure sottoposto a un processo di svalutazione da parte degli apologeti cristiani.

Ugualmente può rivelarsi fuorviante affidarsi al concetto di dio per affermare che l'intera umanità gode di un comune e condiviso patrimonio religioso, ché anche «dio» è un prodotto della storia dell'Occidente, Occidente che ha adottato un termine, dio appunto, desunto da uno schema politeista, quello delle antiche religioni e soprattutto di quella greca e romana, per designare un'idea di essere esterno al mondo, trascendente, creatore dell'universo e dell'umanità, presente all'interno dell'uomo, unico, onnisciente e onnipotente, incorporeo, idea che a quelle religioni non apparteneva. Proprio questa idea, che non è univoca, conduce a classificare le religioni come *politeismi monoteismi* o *dualismi*, secondo che si ammetta l'esistenza di più esseri divini, di un solo dio o di due principi divini e contrapposti, il bene e il male, ovvero la luce e le tenebre. Se poi si possono riconoscere differenze all'interno dei monoteismi, per quanto siano tra loro imparentati, come appunto giudaismo, cristianesimo e islām, o tra gli dèi dei

monoteismi e quelli dei politeismi, egualmente se ne possono individuare tra le divinità stesse dei politeismi. Nemmeno sempre è agevole determinare se una religione ha effettivamente elaborato un vero e proprio *pantheon* politeista, come nel caso degli antichi Celti, i Galli di Giulio Cesare, al quale, insieme ad altri autori greci e latini, va imputata la responsabilità di una interpretazione di quella religione secondo gli schemi del politeismo greco-romano. A sua volta lo shintoismo, letteralmente la via dei *kami*, non pare sempre esprimere con *kami* un concetto equivalente a quello degli dèi di un *pantheon*, soprattutto quando con questo vocabolo la religione tradizionale giapponese si riferisce agli antenati a cui è devoluto un culto.

Ancora maggiore apparirà infine la distanza tra queste religioni, politeiste, monoteiste, dualiste, e il caso diffuso dei complessi religiosi che non sembrano conoscere alcun universo divino, ma tutt'al più presentano un culto devoluto agli antenati, come per esempio i Baktaman della Nuova Guinea, che a metà degli anni Sessanta del XX secolo non avevano ancora incontrato l'uomo bianco. Qualche volta queste culture conoscono un essere extra-umano, che se è femminile è per lo più una Terra Madre, nel caso in cui quella civiltà sia dedita almeno alla coltivazione; se invece si tratta di cacciatori e raccoglitori, è allora un Signore o una Signora degli Animali, ai quali viene offerto il primo animale ucciso durante la caccia, o parte di esso; se poi si tratta di una popolazione dedita all'allevamento e alla pastorizia, è possibile incontrare un Essere Supremo celeste. In qualche caso si può avere a che fare se non con un culto, con una forma particolare di attenzione verso figure extra-umane che hanno fondato la stessa vita umana, separandola dalla natura animale e introducendo costumi e tradizioni, figure che si è ormai abituati a classificare come eroi culturali.

## Cosa sono le religioni

Ciò che convenzionalmente ormai chiamiamo religioni offre dunque su scala planetaria uno scenario complesso e articolato, non riducibile a un modello univoco e nemmeno riconducibile a un'unica realtà superiore e inafferrabile, di cui esse sarebbero manifestazioni. Le analogie formali, come si è visto, celano differenze spesso profonde e il vocabolario con cui le religioni vengono descritte ha la funzione concreta di ridurre alle consuetudini concettuali dell'Occidente, alle sue abitudini mentali, chi è da lui diverso e che può essere chiamato, secondo un'espressione ormai anch'essa convenzionale, l'«altro da sé».

E se pure convenzionale è l'uso del termine religione, il fatto che si ammetta o meno l'esistenza di uno o più dèi, non potrà essere decisivo per stabilire lo statuto di ciascuna religione. Nemmeno precisare per mezzo di un determinativo ciò che ormai ci siamo abituati a chiamare religioni, così che diremo religione cristiana, islamica, buddista, induista ..., potrà chiarire che cosa siano le religioni. E non potrà farlo neppure quella strana convinzione che attraversa tutta la storia dell'Occidente, secondo la quale le religioni, alcune più, altre meno, intendono condurre l'uomo a ritrovare il paradiso perduto, a riunirsi, a ritrovare l'unità perduta con il principio originario, che nella prospettiva occidentale e cristiana, alla fine non è altro che dio.

Questo quadro già da solo decisamente complesso, è ulteriormente complicato dal fatto che solo l'Occidente ha proceduto a distinguere e a separare progressivamente ciò che è civico, inerente pertanto alla sfera istituzionale e civile di una società, da ciò che è religioso, distinzione da cui è scaturito lo stato laico, nettamente separato dalla sfera religiosa e in nessun modo soggetto a una qualche giurisdizione o tutela religiosa. È un concetto di civico che non può e non deve essere confuso con il profano, in quanto il profano esiste perché e solo perché esiste il religioso, e con questo è dialettico, laddove il civico è autonomo dal religioso.

Guardando alle religioni dall'esterno e per così dire da lontano, senza porci alcuna domanda attorno a eventuali esseri extra-umani o sovrumani in cui esse affermino di trovare fondamento, e prescindendo provvisoriamente dalla separazione e dalla reciproca indipendenza di civico e religioso nella storia recente dell'Occidente, esse rivelano di essere dei sistemi organici, governati da regole e da norme che fissano le

forme di relazione e di comportamento che la comunità umana deve tenere nei confronti dei diversi piani in cui rappresenta a sé stessa la realtà. Potremmo, dunque, dire che le religioni, in linea generale, sono dei sistemi a carattere istituzionale, grazie ai quali le diverse civiltà e culture stabiliscono i valori del proprio presente, l'insieme delle regole che disciplinano l'esistenza umana, i rapporti tra gli uomini, i rapporti tra universo umano e universo sovrumano, le stesse relazioni all'interno della società e tra uomo e ambiente esterno, valori e regole non negoziabili, perché fondati su una realtà che è pensata come trascendente o almeno ritenuta al di là della dimensione umana, e in questo modo danno anche un senso per così dire consolatorio alla grande tragedia dell'esistenza umana che è l'ineluttabilità della morte..

In questo modo, vengono stabiliti i margini e i termini entro i quali può dispiegarsi l'azione dell'uomo nello spazio e nel tempo e in questo modo si conferisce senso alla vita umana, che viene sottratta alla casualità degli eventi e regolata per mezzo di norme, per lo più espresse in forma di interdizione e che intervengono su tutti i piani dell'esistenza umana, dalla cucina, alla vita sessuale, al regime matrimoniale, alla scansione del tempo attraverso il calendario festivo, alle relazioni tra individui e tra gruppi umani. Vengono così fissati limiti e confini, individuabili nella separazione tra i sessi, nella divisione degli spazi fisici occupati dai diversi membri della comunità, nelle gerarchie che definiscono lo stesso universo umano, e nelle interdizioni che talora ne normano le relazioni. L'ebraismo, che già si presenta come un'ortoprassi, cioè come un corretto agire secondo la tradizione, conosce ben 613 sono i precetti a cui deve attenersi un ebreo ortodosso, il quale eviterà, per esempio, di sfiorare con la punta delle dita una donna perché potrebbe non essere pura, e all'opposto una ebrea ortodossa non porgerà la mano a un uomo per salutarlo, per non creargli imbarazzo. Tutta la storia del popolo d'Israele è dominata dalla Legge, che è la sintesi delle clausole stabilite sul Sinai tra Dio (Yahweh) e il suo popolo, la cui osservanza o trasgressione avrebbero condizionato il futuro del popolo di Israele. Da questa percezione della Legge è disceso un complesso sistema di regole, frutto dell'azione sacerdotale, che ha minuziosamente stabilito ciò che è puro e ciò che è impuro, quale è la sfera entro la quale l'uomo può agire e quale è lo spazio del divino. Sono regole che si spingono sino al punto di controllare scelta e preparazione dei cibi, i cui canoni e le cui norme sono rigorosamente e meticolosamente codificati nella *kasherut*, la quale fissa la purezza rituale dei cibi e della loro elaborazione, dalla macellazione alla preparazione, sino alla stessa vinificazione, con l'esclusione dalla cucina di tutto ciò che ha a che fare con il ciclo



vitale, come il sangue, di tutti gli animali che strisciano sul suolo, o degli animali impuri come il maiale, che pur avendo l'unghia fessa, non ruminava, interdizione peraltro osservata pure dall'islām, con motivazioni in parte diverse, e già presente nell'antico Egitto faraonico. Egualmente fondata sulla gradazione e relazione tra puro e impuro è l'organizzazione in caste nell'induismo. Nel *Rgveda*, una delle quattro raccolte in cui si articolano gli antichi testi sacri dell'induismo e scrupolosamente conservate dai brahmani, si trovano fissate le prerogative e i compiti dei singoli *varṇa*, le caste originarie, conosciute anche con il termine *jāti*, vocabolo che rinvia all'idea di nascita, di generare ma anche di genere e di specie, in ragione della radice da cui deriva, *jan-*, generare appunto, che è connessa con il latino *gignere*, generare, *gens*, gente, popolazione, *genus*, genere. *Varṇa*, invece, significa colore, e concorre a individuare attraverso uno specifico colore simbolico ciascuna casta: i sacerdoti, i *brāhmaṇa*, caratterizzati dal colore bianco, a cui competono la celebrazione dei rituali, la conservazione della conoscenza e l'insegnamento; i nobili guerrieri, i *kṣatriya*, individuati dal rosso, con il compito di proteggere i sudditi e garantire l'ordine; la gente comune, il popolo, i *vaiśya*, il cui colore è il giallo, cui spetta di allevare il bestiame, coltivare la terra, commerciare; i servi, i *śūdra*, individuati dal nero, che hanno il compito di servire le altre caste. Ognuna di queste categorie sociali è poi caratterizzata da un proprio regime alimentare, che può essere contaminato e la cui consumazione può essere impedita dalla presenza di estranei impuri, con la conseguenza che un gruppo (o un uomo) occupa una posizione nella società in base a quali cibi rifiuta e a cosa mangia, in compagnia di chi li consuma, da chi riceve il cibo, quale è il modo di cottura, perché solo il cibo cotto può essere consumato. Da ciò discende il principio che più un uomo è in alto nella gerarchia delle caste, più è schizzinoso. Il brahmano, che è in cima alla gerarchia, è più vulnerabile alla contaminazione e quindi è il più cavilloso e il più difficile per quanto riguarda la scelta dei commensali e la selezione delle persone da cui accetta del cibo, che non può essere che cotto. In ogni caso nessuno può rifiutare il cibo preparato da un brahmano, perché egli ha soltanto eguali o inferiori.

A sua volta l'islām, di cui sono quasi luoghi comuni le interdizioni fissate dal *Corano* relative alla carne di maiale e al vino, ha nella *sharī'a*, la «grande via» o «via maestra», la norma dettata da Dio al suo Profeta e alla quale nessun seguace può sottrarsi; è una legge che copre ogni aspetto e ogni spazio dell'esistenza umana, pubblico e privato, visibile e intimo. Da parte sua, il cattolicesimo, regola e scandisce l'intera esistenza dei suoi fedeli, stabilisce le norme dietetiche (anche se non più oggi

appieno rispettate), e si oppone, è risaputo, a ogni forma di controllo delle nascite. Sempre il cristianesimo impone una rigida monogamia, non diversamente da quanto accadeva nell'antica Grecia, laddove in altri ambienti e in altre religioni si praticava e si pratica la poligamia, come tra i Nambikwara del Brasile centrale, riservata ai capi, e come del pari accade ancora nell'islām, dove è consentito a un uomo di avere sino a quattro mogli, benché con qualche limitazione e benché proprio con l'islām la donna abbia cominciato a diventare soggetto autonomo dal punto di vista del diritto, tutelata economicamente e giuridicamente in caso di ripudio, alla quale venne e viene riconosciuto il diritto alla proprietà e all'eredità. Il cattolicesimo in linea di principio non ammette da parte sua la possibilità di sciogliere il matrimonio, e pure nell'antica Roma era insolubile il matrimonio solenne, contratto per *confarreatio*, prescritto per alcune cariche sacerdotali e celebrato dal Pontefice Massimo. Altrove però i matrimoni possono essere sciolti e nell'antica Grecia persino la donna poteva, in casi particolarmente gravi, chiedere e ottenere l'annullamento del matrimonio.

Il controllo del tempo, infine, era ed è tuttora uno dei luoghi in cui le religioni esercitano nella maniera più efficace e più macroscopica la loro funzione di conferitori di senso all'esistenza umana, oltre che a rivelarsi organismi di coordinamento e di controllo, comunque inteso. A Roma l'azione dei pontefici sul tempo aveva trovato espressione nel calendario, dal quale erano scandite meticolosamente tutte le attività dell'anno. In esso erano indicati persino i giorni di mercato, e il tempo vi veniva ripartito in giorni fasti, nei quali era consentito amministrare la giustizia, e nefasti, in cui questa attività era interdetta. Questo controllo esercitato da Roma sul tempo era simbolicamente rappresentato attraverso i chiodi infissi sulla parete del tempio di Giove Capitolino, anno dopo anno, a partire dal 509 a.C., tempo che in tal modo veniva appunto «inchiodato». È da Roma che a noi deriva il termine calendario, il quale rinvia alle *calendae*, il primo giorno del mese latino, così dette dal verbo *calare*, convocare a raccolta, perché il popolo veniva convocato in assemblea quando uno dei pontefici, ai quali competeva l'osservazione empirica delle fasi lunari, annunciava la comparsa della prima falce di luna, a cui seguiva la proclamazione dell'inizio del mese e della data in cui sarebbero cadute le none (*nonae*), al primo quarto di luna, e le idi (*idus*), in occasione della luna piena. Questa ripartizione del mese in tre parti, le calende, le none, così chiamate perché cadevano nove giorni prima delle idi, lascia intravedere un computo del tempo fondato sul ciclo lunare, il quale conoscerà nel 46 a.C. l'introduzione dell'anno bisestile, per opera di Giulio Cesare, che allora ricopriva la

carica di Pontefice Massimo e che, accogliendo un suggerimento del matematico e astrologo alessandrino Sosigene, riuscì finalmente a conciliare le 12 lunazioni con il ciclo solare. Questo calendario sarà accolto e utilizzato dal cristianesimo, che sovrapporrà le feste cristiane alle feste pagane, che eleverà la domenica a demarcatore temporale del ciclo lavorativo quotidiano calcolato appunto su sette giorni, evidente eredità ebraica, che manterrà inalterata la riforma giuliana sino al 1583, quando papa Gregorio XIII vi fece introdurre delle modifiche, e che infine attraverso l'anno liturgico e con il sistema festivo conferirà ritmo all'intera esistenza del cristiano.

In una difficoltà analoga a quella della cultura latina si dibatteva il mondo ebraico, che all'epoca di Cristo conosceva la compresenza di due calendari, uno esclusivamente lunisolare, di 354 giorni, che prevedeva l'inserimento di un tredicesimo mese ogni due anni, per colmare la distanza che periodicamente si accumulava rispetto a quello solare, il quale a sua volta era di 364 giorni. Il calendario anche per gli ebrei scandisce il tempo e fissa alcune date significative per la loro vita. Il *shabbat*, il sabato, è la festività maggiore, più significativa, nel corso della quale non è consentita alcuna attività lavorativa, nemmeno cucinare, così che tutto dovrà essere preparato il venerdì sera. In autunno cade il capodanno (*ro'sh ha-shanah*), caratterizzato dal suono dello *shofar*, il corno di ariete rituale, che evoca la creazione del mondo, ma è anche quello in cui si decidono le sorti degli uomini. Questa festa apre i giorni penitenziali che precedono *kippur*, il giorno del perdono, in cui si osserva un rigoroso digiuno. Sempre in autunno cade *sukkot*, la festa delle capanne e del raccolto, che lega l'universo ebraico a una fase di economia agricola. A primavera, invece, nel corso del plenilunio di quello che anticamente doveva essere il primo mese dell'anno, il mese delle spighe mature, cadeva la *pesah*, la pasqua, durante la quale si consumava un sacrificio animale insieme a erbe amare, in ricordo dell'oppressione egiziana.

Se l'ebraismo computava e computa il tempo a partire dalla presunta data della creazione, collocata nell'autunno del 3760 a.C., così che l'anno 1 sarebbe iniziato il 6 ottobre 3761 a.C., Roma da parte sua lo calcolava *ab urbe condita*, a partire dalla fondazione di Roma, che secondo Varrone avvenne il 21 aprile del 754 a.C. (ma Catone sostiene che essa avvenne nel 751 a.C.), facendo in tal modo decollare l'anno 1 nel 753 a.C. (ovvero nel 750 secondo Catone). Il cristianesimo, che deriva il proprio calendario da quello romano, fa però iniziare il computo del tempo dalla nascita di Cristo, mentre l'islām lo calcola a partire dall'egira, il 622 d.C., quando Maometto e i suoi seguaci lasciarono la Mecca per stabilirsi nell'odierna Medina. A differenza poi degli altri

calendari occidentali, il calendario musulmano segue il ciclo lunare, è composto di undici mesi, che durano alternativamente 29 o 30 giorni, e l'inizio di ogni mese deve dipendere dall'osservazione diretta dell'apparizione della nuova luna in cielo. Da Maometto, poi, venne abolito un mese intercalare, per mezzo del quale si compensava la distanza tra ciclo lunare e ciclo solare, con lo scopo probabile di recidere l'antico legame tra il complesso festivo e l'alternarsi delle stagioni e delle attività agricole. Evidentemente anche per il l' islām il controllo del tempo si rivela strumento strategico per organizzare l'esistenza umana e per inserirla in un sistema carico di significato, di cui le feste sono espressione. Ed ecco allora l'importante esempio rappresentato dalla «piccola festa» che cade nel primo giorno del mese successivo al *ramadān*, e che per questo è anche detta la «festa della rottura» (del digiuno), in quanto appunto chiude e interrompe il mese del digiuno. Né meno carica di significato è la «grande festa», che si celebra nel giorno in cui si compie il sacrificio legato alle cerimonie del pellegrinaggio (*ḥaġġ*) alla Mecca, uno dei cinque pilastri (*arkān*) dell' islām, pellegrinaggio da compiersi almeno una volta nella vita e a cui nessun musulmano può sottrarsi.

Lunare è pure il calendario indù, caratterizzato da feste fondate sulla convinzione che vi siano momenti speciali, individuabili attraverso l'osservazione delle congiunzioni astrali, nei quali la potenza del «sacro» si manifesta consentendo a coloro che quelle feste celebrano di acquisire meriti religiosi (*puṇya*). Se si esclude la sola festa solare, che segna il passaggio dell'astro nel segno del Capricorno, le altre feste del calendario indiano sono legate alle fasi lunari e concorrono a scandire i cicli stagionali.

I sistemi calendari, con le loro feste paiono, dunque, contribuire al consolidamento dell'idea di appartenenza a una comunità, a una società, a rafforzare l'identità e a tutelare il senso dell'esistenza in questo mondo, che così appare come una realtà ordinata e carica di senso, per chi in quelle società si riconosce, condividendone i principi e i valori. Soprattutto, l'organizzazione del tempo è ed è stata un mezzo per sottrarre al caso l'esistenza umana, situandola entro una visione ordinata dove ogni evento risponde a una causa e a una volontà, sia pure soltanto quella di un dio. Di questa prospettiva si potrebbe quasi dire che i due calendari degli Aztechi sono la traduzione più efficace. Accanto a un calendario solare costituito di diciotto mesi di venti giorni, a cui si aggiungevano cinque giorni intercalari senza nome considerati nefasti, derivati da un modello che risaliva probabilmente già agli antichi Olmechi, gli Aztechi avevano elaborato un calendario divinatorio formato da 260 giorni, risultato dalla combinazione di venti nomi e di tredici numeri. Questa combinazione faceva sì che solo dopo

cinquantadue anni la stessa cifra e lo stesso nome coincidessero nuovamente, cinquantadue anni che costituivano il ciclo del mondo. Alla fine di ogni ciclo aveva luogo una cerimonia chiamata «legatura degli anni» nel corso della quale si accendeva il «Nuovo Fuoco», per rinnovare il ciclo del mondo, e si sacrificava un prigioniero, il cui petto insanguinato veniva percosso con un tizzone acceso. È pressoché certo che in origine questo sacrificio era un evento eccezionale, drammatico, attraverso il quale si aspirava a rinnovare il mondo, a reintegrare l'unità originaria del Sole, che per cinquantadue anni, smembrato e diviso, aveva quotidianamente alimentato gli uomini con la sua luce. Ma è altrettanto vero che con il tempo questo atto eccezionale divenne uno strumento nelle mani dei sovrani aztechi, per controllare e tenere soggiogati i sudditi.

In quanto conferitori di senso e di ordine, attraverso interdizioni, divieti, tabù, dunque formule negative, le religioni si rivelano strumenti di legittimazione delle regole e pertanto, secondo i diversi contesti, in non pochi casi del potere e di chi lo esercita. Alla fine potremmo anche dire che le religioni rispondono a poche, elementari domande, del tipo perché esistiamo, perché siamo qui, chi siamo, dove andiamo, cosa facciamo, rendendo accettabile persino una eventuale schiavitù, come in un antico mito mesopotamico dove è efficacemente espressa e sottolineata l'ineluttabilità e il principio della sudditanza dell'uomo, che è voluto dagli dèi quale loro sostituto nelle attività produttive ed è pertanto al loro «servizio». A questo servizio l'uomo non può sottrarsi, se non vuole incorrere nella punizione divina, che può tradursi in una pestilenza, o in una carestia o nel diluvio. Ma non può nemmeno rifiutarsi di servire il re, che in Mesopotamia era tale perché aveva sposato una dea, Inanna, la Signora del cielo, la Signora del mattino, la Signora della sera, la Signora degli uomini, la Signora della battaglia.

## La costruzione del sacro, il mito e il rito

Per realizzare i loro sistemi di senso le religioni — quelle che ci siamo abituati a chiamare religioni — ripartiscono per così dire il mondo, o la realtà, o l'universo, comunque si vogliano chiamare, in due grandi ambiti. Da una parte viene situata la comunità umana — che ovviamente condivide quelle idee, che si riconosce in quell'orizzonte culturale e che secondo ottiche etnocentriche è la sola a coincidere con l'idea di «cultura» e pertanto degna di essere considerata appunto umana; dall'altra vi è uno spazio, difficilmente individuabile, che può occupare la selva, il sottosuolo, il cielo meteorico o quello astrale, comunque situato al di fuori dei confini in cui si è circoscritta la comunità umana, e che può essere abitato da esseri extra-umani o sovra-umani, come per esempio un dio. Nella prospettiva poi dei cosiddetti grandi monoteismi e in particolare del cristianesimo, come della tradizione mistica, questo spazio «altro» è totalmente trascendente, immateriale, indicibile, indefinibile e indescrivibile. Per comodità e per semplicità, potremmo chiamarlo, come già si è fatto, «alterità»; spesso e soprattutto per suggestione della fenomenologia, è stato chiamato «sacro», inglobando in esso il complesso di ciò che varca il livello quotidiano dell'esistenza e dell'esperienza umana, dagli esseri sovrumani (dio, gli dèi, gli eroi, gli antenati ...), ai contenuti e alla dimensione del mito, alla pratica rituale, alle norme e alle regole la cui origine non sia ritenuta umana. Anche in questo caso, tuttavia, si tratta di una nozione, di cui la cultura occidentale fa uso, che discende direttamente dal lat. *sacer*, ma che da un punto di vista storico è il frutto di una reinterpretazione di matrice teologica cristiana elaborata nel corso del Novecento, che ha trasformato un aggettivo (tale è il lat. *sacer*) in sostantivo, rendendolo una categoria interpretativa per definire la sostanza o la natura stessa della religione e identificandolo con il divino. Nella prospettiva delle religioni, evidentemente, il «sacro» si configura come alterità assoluta ed è ontologicamente dato *a priori*, cioè esiste indipendentemente dalla possibilità o dalla capacità di fornirne una dimostrazione.

Nella realtà storica, invece, e pertanto nella prospettiva storico-religiosa, questa «alterità» appare come una costruzione dell'*homo faber*, che in tal modo, per opposizione nei confronti di quella medesima «alterità», può definire e comprendere ciò che è umano, mortale, finito e limitato nel tempo, e quali sono i confini del proprio

operare. Nella misura in cui si riesce a essere osservatori esterni, si può anche convenire di individuare nel sacro la percezione che le comunità umane hanno del «totalmente altro», servendocene come di una categoria per interpretare e classificare; sacro che comunque resta un prodotto della storia e del farsi culturale dell'uomo, di cui si può tracciare il percorso, seguire la genesi, individuare e definire la struttura e i meccanismi di funzionamento, senza bisogno che da parte di chi osserva gli si attribuisca una qualche consistenza ontologica.

Nell'antica Roma, da cui il termine sacro deriva, il compito di definire «che cosa fosse sacro, che cosa profano, che cosa santo, che cosa religioso» (*quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum*), ~~secondo quanto racconta Macrobio nei Saturnali (III 3, 1)~~, era stato affidato ai pontefici i quali, senza essere un corpo sacerdotale e senza eseguire materialmente le azioni religiose, intervenivano sul sistema normativo, sulla legge, sulla tradizione. E questo sacro per i giuristi di epoca repubblicana, che si situavano nel solco della tradizione pontificale, era solo ciò che era stato oggetto di dedica o di consacrazione agli dèi, secondo una qualunque consuetudine o istituzione della città: un tempio, un altare, una statua, un luogo o del denaro, dunque ciò che rispondeva a una decisione collettiva condivisa dalla comunità. I pontefici, infatti, non avrebbero ritenuto sacro (*pontifices Romanos non existimare sacrum*) ciò che fosse stato dedicato agli dèi in forma privata, ~~dice un grammatico di epoca augustea~~. Sacro era invece tutto ciò che discendeva da una azione che avesse avuto una ricaduta pubblica e che rispondesse alle norme consuetudinarie fissate dai pontefici. In questo modo anche una azione rituale a scopo privato, ma che contemplasse un sacrificio, il quale non avrebbe potuto essere celebrato se non in tempi, luoghi e modalità stabiliti dalla tradizione, assumeva inevitabilmente i connotati della sacralità. In termini molto precisi si sarebbe espresso nel II secolo d.C. il giurista Gaio, il quale sostenne che sacro è «soltanto ciò che sia stato consacrato in base all'autorità del popolo romano, vuoi per una legge varata a tale proposito, vuoi per un senatoconsulto» (... *sacrum ... hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatoconsulto facto*). Sacro, *sacer*, definisce allora la deliberata rinuncia, da parte dell'uomo relativamente a un oggetto, a beneficio del dio, oggetto che in questo modo è sottratto alla quotidianità, al consumo, all'uso o all'azione umana. Il sacro, necessariamente, appare il mezzo che unisce la città, cioè la collettività umana, all'universo divino. Il suo ruolo è pertanto pubblico e designa propriamente qualcosa che è stato donato ovvero «offerto a una divinità». È a questo punto che nasce

l'opposizione tra sacro e profano, dove profano è semplicemente «ciò che non è sacro» (*profanum quod non est sacrum*), ma anche dove il profano assume consistenza e identità nella misura in cui è stato preventivamente definito il sacro. Del resto, secondo il poeta Orazio, che scrive all'epoca di Augusto, l'antica «sapienza consisteva in questo: tenere separate le cose pubbliche dalle private e quelle sacre dalle profane» (*fuit haec sapientia quondam, / publica privatis secernere, sacra profanis*). Alla fine potremmo dire che Roma, la quale ha dato vita al concetto, fornisce parimenti lo schema più neutrale e più facilmente esportabile.

L'equilibrio delle relazioni con il sacro e cioè con l'alterità oppure, se si preferisce, con il mondo abitato dagli esseri extra-umani o sovra-umani, determina la sopravvivenza dell'universo degli uomini. Spetta al mito fondare i termini di queste relazioni e i relativi equilibri. Il mito non è, come da fin troppo tempo si è abituati a pensare, un racconto più o meno fantastico, frutto dell'ignoranza degli uomini primitivi, che non sapevano come spiegare la realtà. Non è un rozzo tentativo di spiegare la natura o la vita umana, e non è nemmeno un velo dietro al quale si nascondono verità naturali o etico-morali, scoperte dall'antica saggezza dei popoli, ~~secondo le convinzioni degli allegoristi~~; nemmeno in esso si conservano tracce o memoria di antiche vicende storiche, deformate e amplificate dalla fantasia dei posteri, come pensava Evemero, un antico scrittore greco del IV secolo a.C. Non è, infine, un cumulo di sciocchezze né di falsità, come voleva Tertulliano, che considerava cose risibili (*ludicra*) i miti pagani, con il fine di affermare la superiorità e verità della *Sacra Scrittura* di cui il cristianesimo era portatore.

Di fatto anche la *Bibbia*, e in particolare il libro della *Genesi*, ha i tratti del racconto mitico di fondazione; la stessa vicenda di Gesù, la sua storia, la passione, la morte sul Golgota e la sua resurrezione fondano e danno avvio alla storia per i cristiani, tanto che il computo del tempo decolla appunto dalla nascita di Cristo. Derivato dal greco *mythos*, il termine mito designa un racconto, dotato di una sua coerenza e di una sua scansione temporale, che per quanti in esso si riconoscono e lo condividono è «storia sacra». Nella tradizione greca il mito è il racconto in versi, che trova espressione nella poesia, perché il teologo in Grecia era il poeta, come Omero, Esiodo e Orfeo, ispirato dalla divinità, e si contrappone al *logos*, che è il discorso in prosa e solo più tardi sarà la ragione. Scopo del mito non è quello di spiegare la realtà, quanto di fondarla, di dire cioè che la realtà è così come è e non può essere diversa. Grazie ad esso vengono fissati i sistemi di valore che stabiliscono i limiti delle azioni umane,



garantiscono il presente, o il futuro, quando il presente è percepito come male o come opera del male — si parlerà allora di mito escatologico. In ogni caso l'orizzonte mitico conferisce un senso all'esistenza umana, perché in esso risiede l'insieme delle regole che disciplinano lo stare umano nel mondo reale, dove operano le leggi umane, le quali vengono considerate come il primo risultato in assoluto del passaggio dalla natura alla cultura. La divisione della società indù nelle quattro caste o *varṇa* (colori) trova origine nello smembramento del *Puruṣa*, un gigantesco uomo primordiale che occupava cielo, terra e relativo spazio intermedio: immolato come vittima sacrificale dagli dèi, da lui presero vita cosmo e umanità, dalla sua testa nacquero i brahmani, dalle sue braccia i *kṣatriya*, i nobili guerrieri detentori del potere, dalle cosce i *vaiśya*, gli allevatori, i contadini e gli artigiani, dai piedi i *śūdra*, i servi. A sua volta l'antica Mesopotamia conosceva un poema, l'*Enūma eliš* (letteralmente: «Quando in alto»), che narrava l'origine del mondo dalle membra sparse di un mostro primordiale, Tiamat, e la creazione dell'uomo plasmato dal dio En-ki, al fine di servire gli dèi. Nell'antica Grecia venne elaborato un complesso mitico che fondava un regime alimentare centrato sui cereali, sulla viticoltura e sull'olivicoltura, regime considerato oggi, a ragione o a torto, alla base della cosiddetta dieta mediterranea.

Caratteristica tipica del mito è la qualità del tempo in cui si svolgono le azioni così come la qualità stessa delle azioni. Si tratta di un tempo diverso o «altro», situato in un passato indefinibile — «tanto, ma tanto tempo fa», simile al «C'era una volta ...» delle fiabe. Egualmente diverse o, appunto, «altre» sono le azioni che in quel tempo (*in illo tempore*) avvengono e determinano alla fine lo statuto del presente in cui si deve svolgere la vita umana. Pure diversi o «altri» sono i personaggi che agiscono in quel tempo, che sono esseri semiferini, oppure dèi, mostri, eroi, ai quali spetta il compito di definire e delimitare lo spazio dell'«alterità» e quello dell'umanità, cioè del reale, sottraendo in tal modo l'uomo da ogni promiscuità vuoi con il sacro, vuoi con la natura, vuoi con il mondo animale, e addomesticando e rendendo vivibile il mondo. *L'illud tempus* del mito individua una fase temporale in cui la realtà, la natura, la comunità umana subiscono una serie di trasformazioni che le rendono quali sono nel presente abitato dagli uomini, presente pensato pertanto come immutabile. Questi racconti, incomprensibili senza conoscere istituzioni, costumi, consuetudini delle popolazioni da cui scaturiscono, sono nel tempo sottoposti a continue trasformazioni, direttamente legate alle mutazioni del sistema culturale d'origine. Resta indiscutibile che se mai vi è stato un momento o una ragione per cui un racconto mitico si è sviluppato e diffuso, è

tuttavia impossibile cogliere o solo individuare quel momento e quella causa. E se poi si riuscisse a guadagnare il quando, il come e la causa, ciò non spiegherebbe né il significato né la funzione che quelle tradizioni e quei racconti sono andati assumendo nel corso del tempo. Talora il racconto mitico viene demitizzato, trasformato cioè in storia, come nell'antica Roma, dove l'attività dei pontefici ai quali, in quanto memoria vivente della città, competeva la redazione e pubblicazione annuale degli *Annali*, nei quali erano registrati gli eventi più importanti, diede sistemazione e definizione al patrimonio tradizionale della città e sottrasse al mito le vicende dei sovrani laziali antecedenti all'arrivo di Enea, ma anche quelle di Romolo e di Numa.

La trasmissione di questi racconti non sempre è omogenea. In alcuni casi essa è orale, affidata alla voce e alla memoria dei narratori, che sono degli specialisti, come erano i poeti in Grecia, o i druidi o i vati tra i Celti, o come tra le popolazioni di interesse etnologico. In altri casi essa si affida alla scrittura, probabilmente in una prima fase in contesti liturgici, come per esempio il poema della creazione che veniva recitato nel corso del rituale del capodanno babilonese, o in contesti funerari, come i testi delle piramidi o quelli dei sarcofagi, in Egitto. Ma vi sarà anche l'uso del testo scritto in opposizione alle tradizionali forme di trasmissione orale, come farà in Grecia il movimento orfico, che consegnerà appunto al libro la conservazione e trasmissione della sua dottrina, o addirittura la scrittura diverrà lo strumento per mantenere segreto il sapere religioso e riservarlo a pochi eletti, come accadrà in epoca imperiale con il culto di Iside e con l'ermetismo.

Indipendentemente dalle forme di trasmissione, e senza avventurarci nella determinazione di quali siano «religioni del libro» e quali non lo siano — penso sia difficile sostenere che l'antica religione induista o quella egiziana o lo zoroastrismo, per limitarci a queste, non siano religioni del libro —, se il mito fornisce l'orizzonte cosmologico entro cui l'azione e l'esistenza umana hanno senso, il rito individua la sola azione efficace per mantenere inalterato l'equilibrio tra l'universo umano e il sacro o, se si preferisce, l'alterità. Il rito, che può essere parte di un culto devoluto a una entità extra-umana o sovra-umana, ma può essere autonomo, come lo sono i riti di passaggio, che scandiscono le tappe più importanti dell'esistenza umana, quali la nascita, l'ingresso nell'età adulta (i riti d'iniziazione), il matrimonio, la morte, ripete e ripropone le condizioni e le situazioni dell'*illud tempus* mitico, *come se fossero attuali*, ma solo provvisoriamente, nello spazio temporale e fisico della cerimonia. Il tempo quotidiano viene sospeso, per lasciare irrompere il tempo del mito: non è un caso che la festa

costituisca il luogo privilegiato (anche se non l'unico) per la celebrazione del rito. Il rito occupa una parte della giornata festiva, la quale a sua volta è concepita come situata in un tempo non comune, anzi, fuori del tempo stesso, e sempre uguale a sé stessa. Nella festa ci si veste in maniera diversa, si mangia in maniera diversa, si sospendono le attività quotidiane e si potrebbe quasi dire che essa stessa è un rito: ci può essere rito senza festa, ma non festa senza rito. Come il rito, la festa si attua in forme istituzionali ed entrambi rispondono a una periodicità ciclica scandita dal calendario. La festa ha un carattere prevalentemente commemorativo, perché in essa si celebrano e rievocano eventi, mitici o leggendari o storici, significativi e fondanti, che nello stesso tempo hanno un particolare carattere di criticità per la società, come possono essere gli equinozi o i solstizi, o l'inizio o la fine delle attività agricole. Sono momenti di cui la società consumistica occidentale ha oggi perso il senso, così come non coglie più il valore critico e fondante della commemorazione del Natale o della Pasqua, o il valore del Carnevale in opposizione all'immediatamente successiva Quaresima, ma di cui ancora si trovano tracce e persistenze presso le civiltà contadine dell'Italia meridionale, delle campagne francesi, della Spagna e soprattutto dell'America latina.

Là dove, però, il mito e il rito continuano a dare senso all'esistenza umana, la festa e il rito contribuiscono a rifondarla periodicamente, *come se* la sottraessero provvisoriamente al fluire del tempo. L'azione rituale, il rito, che coinvolge sistematicamente e ciclicamente l'intera società e che, con la sua rigidità e ripetitività, si fa percepire come atto efficace, che si riflette nel presente, è pensato come uno strumento di cui si serve la società per confermare e legittimare periodicamente valori e regole. Si potrebbe quasi dire che il rito (qualunque esso sia) è l'atto con cui l'uomo controlla il divenire, perché il rito è sostanzialmente azione, laddove il mito è parola.

E appunto un'azione, peraltro non comune, era indicata dal lat. *ritus*, che può essere messo etimologicamente in rapporto con il *ṛta* dei *Veda*, i testi religiosi dell'India arcaica, vocabolo che individuava una potenza impersonale attraverso la quale gli dèi Mitra e Varuna governavano il mondo, e che è uno dei molti testimoni di un complesso e ampio sistema di relazioni culturali fondato sulla comune matrice linguistica che unisce il greco, il latino e le successive lingue europee al sanscrito, antica lingua dell'India. Per i latini il rito era un «costume riconosciuto valido nell'esecuzione dei sacrifici» (*Ritus est mos conprobatu in administrandis sacrificiis*), e per Cicerone (~~La natura degli dèi III 51~~) si trattava di un'azione che consentiva di modificare lo statuto del presente. Forse perché, attraverso la storificazione del mito, si era orientata nel senso

dell'attualità storica l'antica Roma aveva sopravvalutato il rito, proiettandolo sul piano dell'agire umano e conferendogli il valore di *esatto e corretto operare secondo un modello tradizionale rigorosamente fissato*. Confrontato poi con i suoi opposti, e cioè con l'aggettivo *in-ritus*, non fissato, vano, senza efficacia, e con l'avverbio *in-rite*, inutilmente, senza efficacia, il rito diventa inevitabilmente *l'azione efficace*.

Se ora il mito di fondazione, la storia sacra, è decisivo per costruire e fondare il presente, e la pratica rituale ne è l'attuazione periodica, l'atto sacrificale, là dove era e dove ancora è praticato, sarà il momento di massima tensione tra alterità e dimensione umana.

Peraltro anche il concetto di sacrificio discende dal latino (*sacrificium*); è la tipica offerta agli dei ed è l'operazione che in origine doveva completare la condizione di tutto ciò che era stato definito come *sacer*, sacro. In origine concerneva propriamente la vittima consacrata, e il verbo *facere*, fare, individuava la fase successiva alla consacrazione, quando si compiva il destino della vittima, che in tale modo era trasferita definitivamente entro i territori della divinità (*ad fines deorum*, come affermava Macrobio, ~~nei Saturnali, III 7~~). In questa prospettiva, allora, il sacrificio non è altro che lo strumento attraverso cui l'uomo rende volontariamente concreta l'alienazione della vittima, in quanto se ne priva e ne trasferisce il possesso agli dèi.

Tuttavia poco oggi rimane di questa idea di sacrificio, che è ancora praticato nel mondo ebraico ortodosso e nell'islām, e di cui qualche traccia si intravede tra i Parsi seguaci delle dottrine di Zarathuštra, mentre il cristianesimo l'ha sostituito definitivamente, trasformandolo in metafora, dopo aver assunto come «ultimo sacrificio» e come proprio atto fondante l'uccisione di Cristo.

## Il concetto di dio: i politeismi e i monoteismi

Dio non è parola di poco conto, ma che un dio o degli dèi esistano, non è questione che possa interessare lo storico. Per la teologia dio è ontologicamente dato *a priori*, e tutto sommato l'esistenza di un dio unico potrebbe anche essere dimostrata e pure con metodi matematici; ma non è possibile dimostrarne le forme di intervento, né di manifestazione, né quali ne siano le caratteristiche o gli aspetti o addirittura il pensiero, almeno per ora. E poi, cosa impedisce che possano essere più di uno? Senza contare che potrebbe anche non esserci, come sin dalle origini ha affermato il buddhismo, per il quale un dio eterno e onnipotente non esiste. Di dio o degli dèi, sulla cui esistenza, sulla cui forza e potenza, sulla cui assolutezza o meno, è stata costruita una lunga storia della quale ancora facciamo parte, noi conosciamo solo le rappresentazioni e le approssimazioni elaborate nel corso del tempo dalle diverse civiltà: alla fine, che esista o meno, dio è il risultato di un percorso concettuale. E fino a che non viene elaborato questo concetto, nella storia non si può parlare né di dèi né di dio.

Oggi, in Occidente, dio è inteso come una realtà esterna al mondo — ma anche in questo caso, sempre oggi, è inevitabile chiedersi cosa si intende per mondo —, un essere trascendente, personale, unico ed esclusivo, al di là del tempo ma che nel tempo ha creato l'universo e l'umanità, presente all'interno dell'uomo, onnisciente e onnipotente, incorporeo, eterno, che guida con il suo disegno il mondo, che governa le cose con la sua legge, legge che l'uomo deve attuare instaurando il bene e la giustizia; un essere al quale si risponde alla fine dei tempi e che richiede impegno e dedizione esclusivi e totali. Così concepito, dio è tuttavia solo il frutto di una millenaria speculazione intellettuale, perché quell'idea in origine non appartiene al vocabolo di cui ci serviamo, dio appunto, derivato dall'antichità latina, dove designava gli esseri sovrumani del politeismo latino, che a sua volta risentiva di quello greco, il quale da parte sua molto aveva desunto dai politeismi del Vicino Oriente antico. E dal momento che i politeismi storicamente precedono i monoteismi, la determinazione dell'idea o del concetto di dio inevitabilmente si coniuga con la formazione dei politeismi stessi, che è collocabile attorno alla fine del IV, inizio del III millennio prima di Cristo, all'epoca dei Sumeri, in Mesopotamia. Le prime città, in quei territori, si erano sviluppate ciascuna attorno a un tempio, che era il centro attorno al quale gravitava l'intera vita di quei primi agglomerati, governati da un *en*, il signore, che forse era contemporaneamente

capo religioso e politico, nelle cui mani risiedevano insieme il potere religioso e quello economico, in quanto il proprietario dei terreni coltivabili era il santuario, che provvedeva ad organizzare le attività produttive. L'*en* (minuscolo), umano, era il rappresentante terreno di un *En* (maiuscolo), essere extra-umano, che era il vero signore e titolare del tempio, un titolo conservatosi in alcuni nomi di divinità mesopotamiche, come En-ki o En-lil, rispettivamente il «signore terra» e il «signore cielo meteorico». Finché ogni città godette di un proprio «signore» extra-umano a cui corrispondeva un «signore» umano, prevalse una visione circoscritta del mondo, reso utilizzabile attraverso la spartizione delle terre. Quando l'*en* umano cominciò a essere sostituito o affiancato da un *lugal* «politico», letteralmente «grande uomo», il «pastore» di cui il popolo era il gregge, frutto dell'incontro con popolazioni nomadi dedite all'allevamento, l'essere extra-umano venne per così dire trasformato in «stella» attraverso l'applicazione al suo nome del segno di una stella, *dingir* in sumerico, che determinò il superamento del carattere locale degli esseri extra-umani originari. È assai improbabile che queste figure, sin dal loro apparire, si configurassero come divinità, ma è certamente da collegare con esse la formazione della nozione di dio. La stella, il *dingir*, diviene il determinativo di esseri pensati al di là della realtà umana, che è invece a loro soggetta, sin dal suo apparire, creata mescolando fango e sangue per servire quelli che ormai possiamo chiamare gli dèi. Il *lugal* da parte sua apre la strada alla monarchia, che successivamente si presenterà con pretese universalistiche, soprattutto con Sargon I. Il titolo di «Signore delle quattro parti del mondo» è sintomatico di questo orientamento. L'evoluzione delle prime forme urbane nel senso dello stato, la cui più completa espressione verrà raggiunta con Hammurabi nel II millennio, sottrasse progressivamente al loro localismo ed alla loro territorialità gli esseri extra-umani trasformati in divinità, li organizzò in famiglie sempre più numerose, che divennero una replica celeste del modello umano, riproducendone anche la struttura politica.

Non lontano dall'idea di un essere astrale e luminoso, espressa in Mesopotamia dall'associazione del determinativo «stella» (*dingir*) all'*En* extra-umano, è il lat. *deus*, a cui corrisponde in greco l'aggettivo δῖος (*dios*), che vale appunto «divino, celeste, luminoso». *Deus*, infatti, è erede di un termine indo-europeo *\*deiwos*, che significa «celeste, luminoso», opposto all'uomo, che è «terrestre» (e questo sarebbe appunto il valore del lat. *homo*, uomo). Le tracce di questa origine si possono riconoscere nel nome del principale dio del *pantheon* latino, Iuppiter (Giove) che nella forma *Diovis* e *Diespiter* rinvia a *Dyaus pitar*, dio celeste dell'antica India, con il quale è egualmente

collegato etimologicamente lo Zeus greco, il cui nominativo Ζεύς deriva da un originario \**dyēus* (sanscrito *dyauh*). Anche se il vocabolo greco che designava la divinità, θεός (*theós*), non corrisponde etimologicamente al lat. *deus*, nondimeno già in epoca arcaica e classica il senso dei due termini coincideva.

È questa, pur con qualche approssimazione, l'origine dell'idea di dio e del politeismo che, quasi certamente in seguito ai continui contatti e agli scambi culturali, dalla Mesopotamia si è diffuso presso le popolazioni del Mediterraneo, che lo hanno adottato e adattato ciascuna alle proprie esigenze. È pure possibile ritenere che il politeismo dell'India antica, registrato nei sacri *Veda*, per la parentela che lega l'India al complesso delle popolazioni indo-europee, dagli Ittiti alle popolazioni iraniche ai Greci, ai Romani, nonché ai popoli germanici e slavi, si sia anch'esso formato sui modelli mediterranei, o comunque risenta di quella matrice, se non ha contribuito anch'esso alla loro costruzione. Non è invece possibile avanzare nemmeno una piccola ipotesi circa l'origine del politeismo *Shinto*, che peraltro è tutt'ora la religione ufficiale del Giappone, come dei politeismi dei Maya e degli Aztechi, nell'America centrale, e degli Inca, in Perù.

Usato in Francia per la prima volta nel sec. XVI, per opposizione a monoteismo, politeismo è un termine moderno derivato dal greco *polýs*, «molto», e *theós*, «dio», che permette di classificare e descrivere sistemi e forme religiose che ammettono l'esistenza contemporanea di più divinità alle quali viene devoluto un culto. Già nella prima metà del sec. I dopo Cristo, però, un ebreo ellenizzato di nome Filone e che viveva ad Alessandria d'Egitto, aveva adottato il vocabolo greco *polytheia*, equivalente al contemporaneo politeismo, in opposizione al monoteismo ebraico di cui intendeva affermare apologeticamente la superiorità rispetto ai politeismi delle città greche, nei quali vedeva una proiezione celeste delle forme politiche di tipo democratico, «la peggiore tra le peggiori forme di costituzione».

Da un punto di vista morfologico, il politeismo, là dove possiamo riconoscerlo, si rivela espressione di una società complessa e stratificata, che possiede la scrittura e conosce le specializzazioni, la distribuzione del lavoro, la stratificazione e la gerarchia sociale. Nella sue manifestazioni più caratteristiche gli esseri sovrumani che lo compongono, gli dèi, non sono tra loro disgiunti né indipendenti, bensì organizzati in un sistema unitario (*pantheon*), organico, che si presenta come mondo superiore a quello umano. Questi esseri sono immortali, anche se non esistono da sempre, e sono tra loro legati da vincoli genealogici e di parentela che conferiscono a questo universo divino

l'aspetto di una grande famiglia. La mitologia che narra la nascita degli dèi per lo più descrive un itinerario che vede il mondo trascorrere da una situazione di disordine, dove ogni cosa è indifferenziata e dove domina la promiscuità, a una condizione di ordine, di cui sono artefici gli dèi, una volta venuti al mondo, e dove ogni elemento della realtà assume alla fine una specifica identità. Un'identità possiedono anche gli dèi, che hanno una loro personalità, che li rende diversi gli uni dagli altri. Non era questo solo in Grecia ma pure nell'India arcaica dei *Veda*, dove si potevano riconoscere Indra, sorta di dio «nazionale», che aveva liberato e salvato il mondo sconfiggendo il serpente *Vṛtra*, come Zeus aveva sconfitto Tifone e Osiride Seth; Agni, il fuoco (lat. *ignis*) ma anche il dio del fuoco, dalle molte lingue e dalla bionda chioma; Varuṇa, dai molti occhi, che dall'alto del cielo vigila sulle azioni umane e sulle vicende della terra, spesso affiancato da Mitra, il compagno e il patto, dio garante appunto dei patti; gli Aśvin, i gemelli divini analoghi ai Dioscuri greci, Vāyu, il dio del vento, Yama, l'uomo primordiale divenuto il signore dei morti, e poi Śiva, Viṣṇu, e Prajāpati, dio cosmogonico, «Signore della progenie».

Per lo più gli esseri divini hanno tratti antropomorfi, per quanto talora presentino un aspetto zoomorfo, come non poche divinità dell'antico Egitto o Quetzalcoatl, il serpente piumato venerato dagli Aztechi. Dotato di proprie caratteristiche ogni dio assolve a specifiche funzioni legate alle sfere dell'esistenza umana su cui esercita la sua tutela, è destinatario di un culto, di riti, ed è oggetto di una mitologia. L'attività di un dio è limitata alla sua sfera di competenza, così che essa è confine per ogni azione degli altri dèi. Non sono tuttavia sfere chiuse né sono prive di comunicazione tra loro, ma interagiscono costantemente, e rispondono a una gerarchia, perché lo svolgimento delle funzioni che competono a ogni dio ha per obiettivo la costruzione e il mantenimento dell'ordine cosmico. Nel politeismo greco, per adottare questo come unico esempio, a torto o a ragione ritenuto nella coscienza diffusa il modello eccellente di ogni politeismo, Zeus, sconfitti i Titani e poi Tifone, spartisce con i fratelli il mondo e gli conferisce ordine. Questo ordinamento passa tuttavia attraverso una ripartizione che ne fissa i confini: «tutto in tre fu diviso e ciascuno ebbe una parte. (A Poseidone) toccò di vivere sempre nel bianco mare; ad Ade l'oscura tenebra; Zeus ebbe il vasto cielo, nell'etere tra le nubi. La terra e l'alto Olimpo restarono a tutti comuni» (*Iliade* XV, 189-193). Benché Zeus fosse «il più forte di tutti gli dei», e che tutto fosse sotto il suo controllo (*Iliade*, VIII, 450-51; XV, 107-108), egli trovava, dunque, un limite negli altri dèi, perché i fatti socialmente e culturalmente importanti erano tutelati dalla



compresenza di più divinità. Il caso più macroscopico è rappresentato da Artemide, Afrodite, Atena, Era e Demetra, sotto la cui tutela era situato l'universo femminile, del quale Artemide copriva la fase prepubere, Afrodite la dimensione della sessualità nel momento in cui emergeva e veniva scoperta dalle giovani, Atena lo spazio in cui si dispiegavano le attività femminili, Era individuava il ruolo di moglie, e Demetra incarnava la dimensione materna.

Si potrebbe pertanto dire che il politeismo è un modo per dare «forma» al mondo e guardare ad esso in maniera sistematica e che in esso trovano fondamento e risposta le esigenze e i bisogni di una società che presenta divisioni e specializzazioni funzionali, gerarchie e strutture articolate, e che nello stesso tempo trova nell'unicità del *pantheon* e nell'identità degli dei il fondamento della propria unità e identità. *Last, but not least*, non si può trascurare che se i politeismi, indipendentemente da una eventuale loro monogenesi, presentano una morfologia comune e coerente, ciò non toglie che essi nella realtà storica siano poi tutti diversi.

Escludendo ora Filone di Alessandria, che aveva contrapposto il dio unico di Israele al politeismo delle città greche, probabilmente nel tentativo di comporre le tensioni tra la comunità ebraica di Alessandria e l'Impero, causa che forse egli perorò proprio a Roma, nel 37/38 dell'era volgare, davanti allo stesso imperatore Caligola, se si deve la nascita di «politeismo» al filosofo francese Jean Bodin che, in un'opera pubblicata a Parigi nel 1580 (*De la démonomanie des sorciers*), lo avrebbe coniato per opporlo in senso teologico a «monoteismo», il termine monoteismo nasce circa un secolo dopo, in Inghilterra, a Cambridge, grazie anche in questo caso a un filosofo, Henry More, un esponente della scuola di Cambridge, che lo utilizza in un suo scritto pubblicato a Londra nel 1660 (*An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*), per opporsi ad alcune correnti di pensiero materialistiche, che possiamo far coincidere con il nome di Thomas Hobbes, in difesa del cristianesimo. Entrambi i vocaboli, dunque, sono stati il prodotto di una speculazione di natura filosofica, il cui obiettivo era comunque quello di giustificare la superiorità del cristianesimo. Se poi con il trascorrere del tempo il politeismo è stato oggetto di indagini più serene e sempre meno coinvolte nella polemica sul primato del cristianesimo, anche perché lo stesso cristianesimo ha progressivamente preso consapevolezza che i politeismi erano state le religioni del suo passato, un passato ormai irripetibile, tutti i discorsi che hanno avuto al centro il monoteismo si sono scontrati con quella idea di primato e con la pretesa di verità e di assolutezza dei monoteismi, i quali, per quanto ne sappiamo, sono recenti, nascono in

opposizione ai politeismi, e hanno tutti in ogni caso una comune matrice, che a voler essere generosi non può risalire oltre il 1000 a.C. e si colloca sull'altopiano iranico, per opera del primo riformatore religioso di cui la storia si ricordi, Zarathuštra.

A differenza dei politeismi, che almeno in estremo oriente e nelle Americhe, possono essere sorti in maniera autonoma rispetto alle formazioni che hanno caratterizzato il Vicino Oriente antico e in generale il bacino de Mediterraneo, i monoteismi rivelano una matrice comune, che potrebbe autorizzare la costruzione di una sorta di modello monoteistico ideale, così che per monoteismo si potrebbe intendere un culto devoluto a un unico dio, di cui si proclama l'unicità con l'esclusione di ogni altro dio. Il monoteismo in tal caso presuppone un politeismo, che è respinto e condannato, in nome di una divinità che si afferma progressivamente non solo come superiore agli altri dèi, ma come esclusiva e unica, con una forte pretesa all'universalità.

Eppure, anche in questo caso nella realtà storica tutti i monoteismi sono tra loro diversi, nonostante che talora si appellino al medesimo Dio, o se ne possano persino riconoscere le linee di formazione e di dipendenza. E infatti, difficile è far rientrare il monoteismo ebraico entro questo modello, quando si rifletta che, per esempio, si tratta di un monoteismo etnico, come del resto erano tutte le religioni del mondo antico, dove l'appartenenza per nascita ad un preciso contesto, appunto, etnico condizionava la partecipazione alla vita religiosa, e questa stessa garantiva l'identità culturale. La coscienza di questa identità, non sempre espressa, conduceva alla celebrazione di culti comuni devoluti alle medesime divinità. Il monoteismo ebraico, nel momento in cui l'unicità di Dio era un modo per consolidare l'unicità dell'identità di Israele, andava dunque in questa direzione, contrariamente a tutti gli altri monoteismi, e soprattutto contrariamente a quello cristiano e a quello islamico, caratterizzati dall'universalismo e dal proselitismo. Altra differenza, apparentemente fondamentale consiste nel fatto che i monoteismi, da quello zoroastriano a quello cristiano e islamico, compreso quello indù dei Sikh, si presentano come religioni fondate, al contrario dei vari politeismi. Così avremo che lo zoroastrismo sarà fondato da Zarathuštra, il cristianesimo da Cristo, l'islamismo da Maometto, il *Sikhismo* attorno al 1500 dal guru Nānak, sintesi di un orientamento induista, che possiamo chiamare mistico, e del monoteismo portato in India dall'islām nel corso della sua espansione. Tuttavia, anche in questo il monoteismo ebraico appare dissociarsi dagli altri, a meno di non volerne considerare Mosé il fondatore. E peraltro un politeismo come l'orfismo, anch'esso in qualche modo mistico, in forte opposizione al politeismo delle città greche, dichiarava Orfeo suo fondatore.

Con queste premesse è del tutto impossibile riconoscere, se non attraverso macroscopiche forzature, i tratti morfologici di un monoteismo nell'idea di un essere supremo, superiore agli altri dèi, conosciuta dall'induismo più recente con il nome generico di Īśvara, «possente, capace, signore», da alcune correnti identificato con il *brahman*, l'Assoluto, talora da questo tenuto distinto, essere sommo identificato anche con dèi quali Śiva e Viṣṇu. Neppure per il Buddhismo Mahāyāna, il Grande Veicolo, che pure ammette un Buddha trascendente Lokeśvararāja, «Re Signore del mondo», si può parlare di monoteismo. E nemmeno un monoteismo può essere ritenuta la riforma attuata durante il suo non breve regno dal faraone Amenhotep IV, che resse l'Egitto dal 1378 al 1352 prima di Cristo. Anche se egli assegnò ad Aton, il disco solare, il rango ed il ruolo supremo, sin allora riservato ad Amon e controllato dal clero di Tebe, anche se mutò il proprio nome in Akhenaton, «Gradito ad Aton», Amenhotep IV – Akhenaton non cambiò il nome con cui era assunto al trono, non cambiò cioè il proprio «nome di trono», Neferkheperura («Le trasformazioni di Ra sono perfette»), che implicava l'accettazione della figura di Ra. Ed egualmente gli altri dèi non furono ostracizzati, ma tutt'al più impallidirono di fronte ad Aton, così che non si può guardare alla riforma di Akhenaton come ad una rivoluzione religiosa in senso monoteista. L'azione del sovrano era tutt'al più orientata a catalizzare tutte le funzioni creatrici su Aton, senza che l'opera degli altri dèi fosse esclusa. Né Ra né il suo culto furono cancellati e neppure fu rimosso il ruolo funerario di Osiride, che si mantenne anche all'interno della famiglia reale.

Non può essere interpretato come un monoteismo, infine, nemmeno l'ermetismo, che riconduce esso pure all'antico Egitto, nel quale forse si celava il volto segreto ed esoterico del culto di Iside e che si appellava alla dottrina sapienziale di Ermete Trismegisto, dove il dio supremo, il Nous e cioè l'Intelletto, era padre e creatore e non escludeva gli altri dèi, da lui generati e a lui subordinati.

Così il solo criterio oggettivo che possa permettere di parlare di monoteismo è rappresentato dalla negazione di ogni altra divinità.

## Dalla «madre» di tutti i monoteismi ai monoteismi contemporanei: una storia molto complicata

Alla fine i monoteismi rimangono sostanzialmente quattro, lo zoroastrismo o mazdeismo, l'ebraismo, il cristianesimo e l'islamismo, a cui possiamo aggiungere il movimento *Sikh*, propriamente *sikh-panth* (la «via dei discepoli»).

Se prescindiamo da quest'ultimo, formatosi in tempi recenti e la cui matrice è chiara perché frutto dell'incontro tra un orientamento per così dire mistico dell'induismo e l'islām, pur tra loro differenti nelle forme e ugualmente nei contenuti gli altri monoteismi appaiono legati da una sorta di filo genetico e sono comunque figli della grande *koiné* mediterranea. E contrariamente a quanto si è stati abituati a pensare, il «primo» monoteismo storicamente documentabile non è quello dell'antico Israele, il cui testo sacro, la *Bibbia*, cominciò ad assumere una forma canonica in via embrionale non prima degli inizi dell'età ellenistica, e cioè con qualche verisimiglianza non prima del III secolo avanti Cristo. Del resto, almeno fino alla fine del VI secolo prima di Cristo, gli Ebrei erano politeisti. A Quntillet Ajrud, nel Negev, all'estremo sud della Palestina, dove sorgeva una fortezza costruita dai re di Giuda attorno all'800 prima di Cristo, lungo la via che unisce il golfo di Aqaba con il confine meridionale del regno di Giuda, nei pressi di Ain Qusaima (forse la città di Azmon, che secondo il libro di *Giosuè* 15:4, si trovava vicino al «fiume d'Egitto»), sono state ritrovate delle iscrizioni che riportavano incisi i nomi di alcune divinità palestinesi, quali El e Ba'al, accanto naturalmente a quello di Yahweh. E sempre in questo luogo, su di un frammento di una grande giara in argilla, datata alla prima metà dell' VIII secolo avanti Cristo, al disopra di una serie di figure umane e non umane, due delle quali parrebbero evocare l'immagine del grottesco Bes egizio, è stato possibile leggere un breve testo scritto in alfabeto ebraico antico, che riportava una formula di benedizione compiuta «di fronte a Yahweh di Samaria e la sua *ašerah*».

Anche a non voler riconoscere in «Yahweh di Samaria e la sua *ašerah*» una coppia divina, cioè Yahweh e la dea Ašera, nota da alcuni passi dell'Antico Testamento, dove peraltro è oggetto di abominio e dove, assieme a Ba'al, è una delle divinità a cui il popolo di Israele devolve forme di culto, il contesto è indubbiamente politeista. E rimane tale, anche se per i difensori a oltranza di un monoteismo ebraico «originario», «la sua *ašerah*» sarebbe un simbolo di Yahweh, qualcosa di simile a uno scettro o addirittura al bastone di Mosè. Il contesto politeista non cambierebbe neppure se «la sua

*ašerah*», come altri vorrebbero, fosse un attributo del dio, identificabile con il «palo sacro». D'altronde a Ba'al era devoto il giudice Gedeone (*Giudici*, 6); nel libro della *Genesi* (1; 2:4) Yahwe si alterna con un *elohim*, che è un plurale e non può che rappresentare un «complesso di dèi», dunque un *pantheon*, e cioè il *pantheon* o il complesso di dèi dell'antico Israele; dalla traduzione dei *Settanta* del *Deuteronomio* (32:8-9) sembra potersi arguire che Yahweh è figlio dell'«altissimo» (Elyon), a cui è toccato in sorte il popolo di Israele; nell'iscrizione trovata a Quntillet Ajrud si parla dello Yahweh di Samaria, da cui è facile desumere che ve ne potevano essere altri. Infine la stessa affermazione del *Decalogo* (*Esodo*, 20:3; *Deuteronomio*, 5:7), che recita «Non vi saranno per te altri dèi di fronte a me», lascia intravedere un orizzonte che accetta e riconosce l'esistenza di altre divinità.

Soltanto dopo o in seguito all'esilio babilonese, Israele comincia ad elaborare l'unicità di Dio come garanzia della propria unicità. Deportati a Babilonia nel 587 a.C. da Nabucodonosor, che aveva invaso la Giudea e saccheggiato Gerusalemme, essi furono liberati e poterono ritornare in Palestina nel 521 avanti Cristo, per opera di Dario I di Persia, seguace del mazdeismo, la religione inaugurata da Zarathuštra, vissuto almeno una generazione prima di Ciro, dal quale era stato fondato lo stesso regno di Persia, ma del quale non possiamo dire se fosse già seguace delle dottrine zoroastriane, né autorizza a pensarlo il fatto che la tradizione ebraica successiva all'esilio trasfigurò proprio Ciro, sino a farne il prescelto da Yahweh e al quale Yahweh in persona si rivela (*Isaia*, 45:1).

Anche la religione di Zarathuštra si sviluppò a partire da uno zoccolo politeista, che caratterizzava le popolazioni che abitavano l'altipiano iranico, e dal quale ebbe origine pure il politeismo indù. Secondo quanto si riesce a desumere dai più antichi testi dello zoroastrismo, le *Gāthā*, cioè i primi cinque inni dell'*Avesta*, la raccolta dei testi religiosi mazdaici, il fondatore appare in conflitto con il clero tradizionale, alla cui scuola nondimeno deve essersi formato, se era uno *zaotar*, cioè un sacerdote, forse uno dei magi. Il conflitto dovette durare nel tempo: Serse, figlio e successore di Dario, si pronunciò infatti contro i *daiva* (la medesima radice che ha prodotto il lat. *deus* e il nostro *dio*), gli antichi dèi iranici, trasformati in demoni da Zarathuštra. Ciò non toglie che il culto di Ahura Mazdā abbia convissuto per qualche tempo con il politeismo. Alcune iscrizioni datate al regno di Artaserse II, tra la fine del secolo V e l'inizio del IV avanti Cristo, accolgono infatti Mithra, il dio dei patti e dei contratti, e la dea Anāhitā, assimilata dai Greci ad Afrodite. In ogni caso sarà soltanto con i Sassanidi e cioè tra il

III e il VII secolo d.C. che lo zoroastrismo divenne una vera e propria religione nazionale, con un clero organizzato gerarchicamente, posto al vertice di una società aristocratica e conservatrice. L'espansione araba e la conversione all'islām di molti iraniani, a partire dall'VIII secolo, ridusse progressivamente lo zoroastrismo e i suoi seguaci a una minoranza, che successivamente, quale conseguenza delle persecuzioni islamiche, si ritirò in regioni remote dell'Iran o emigrò verso l'India, il Pakistan, lo Śri Lanka, e poi l'Europa e le Americhe, dando vita alle comunità Parsi (cioè i Persiani) e al parsismo, con cui si identificano ancora oggi i seguaci del mazdeismo. Nel 1979 l'avvento al potere di Khomeini fece esplodere nuove persecuzioni contro i pochi zoroastriani rimasti ancora in Iran, i Farsi — da Fars, Persia, terra d'origine di Ciro il Grande, fondatore della dinastia achemenide, nell'Iran sud-occidentale —, che emigrarono e cercarono rifugio presso i loro correligionari che già risiedevano in India.

Lo zoroastrismo delle origini, quello con cui entra in contatto Israele e conosciuto dalle altre popolazioni del Mediterraneo antico, era un monoteismo, in quanto il culto era devoluto ad Ahura Mazdā, dio unico già negli inni più antichi, le *Gāthā*, e creatore del mondo. Fu dopo l'incontro con il re persiano liberatore, dagli Ebrei trasfigurato nella persona di Ciro, anche se di fatto fu Dario I a consentire loro di rientrare in Palestina, l'universo ebraico diede avvio a una lunga riflessione, durata all'incirca sino alla fine del secolo V prima di Cristo, nel corso della quale Israele formulò i principi e i canoni della propria autoidentificazione.

Da questo momento per il popolo di Israele prende avvio anche una nuova storia, caratterizzata da un continuo e incessante movimento migratorio, che vede gli ebrei, già parte dell'Impero Persiano e successivamente soggetti ai Lagidi e ai Seleucidi, dare vita a importanti colonie tra il Vicino Oriente e il Mediterraneo occidentale. L'incontro con le altre culture del Mediterraneo, compresi i Greci, censiti nella cosiddetta *Tavola delle Nazioni* (*Genesi* 10) ma che sembrano ignorare gli Ebrei, per i figli d'Israele era in ogni caso già avvenuto, forse anche prima dell'esilio Babilonese, se il faraone Psammetico II, accanto a mercenari Carii e Greci, aveva assoldato soldati Ebrei per la sua spedizione contro la Nubia, nel 589 a.C. E proprio in Egitto aveva sede una delle più importanti colonie ebraiche, sull'isola di Elefantina, all'altezza della prima cataratta del Nilo, nata come insediamento militare, benché sia difficile stabilire, se sia precedente o meno alla conquista dell'Egitto da parte di Cambise. Ma il vero incontro con l'Egitto, quello che avrebbe lasciato tracce non tanto nella comunità ebraica, quanto in tutto il Mediterraneo

e nella successiva storia dell'Occidente, fu quello seguito alla conquista della Palestina e all'occupazione di Gerusalemme da parte di Alessandro il Grande nel 332 a.C.

Immediata fu la sottomissione degli Ebrei al giovane sovrano macedone, che concesse loro di mantenere leggi e usanze. Ma se gli Ebrei non si resero quasi conto del passaggio di Alessandro, di fatto il mondo antico stava per subire una trasformazione decisiva e per il mondo iranico l'azione del re macedone rappresentò una grave rottura della tradizione religiosa, al punto che in età sassanide la sua figura fu demonizzata, divenendo per gli zoroastriani un operatore di malvagità, nemico dello zoroastrismo e del clero dei magi. Con la comparsa di Alessandro, prima, poi con i regni ellenistici e infine con l'impero di Roma, prese avvio un fenomeno mai prima di allora conosciuto dalle popolazioni affacciate sul Mediterraneo. Gli scambi culturali subirono un'intensa accelerazione, dando vita a forme di acculturazione e di transculturazione, impossibili per noi oggi da seguire in tutti i dettagli. Gli assetti politici si trasformarono rapidamente, incidendo inevitabilmente su pensiero e cultura. Prese avvio intanto anche un intenso processo di ellenizzazione, che interpretò in termini greci ogni aspetto delle altre civiltà, mentre intanto Alessandro assumeva i panni del «re divino», mescolando assieme i modelli orientali della regalità con lo schema egiziano, dove il re era un dio, è cioè Horus, il figlio di Iside e Osiride. La teologia di impianto politeista dell'Egitto, elaborata prima della nascita dell'impero persiano, dove dominava un dio nascosto o ignoto, Ammon, e dove operava una triade attiva nella storia, in quanto la famiglia reale «coincideva» con Osiride, Iside e Horus o «era» questi tre dèi, sui quali si fondava il principio dinastico, fu reinterpreta nei termini della filosofia platonica. Tutto il mondo antico, dunque, avrebbe da allora subito una interpretazione nei termini e nei concetti del pensiero greco; l'idea greca di dio si sarebbe estese alle figure analoghe del mondo Mediterraneo, sovrapponendosi al latino *deus* ma anche arricchendosi delle rappresentazioni degli altri, trasformandosi.

In questo clima, dopo che la Palestina, morto Alessandro, cadde sotto il dominio dei Tolomei, gli Ebrei cominciarono a percepire gli effetti della grande trasformazione culturale che il giovane sovrano macedone aveva avviato. E infatti in una prima fase i rapporti tra il popolo d'Israele e Tolomeo I Sotér furono burrascosi, così che una parte di essi fu deportata dalla Giudea ad Alessandria, dove con il tempo riuscirono nondimeno a ottenere una discreta autonomia dai nuovi sovrani dell'Egitto, così da poter vivere secondo le proprie leggi e le proprie costumanze. È in questo periodo che ha luogo la traduzione in greco della *Torah* (la *Legge*), e successivamente di tutta la *Bibbia*,

traduzione che può essere discesa da varie necessità, a cominciare dal fatto che i Tolomei volevano conoscere leggi e consuetudini di una comunità autonoma di sudditi, poi perché i bibliotecari della grande biblioteca di Alessandria ambivano possedere anche la *Bibbia* accanto ad altre opere orientali; infine perché gli ebrei di Alessandria probabilmente non erano in grado di leggere la *Scrittura* in ebraico.

Quando però la Palestina tra il II e il I secolo a.C. cadde in mano ai Seleucidi di Siria, la crisi si fece presto acuta. Antioco IV Epifane spinse alle estreme conseguenze il processo di ellenizzazione, così che, approfittando dei dissensi interni dei Giudei, invase Gerusalemme, saccheggiò il tempio, proibì i riti tradizionali, la circoncisione, l'osservanza della Legge e impose nel Tempio il culto di Zeus al posto di quello di Yahveh, provocando in questo modo la violenta reazione dei *ḥasidim*, i pii, probabili antenati dei Farisei, che scatenarono la rivolta appoggiandosi alle masse popolari. La rivolta guidata dal sacerdote Matatia e continuata dal figlio Giuda, detto Maccabeo, e cioè, forse, «il martellatore», portò la Palestina quasi all'indipendenza per circa un secolo, anche se ufficialmente sottoposta all'autorità dei sovrani di Antiochia, un'indipendenza che comunque ebbe fine quando Pompeo la occupò con il suo esercito. L'occupazione romana non fu indolore e mentre molti giudei attendevano con pazienza il momento in cui sarebbero stati liberati dall'oppressore, nei primi anni dell'era volgare prese vita una setta nazionalistica violenta e insopportabile, gli Zeloti, che scatenò non poche rivolte seguite da inevitabili repressioni, sino alla più sanguinosa, del 66 d.C., la cui conseguenza fu la distruzione del tempio nel 70 d.C.

Non tutto il mondo ebraico però accettò di incamminarsi lungo la strada della violenza, lungo la quale si erano avviati i Maccabei, prima, e gli Zeloti, in seguito. Altri avevano preferito porsi in attesa, preparandosi al giorno in cui Dio avrebbe fatto la sua comparsa. È la strada lungo la quale si erano incamminati gli Esseni, staccatisi da Israele probabilmente nel corso del II secolo prima di Cristo, e ritirati nella zona desertica di Qumran, a nord-ovest del Mar Morto, in Palestina, dove diedero vita a una comunità di tipo monastico. Di essi, che furono probabilmente travolti dalla violenta repressione romana seguita alla rivolta giudaica del 66 d.C., si sapeva poco, quello che tramandavano Flavio Giuseppe e Filone di Alessandria, due ebrei ellenizzati, e Plinio il Vecchio, perché né i *Vangeli* né la tradizione rabbinica ne danno notizia. La scoperta di numerosi rotoli di manoscritti, nel 1947, nelle grotte di Qumran, ha permesso di conoscere in modo più completo questa comunità cenobitica, che praticava il celibato e la comunione dei beni e che dipendeva interamente dalle decisioni dei sacerdoti. Questi



documenti rivelano una dottrina che predicava l'ascetismo e la purezza, per molti aspetti simile a quella dei primi cristiani, ed esprimono l'invito a una vita di povertà, lontana dalla corruzione di Gerusalemme. A questa setta si accedeva attraverso un periodo di noviziato e di apprendistato, e una volta ammessi si giurava di osservare la *Legge* e di non svelarne a nessuno il contenuto. I pasti erano consumati in comune, come comuni erano i bagni rituali, ai quali i profani non avevano accesso; come gli altri Ebrei gli Esseni osservavano il sabato, che trascorreva tra lodi a Dio e meditazioni. Nonostante abbiano predicato e praticato la non-violenza, da qualche trattato come la *Regola della Guerra* si è indotti a sospettare che alcuni membri si fossero lasciati coinvolgere dalla rivolta degli Zeloti del 66 d.C., nella convinzione che si stava per ingaggiare la battaglia finale contro le forze del male. Dopo la distruzione del Tempio per gli Ebrei comincia la diaspora, la dispersione del popolo d'Israele nel mondo. Privi del Tempio, senza più uno stato, essi trovarono nelle *Scritture* e nell'opera dei rabbini, che si prodigarono nel mettere in forma scritta quanto sin allora era stato affidato alla tradizione orale, lo strumento per poter conservare e perpetuare la propria identità attraverso i secoli, sino alla realizzazione dello stato d'Israele, dopo il secondo conflitto mondiale.

Non è improbabile che la prima generazione cristiana sia stata coinvolta in questo ampio processo come non è improbabile che da questa costola di Israele rappresentata dagli Esseni sia scaturito il primo cristianesimo, che era appunto un movimento spirituale ebraico, e del resto i primi cristiani si ritenevano Ebrei. Non fu facile il distacco dalle tradizioni, soprattutto dalle norme alimentari che regolavano la vita dei figli d'Israele secondo le precise norme di purità rituale codificate nel *Levitico*, e che in seguito, dal Medio Evo in poi, hanno trovato una codificazione nella *kasherut*, e cioè la purezza rituale dei cibi. E non fu facile nemmeno per i primi cristiani di origine giudaica rinunciare alla circoncisione, praticata oltre che dagli Ebrei soltanto dagli antichi Egiziani, che appariva degradante agli occhi dei pagani e alla quale i cristiani della Giudea pretendevano che si sottoponessero coloro che si convertivano al cristianesimo. Fu Paolo, come egli stesso racconta nella *Lettera ai Galati* e come si desume pure dagli *Atti degli Apostoli*, a trancare il cordone ombelicale del cristianesimo con la tradizione giudaica, predicando un cristianesimo svincolato dalle osservanze rituali, che avevano in parte vanificato il proselitismo ebraico, perché solo i circoncisi che accettavano integralmente l'osservanza della Legge venivano considerati Ebrei a tutti gli effetti, mentre gli altri che esitavano di fronte all'impegno e agli obblighi che derivavano da una completa adesione alle dottrine giudaiche erano ritenuti soltanto dei timorati di Dio,

che comunque riconoscevano il dio unico, rinunciavano agli dèi pagani, e rispettavano i comandamenti elementari della Legge. E fu sempre Paolo, come si desume dalla *1<sup>a</sup> Lettera a Timoteo*, a orientare il primo cristianesimo contro le scelte alimentari restrittive imposte da alcuni movimenti che in seguito sarebbero stati ritenuti ereticali, affermando che non vi potevano essere alimenti vietati, in quanto ogni cosa creata da Dio era buona e niente doveva essere respinto se usato per rendere grazie a Dio.

Il cristianesimo comincia così il suo itinerario nel mondo antico, dominato ora dall'impero di Roma, che in quel torno di tempo era una forma cava, in attesa di essere riempita. Incrocia altri culti, come i misteri, che furono uno dei bersagli preferiti dei Padri della Chiesa. A quel tempo con il termine misteri si designavano forme di culto che richiedevano per essere ammessi un rito iniziatico e obbligavano i partecipanti al segreto, offrivano una salvezza immediata, concreta, nel presente, come la guarigione dalle malattie, in qualche caso però promettendo anche una salvezza ultraterrena. Non si trattava più di un culto pubblico della città di Atene, dove erano sorti i misteri per eccellenza, quelli di Eleusi, piccolo borgo a pochi chilometri dalla capitale dell'Attica. Si trattava invece di pratiche provenienti dal Vicino Oriente, come quello del dio iranico Mitra, o dall'Egitto, come quello della dea Iside, diffusi nel Mediterraneo e che con il tempo avevano occupato l'Impero.

Gli apologeti cristiani coglievano le analogie dei misteri con la nuova religione e ne temevano la concorrenza. Nel culto di Mitra, la cui data di nascita era fissata al 25 dicembre, data che sarà in seguito adottata dal cristianesimo d'occidente per fissare la nascita di Cristo, si trova infatti l'unzione dell'iniziando, la sua trasformazione in *miles Mithrae*, soldato di Mitra, l'offerta del pane. Iside a sua volta si presenta nelle vesti della madre che allatta il figlio tenendolo sulle ginocchia o in braccio, modello su cui verrà costruita la successiva iconografia di Maria ritratta nell'atto di allattare o di reggere tra le braccia il Bambino Gesù. Essi vedevano in questi culti o una prefigurazione del messaggio cristiano, ancorché imperfetta, o un temibile avversario, contro il quale hanno condotto una sistematica e corrosiva azione demolitrice, senza farsi scrupolo alcuno di eventuali falsificazioni e mistificazioni. Clemente Alessandrino scrisse infatti: «Questi sono i misteri degli atei, e a ragione attribuisco il titolo di atei a questi, che ignorano il vero dio ... e assegnano il titolo di dio a chi non lo è o piuttosto non esiste nemmeno» (~~*Protreptico*, 23, 4~~). Questi culti, incapsulati sotto un'unica etichetta, venivano in tal modo a perdere progressivamente la propria specificità e si confondevano, svuotati e privati di senso, mentre nel frattempo il cristianesimo adottava

il termine *religio*, lo trasformava identificandosi in esso, e si avviava a divenire la sola religione degna di questo nome.

La pretesa cristiana di un Dio unico e universale, a cui tutto il creato è sottoposto, entrerà presto in rotta di collisione con l'Impero di Roma. Le persecuzioni furono inevitabili, anche se la prima, quella ordinata da Claudio, nel 49 d.C., in realtà fu contro i Giudei, cacciati da Roma perché erano stati la causa di disordini. È una situazione che si trascinerà nel tempo e che tutto sommato favorì il cristianesimo, per quanto contemporaneamente esso si frantumasse in dispute e controversie teologiche sulla natura di Cristo, se uomo o se dio o se entrambe le cose, soprattutto. Finalmente, grazie all'opera di Lattanzio, un retore cristiano di origine africana, che fu precettore di Crispo, figlio di Costantino, si giunse finalmente al cosiddetto, e forse mai promulgato, editto di Milano, del 313 d.C., che assegnò libertà di culto ai cristiani. Per promuovere l'ingresso del cristianesimo alla corte imperiale, Lattanzio si era rivolto alle fonti pagane, agli *Oracoli Sibillini* e in particolare alla tradizione ermetica, di cui probabilmente Costantino stesso era seguace. Una volta ottenuta libertà di culto il cristianesimo si rivolse a comporre le sue questioni interne, risolvendole nel 325 con il Concilio di Nicea, peraltro voluto dallo stesso Costantino il quale pure diresse i lavori, anche se non era cristiano. L'imperatore molto si prodigò e a lui si deve probabilmente, a prestare fede a Eusebio di Cesarea, l'inserimento nel dogma cristiano della dottrina della consustanzialità di Padre e Figlio: il Figlio cioè condivideva la medesima natura divina del Padre, coerentemente con i principi delle dottrine ermetiche a cui sembra che Costantino aderisse. All'epoca solo l'ermetismo, che forse era l'espressione esoterica e segreta del culto di Iside, aveva elaborato in forma sistematica una teologia, una cosmologia e una antropologia, nella quale era contemplato anche il destino ultramondano dell'uomo. Essa affermava l'identità sostanziale di Padre e Figlio, e sosteneva addirittura la consustanzialità dell'uomo con dio, in quanto gli uomini sono «dèi mortali» ai quali è stato fatto il dono di risalire a dio. Da Nicea sfociò in forma autoritaria un cristianesimo che aveva risolto le sue dispute dottrinarie grazie all'appoggio del principe di Roma. La dottrina che predicava la semplice e unica natura umana del Cristo, sostenuta da Ario e dai suoi seguaci, fu condannata come eresia. La pacifica convivenza tra universo pagano e cristiani, tra seguaci dell'ermetismo e seguaci della nuova religione non durò però a lungo e il 28 febbraio del 380, a Tessalonica, Teodosio promulgò l'editto *de fide Catholica*, che trasformava il cristianesimo in religione di Stato e obbligava tutti i popoli soggetti a Roma a farsi cristiani. Nello stesso

tempo, i cristiani da perseguitati si trasformarono in persecutori e nel 392 venne decretata ufficialmente dall'Impero la chiusura di tutti i templi pagani. Poco dopo, un altro africano che era stato già seguace del manicheismo, Agostino d'Ippona, nella *Città di Dio*, consumerà anche la rottura con la cultura greca, con cui il cristianesimo cattolico romano non aveva più bisogno di confrontarsi, e soprattutto con l'ermetismo, ridotto a un coacervo di menzogne e di mistificazioni, condannando come adoratori di idoli i seguaci di Ermete Trismegisto, il dio Thoth degli Egiziani, che assunse allora le sembianze del profeta pagano per eccellenza in concorrenza con il cristianesimo.

Nel frattempo andava facendosi sempre più profondo il solco che separava la Chiesa di Roma da quella di Bisanzio, il cui epilogo sarebbe stato lo scisma del 1054. Continuavano egualmente, nonostante Nicea e le imposizioni imperiali, a perpetuarsi quelle che in genere vengono dette Chiese Orientali, diffuse nell'area geografica Vicino e Medio Orientale, che risentirono degli scontri per l'egemonia tra Bizantini e Persiani. Queste chiese, con caratteri talora nazionalistici, rifiutavano la doppia natura di Cristo, divina e umana, non riconoscendosi nel dogma scaturito da Nicea, come non riconoscevano l'autorità del vescovo di Roma. Eppure furono proprio queste chiese, che pure subirono i sospetti e le deportazioni dei Sassanidi zoroastriani quando il cristianesimo divenne la religione di stato dell'impero romano, a trasmettere al mondo islamico il patrimonio culturale e scientifico del mondo greco grazie alle loro traduzioni in arabo, così come contribuirono a stimolare la nascita della teologia islamica diffondendo, in lingua araba, gli scritti apologetici in difesa del cristianesimo.

Mentre dunque il cristianesimo si dibatteva tra le sue dispute dottrinarie e mentre andava aumentando la distanza tra l'Occidente latino e l'Oriente greco, mentre pure l'universo ebraico, senza patria e soprattutto senza tempio, cercava di conservare la propria identità chiudendosi nella convinzione di essere il popolo eletto da Dio che attende il momento in cui avrebbe dominato su tutti i popoli della terra, nell'oriente su cui i Sassanidi zoroastriani ancora esercitavano il loro potere, nel secolo VII-VIII dell'era volgare cominciò a prendere consistenza quello che sarebbe divenuto l'Islām, letteralmente «sottomissione (a Dio)», in seguito alla predicazione di Maometto. L'universo a cui si rivolgeva Maometto e nei confronti del quale portava la sua rivoluzione, era un mondo di nomadi e di piccole comunità, frammentate, ai margini degli imperi, dei quali comunque subivano l'influenza, dominate da forme religiose politeiste, in cui le divinità erano ordinate gerarchicamente. Maometto si appropriò di questo universo, a cominciare dal modello dei luoghi sacri (*haram*) dove risiedevano le

divinità tribali gerarchicamente ordinate, e lo trasformò, facendo della Mecca l'unico e solo luogo sacro (*hāram*, appunto) della nuova religione, e così istituendo una entità non più fondata come la tribù sul lignaggio, ma sul territorio, non molto diversamente da quello che fece l'antica Atene, quando si ribellò alle famiglie gentilizie, dando vita alla democrazia fondata sull'appartenenza territoriale.

Sulla base del doppio modello dominante ormai nel Mediterraneo, giudaismo e cristianesimo, di cui metabolizzava alcuni aspetti derivati dall'incontro con gli ebrei della Palestina e con il cristianesimo delle Chiese Orientali, modello a cui si deve aggiungere lo zoroastrismo dei Sassanidi, l'islām si configura come un monoteismo. È anch'esso fondato da un profeta, Maometto appunto, e possiede un libro sacro, il *Corano*, dall'arabo *al-qur'ān*, recitare ad alta voce, in cui è contenuta la rivelazione fatta da Dio a Maometto attraverso la mediazione dell'angelo Gabriele. Ma da quelle tre religioni, zoroastrismo, ebraismo e cristianesimo, l'islām si vuole distinguere, così che le contempla tutte e tre in un versetto del *Corano* (IX 3) quali «genti del libro» da combattere e da umiliare.

La prassi rituale e culturale, concepita come un servizio per mezzo del quale gli uomini rendono esplicita la loro servitù nei confronti di Dio, viene semplificata dal Profeta e dai suoi successori, e ridotta all'essenziale rispetto allo schema giudaico-cristiano e zoroastriano. Essa può essere condensata, secondo un detto (*hadīth*) del Profeta, nei cosiddetti cinque pilastri o fondamenti (*arkān*) attorno ai quali ruota ancor oggi l'intera vita religiosa di un musulmano. Al primo posto si colloca la professione di fede, che consiste in una formula con cui si afferma che non v'è altro dio che *Allāh* (Dio) e che Maometto (*Muḥammad*) ne è l'inviato. Per mezzo di questa breve formula si può riconoscere l'appartenenza di un uomo alla comunità musulmana, così come essa esprime un'adesione naturale alle verità fondamentali ed essenziali dell'islām. Segue la preghiera (*salāt*) quotidiana e quella del venerdì, istituita successivamente da Maometto a Medina; queste costituiscono la più antica e radicata pratica culturale islamica e la sua osservanza è un obbligo inderogabile per tutti i musulmani. Se all'origine la preghiera doveva avere luogo due volte al giorno, all'alba e al tramonto, in seguito, forse sul modello ebraico che prevedeva tre preghiere quotidiane, ne fu introdotta una terza; oggi tuttavia sono cinque le preghiere a cui è tenuto un musulmano: all'alba, a mezzogiorno, al pomeriggio, al tramonto e a notte. In un primo tempo essa era compiuta con la fronte rivolta a Gerusalemme, ma dopo una visione del Profeta l'orientamento (*qibla*) venne mutato e indirizzato verso la Mecca. La condizione per poter recitare la preghiera è la

purezza rituale, ottenuta per mezzo di particolari forme di abluzione; nello stesso tempo, perché la preghiera abbia efficacia devono essere rispettate alcune condizioni, costituite da sei formule da recitare, sei posizioni da tenere durante la recitazione, con l'obbligo che questi dodici elementi procedano secondo un preciso ordine. La preghiera del venerdì, celebrata a mezzogiorno, si recita invece in comune nella moschea, che è un edificio tipico del mondo musulmano. Come terzo fondamento si incontra l'elemosina rituale (*zakāt*), istituzionale, che è una forma assistenziale con la quale coloro che posseggono redditi in eccedenza li spartiscono con chi non ne ha a sufficienza; di fatto una decurtazione del reddito in eccesso, che in tale modo viene purificato, una vera e propria tassa, minuziosamente calcolata, da non confondere con una donazione volontaria e spontanea (*sadaqa*). Il quarto obbligo fondamentale è il digiuno (*sawm*) annuale che si colloca nel più importante dei mesi sacri islamici, il mese di *ramaḍān*. Esso deve essere osservato da tutti gli adulti musulmani in possesso delle loro facoltà, benché non debba mai essere eccessivo per non rappresentare una mortificazione per il corpo. Il pellegrinaggio (*haǧǧ*) alla Mecca, che ogni musulmano deve compiere almeno una volta nella vita, è l'ultimo pilastro su cui si fonda l'islām.

Privo di dogmi, con il tempo l'islām elaborò una sua teologia, che cominciò però ad affermarsi solo quando il suo centro politico si spostò al di fuori della penisola arabica. Per quanto anche Gesù Cristo venisse annoverato e riconosciuto nella tradizione coranica, il suo ruolo non era stato niente più che quello di un profeta, inviato da Dio per portare una rivelazione e guidare verso la luce gli uomini, mentre Dio restava e resta unico e solo, e l'uomo deve adeguare la sua azione alle indicazioni che Dio in persona gli ha trasmesso attraverso il Profeta.

La storia, da questo momento in poi è abbastanza nota. L'islām si espande nel Mediterraneo e occupa la costa mediterranea dell'Africa spingendosi sino in Andalusia, dove rimarrà sino a che la Spagna non darà avvio alla *Reconquista*, che tra sospensioni e riprese non si era ancora del tutto realizzata nel 1492, quando vennero cacciati gli ebrei convertiti, cioè i *marrani*. Nel frattempo prende consistenza lo stato ottomano e nel 1453 il sultano Maometto II conquista Costantinopoli. E se in Spagna si persegue la cristianizzazione forzata di ebrei e musulmani che non intendono lasciare la Spagna, l'impero ottomano persegue con sistematicità un analogo processo di islamizzazione nei confronti delle popolazioni progressivamente conquistate. Gli scontri periodici e le crociate per liberare la Terra Santa, definiscono progressivamente un orizzonte geo-religioso che vede il Mediterraneo sud-orientale occupato dall'islām e quello centro

settentrionale e occidentale dominato dalla cristianità. E da questa storia emergono i monoteismi che conosciamo, con le loro frantumazioni interne. Del cristianesimo infatti sappiamo che è stato attraversato da controversie e da dibattiti interni sin dai primi secoli, con lacerazioni profonde, che hanno condotto a scismi, come quello che nel 1054 ha separato la Chiesa Ortodossa, e a conflitti, come la Riforma predicata da Lutero o da Calvino, in Svizzera, e che ha conosciuto la riforma anglicana. In seguito alla Riforma protestante nacquero confessioni religiose che si ispiravano al cristianesimo senza però identificarsi con il cattolicesimo, talora con forme di recupero di un cristianesimo biblico radicale, come gli Anabattisti, movimento sorto all'interno della riforma di Zurigo all'incirca nel 1522, ma che ha poi seguito un suo proprio itinerario. In tempi relativamente recenti gli ambienti del protestantesimo nord-americano hanno sofferto di ulteriori lacerazioni, che hanno visto nascere movimenti che si richiamavano alle origini bibliche, come la Chiesa avventista del settimo giorno, da cui sono poi scaturiti i Testimoni di Geova, oppure i Mormoni che chiamano sé stessi Chiesa dei Santi degli Ultimi Giorni.

Forse meno note ma non meno concrete sono state le lacerazioni dell'islām, che ha conosciuto sin dal suo sorgere divergenze tra le diverse scuole teologiche, anche se poi, a partire dall'XI secolo, è prevalsa l'ortodossia della *Sunna*, la tradizione, così che qualsiasi formulazione che non si fosse inserita nella dottrina sunnita sarebbe suonata come un'eresia. Degli scismi si erano prodotti all'interno dell'islām già subito dopo la morte di Maometto, quando 'Alī, cugino del Profeta e marito di Fātima, la figlia di Maometto, si oppose all'elezione di Abū Bakr, padre della moglie preferita del Profeta, a successore di quest'ultimo. È la prima spaccatura, da cui nascono gli sciiti, i seguaci di 'Alī. Da qui seguono altre profonde fratture, all'interno di questi medesimi gruppi, che vedono la nascita di ben quattro scuole giuridiche entro i sunniti, e una proliferazione di sette tra gli sciiti, di cui si possono ricordare almeno i zayditi, gli ismailiti e i duodecimani.

Peraltro nemmeno l'ebraismo fu immune da tensioni e risentimenti del mutare delle condizioni politiche, tanto che, per esempio, nel Medio Evo gli Ebrei residenti in Mesopotamia, con l'affermarsi dell'islām, rinunciarono all'aramaico per adottare l'arabo. Forse però la vera crisi dell'ebraismo si ebbe nel XIX secolo, quando molti ebrei si impegnarono nel socialismo o nell'anarchismo o nei ranghi della rivoluzione sociale e politica, abdicando a una lotta per la salvezza degli ebrei a favore di quella per l'umanità

e di cui è un esempio la *Questione ebraica* di Carlo Marx, nato da una famiglia ebraica convertitasi al protestantesimo.

E infine, per completare questo breve rassegna, possiamo ricordare che di tensioni e spaccature rimase vittima anche il buddhismo, a cominciare dalla frattura che coinvolse le prime scuole circa la possibilità che le reliquie del Buddha fossero o meno oggetto di venerazione, devozione in palese contrasto con il medesimo insegnamento di Siddhārtha, per il quale la venerazione non doveva mai essere destinata alla persona. A questa seguì, per non rammentarne altre, la scissione avvenuta attorno al I secolo a.C. nei confronti delle scuole antiche, chiamate sprezzantemente Hīnayāna, o scuole del «Piccolo Veicolo», per opera di una nuova corrente di pensiero denominatasi Mahāyāna, il «Grande Veicolo», che sviluppa una nuova prospettiva universalistica e un diverso e più graduale approccio all'Illuminazione da cui discende la Verità.



## Imperialismo, universalismo e globalizzazione

Quello che la storia ci consegna, dunque, sono tre monoteismi che si appellano al medesimo dio, ma che di fatto sono tre sistemi diversi i quali, pur avendo un'origine comune, pretendono ciascuno di essere i depositari dell'assoluta verità divina e dove soltanto il cristianesimo e l'islām hanno tradotto in realtà l'universalismo cui aspirava lo zoroastrismo dei re di Persia. Ed è difficile svincolare l'universalismo religioso dal sorgere degli antichi imperi, così com'è difficile separare l'imperialismo dalla legittimazione religiosa. La regalità elaborata dalla Persia risentì certo dei modelli presenti nel Mediterraneo orientale, ma con Ciro e con i suoi successori, si sviluppò un'idea di «re», in base alla quale non si trattava più soltanto di colui che godeva del carisma ma soprattutto di colui che era stato scelto dal dio sommo per guidare tutti i popoli della terra e così preparare la strada al salvatore, il *saošyant*. Scopo di Ciro era realizzare l'impero universale: alla sua morte, nel 529 a.C., aveva sottomesso tutta l'Asia compresa tra il Mediterraneo e l'India e tra la penisola arabica e i territori attorno al Caspio; suo figlio Cambise, nel 525 a.C., avrebbe conquistato facilmente anche l'Egitto. E per la tradizione ebraica, che ne aveva trasfigurato le imprese, Ciro era stato il prescelto di Yahweh, perché dominasse tutti i regni della terra (*Esdra* 1: 1-4). Più tardi, tuttavia, all'epoca dei Sassanidi, dopo il III secolo della nostra era, mentre il mazdeismo andava definendo in maniera sistematica il proprio assetto dottrinario e teologico, esplose un sordo conflitto tra l'universalismo proprio dello zoroastrismo di epoca achemenide, o se si preferisce delle origini, e il nazionalismo sempre più radicato in cui la società iraniana andava chiudendosi. È da questo contesto e in questo clima che è scaturita l'idea stessa di Iran, quale realtà etnica, culturale, religiosa e politica insieme, e contemporaneamente prese avvio una sistematica repressione nei confronti di movimenti religiosi universalistici, dove il clero mazdaico giocò un ruolo decisivo anche nella messa a morte di Mani, il fondatore del manicheismo. Ma lo zoroastrismo con cui entrò in contatto Israele e che fu conosciuto dalle altre popolazioni del Mediterraneo antico, lo zoroastrismo delle origini, aveva una indiscutibile spinta universalistica. Non si può dire invece lo stesso dell'antico Israele, che pure aveva imboccato la strada del monoteismo, cioè del dio unico e universale, nonostante qualche apertura presente per esempio nel libro di *Isaia*, dove Yahweh accoglie nella sua casa gli stranieri che abbiano aderito a lui, che osservino il sabato e che si attengano al suo patto. Nonostante ciò, nonostante tracce di conversioni, pur sempre difficili, in quanto

solo chi avesse accettato la Legge nella sua totalità e si fosse fatto circoncidere sarebbe stato ritenuto membro della comunità ebraica a tutti gli effetti, il monoteismo ebraico si risolse in prospettiva etnica, perché appartiene al popolo d'Israele, il popolo eletto, solo chi è figlio di madre ebrea.

Nondimeno, in entrambe le civiltà l'affermazione del dio unico accompagnò la sovranità. Per Dario I la diffusione del culto di Ahura Mazdā equivaleva ad affermare la propria regalità, in quanto là dove c'è un solo dio c'è un solo re. E non è un caso che per i Greci politeisti e democratici il modello persiano fosse sinonimo di schiavitù. Per Israele, invece, dopo l'esilio il dio unico diventa la garanzia dell'unicità del popolo e il re il garante del patto con dio, un re che peraltro sarà poi sostituito dal popolo stesso. Il dio persiano Ahura Mazdā e quello di Israele possono anche coincidere, come nel caso in cui Ciro è il prescelto di Yahweh, possono essere il dio unico universale che vale per tutti, ma Israele resta il popolo eletto, il solo a godere dei suoi favori, così che in tal modo riesce nello stesso tempo anche a distinguersi dall'universo iranico.

Alessandro di Macedonia, conquistata Persia ed Egitto, darà avvio al processo di ellenizzazione dell'impero universale e coniugherà l'universalismo persiano con la divinità del sovrano, propria della tradizione faraonica, facendosi proclamare dio, figlio di Amon, il dio sconosciuto della teologia tebana, e decretando che gli fosse reso lo stesso culto devoluto agli dèi. Il re e la sovranità universale venivano in questo modo proiettati in Occidente. Più tardi Filone, un ebreo ellenizzato, nel tentativo di comporre le tensioni tra gli ebrei di Alessandria e Roma, sembra suggerire a Caligola, allora principe della città eterna, come il dio unico d'Israele fosse il più adatto alle caratteristiche dell'impero. Tuttavia, poco dopo, proprio la pretesa cristiana di una redenzione cosmica, opera del Cristo, il figlio di Dio, unico e universale, a cui tutto il creato è sottoposto, entrerà in rotta di collisione con l'universalismo della città eterna, alla quale, attraverso i discendenti di Enea, Giove aveva concesso un *imperium sine fine*, un potere senza limiti né di spazio né di tempo, come aveva cantato Virgilio nell'*Eneide*.

Il conflitto tuttavia con il tempo si compose, anche perché, nonostante le persecuzioni, il cristianesimo continuò nella sua sistematica azione di proselitismo. Il presunto editto di Milano, del 313 d.C., con cui si concedeva libertà di culto ai popoli dell'impero, e più tardi, nel 325, il Concilio di Nicea, prepararono la strada alla trasformazione definitiva del cristianesimo in religione di stato, che avvenne alla fine del secolo IV, il 28 febbraio del 380, quando l'imperatore Teodosio promulgò l'editto *de*

*fide Catholica*, che faceva del cristianesimo la fede universale, appunto. E tutti furono obbligati a convertirsi a questo culto, pena la vendetta divina e l'intervento del principe di Roma, ormai divenuto braccio secolare del volere divino. È più o meno questa la data di nascita del cristianesimo che tutti conosciamo, tra la fine del secolo IV e l'inizio del secolo successivo, quando il progressivo indebolimento dell'Impero farà della *fides Catholica* il baluardo morale e insieme l'unica forza capace di opporsi alle invasioni dei barbari. Infatti sarà Leone Magno ad arrestare nel 452 la marcia di Attila, che con i suoi Unni si avviava a occupare la penisola. Da qui decollerà l'accreditamento di un cristianesimo occidentale, eurocentrico, che aveva però in Roma il motore della sua espansione missionaria, che lo condurrà alla conquista di nuovi seguaci, sistematicamente perseguita appoggiandosi al potere di Roma; un potere che sarà sancito sempre dalla dimensione metastorica e che troverà il primo esempio eccellente nell'incoronazione di Carlo Magno la notte di Natale dell' 800 per opera di Leone III. Vicende alterne hanno scandito le relazioni tra l'impero, ormai divenuto «sacro» — il Sacro Romano Impero, appunto —, e la Chiesa di Roma, che dapprima si era limitata a consacrare quel potere, ma che più tardi andò alla ricerca di una sempre maggiore autonomia, cercando addirittura di arrogarsi prerogative specifiche dell'imperatore, almeno a partire dalla metà del secolo XI, quando esplose la lotta per le investiture, conflitto che per circa settanta anni tormentò l'Europa cristiana e che si concluse con il concordato di Worms del 1122.

Nonostante queste tensioni e questi conflitti, talora anche gravi e pesanti, impero e cristianesimo, entrambi universali, continuarono il loro inarrestabile cammino, e dove l'occidente si espandeva, occupando nuovi territori, là sempre ebbe come compagna inseparabile la Chiesa. D'altronde, il potere discendeva comunque da Dio, e direttamente da Dio poteri unici ed esclusivi riceve il sovrano, che così è *legibus solutus*, indipendente dalle leggi, come più tardi avrebbe sostenuto Jean Bodin in *Les six livres de la République*, pubblicato a Lione nel 1579, per il quale lo stato stesso è voluto da Dio, indispensabile all'uomo esclusivamente per la sua sicurezza e per la sua sopravvivenza. E con il potere si accompagnerà la Chiesa nella sua lotta contro le eresie. Ma è stato soprattutto nell'espansione oltre Oceano, dopo la crisi economica che colpì l'Europa e soprattutto la Spagna nel corso del XV secolo, che le due forze, l'universalismo religioso e l'imperialismo, operarono di concerto, in una sorta di irrefrenabile pulsione fagica, se non addirittura antropofagica, che aspirava ad annullare le differenze per riprodurre costantemente la propria immagine, progressivamente e

costantemente rielaborata. L'«altro», ma anche semplicemente «chi» non si fosse lasciato «salvare», e cioè assimilare, sarebbe stato annientato senza scrupoli. Così, chi abitava nei territori dell'Europa e fosse caduto vittima dell'eresia, come i catari, conosciuti anche col nome di albigesi, dalla città di Albi, nella Francia meridionale, o come i Templari, accusati da Filippo il Bello di essere appunto eretici, sarebbe incappato nelle maglie della prima forma di inquisizione, quella conosciuta come inquisizione medievale. Più tardi, nel 1478, la Spagna, per completare la *Reconquista*, e per liberarsi soprattutto degli ebrei convertiti (i Marrani, dallo spagnolo *marrano*, maiale, porco), sospettati di continuare in segreto a praticare i riti giudaici, avrebbe dato vita per opera di Ferdinando d'Aragona e di Isabella di Castiglia a quella che sarà conosciuta come inquisizione spagnola, dominata dalla figura inquietante di Tomás de Torquemada. E infatti Papa Sisto IV (1471-1484), che l'aveva autorizzata, vedendo come Torquemada procedesse sbrigativamente, tentò di fare in modo che i processi di appello si svolgessero a Roma. L'inquisizione romana, invece, istituita da Paolo III nel 1542 e riorganizzata da Sisto V nel 1588, ebbe il compito di difendere la Chiesa dal pericolo rappresentato dalle nuove eresie di Martin Lutero (1483-1546) e di Giovanni Calvino (1509-1564), che si erano diffuse tra le più fiorenti comunità cristiane d'Europa. Quanto poi a coloro che già abitava nei territori d'oltre Oceano, dopo l'inizio della Conquista, dovettero pagare in termini di rinuncia ai propri beni naturali ed economici il vantaggioso abbraccio con l'Occidente dal quale sarebbero usciti addomesticati e perciò civilizzati: schiavi comunque, ma civilizzati, e con la promessa della salvezza dell'anima. D'altronde in tempi non sospetti, l'egiziano Plotino, un figlio di quel medesimo Egitto che aveva dato vita alla dottrina ermetica, nel corso del secolo III della nostra era aveva sostenuto che il principio del potere assoluto, indiscutibile, origine di ogni rapporto, inavvicinabile da ogni scienza perché la scienza guarda al molteplice e alle differenze, è un principio che esclude differenza e alterità, perché possono rivelarsi eversive. L'Uno infatti (a cui potremmo facilmente dare il nome di Dio), non ammette dialettica, e può solo essere oggetto di contemplazione; immobile, incommensurabile, è fuori del tempo e dello spazio. Situato al di sopra della natura, di cui è signore indifferente, dio ozioso, l'Uno fornisce l'«annuncio del potere». Sostituito dall'Intelligenza suprema dell'universo parallelo e non molto diverso costruito dall'ermetismo, da lui discende il dominio assoluto.

Se l'Uno, e cioè Dio, è questa realtà senza limiti e senza confini, potere assoluto che risponde solo a sé stesso, analogamente impero universale e religione universale

non possono ammettere né limiti né confini e nemmeno l'«altro-da-sé», che costituirebbe necessariamente e inevitabilmente un limite. È un intreccio indissolubile di universalismo e di imperialismo che, con alterne vicende, caratterizza tutta la storia del mondo occidentale sino ai nostri giorni, intreccio a cui non sembra invece riconducibile l'universalismo religioso verso cui si è orientato l'islām, anche se l'obiettivo resta in ogni caso quello di assimilare l'«altro-da-sé». E se questo è l'orizzonte ideologico entro cui si è sviluppato l'occidente, la globalizzazione in quanto fenomeno economico parimenti sorto in occidente, appare come la sua logica e naturale continuazione.

Assunti i connotati di una entità metastorica sovraordinata all'azione umana, quasi *legibus solutus* come il sovrano assoluto, il mercato — che in realtà è opera umana, è agito da uomini e sono uomini quelli che comprano e vendono — trova ora negli Stati e nelle Nazioni, nelle Identità Etniche e Culturali, un ostacolo e non un confine che delimita le diverse sovranità e libertà. E paradossalmente l'anonimato del mercato evoca l'anonimato e l'inconoscibilità di Dio nella tradizione occidentale. E del resto l'abbattimento o il superamento dei confini geografici e politici, auspicato, voluto o preteso dai fautori della globalizzazione, nel corso del tempo è stato ampiamente superato dal cristianesimo e dall'islām, ma anche dallo stesso mondo ebraico, che dovunque è riuscito a creare spazi in cui vivere a contatto con l'altro, in qualità di comunità ospite, senza tuttavia mai lasciarsi assimilare. Come poi l'universalismo non lascia spazio alle differenze, intollerabili, egualmente la globalizzazione insieme all'abbattimento delle barriere geografiche aspira alla riduzione al minimo se non l'eliminazione di ogni possibile differenza nella filiera produttiva.

Di certo la globalizzazione economica ha mostrato a quali rischi e pericoli può esporre l'umanità nel momento in cui ha rivelato di non rispondere ad alcun principio etico, in quanto non ha significato automaticamente vantaggi uguali per tutti, né vi si è associata una redistribuzione dei profitti. In questa medesima prospettiva la progressiva privatizzazione dello spazio pubblico, avviata ovunque nei paesi occidentali, di fatto ha rappresentato e rappresenta una minaccia per la diversità culturale se non addirittura per la cultura stessa. Né alla globalizzazione economica può essere concessa come alibi una prospettiva anti-razzista, nel momento in cui essa rischia di produrre una uniformità che cancella ogni differenza, soprattutto culturale. E proprio l'assenza di limiti e di confini in un mercato *legibus solutus*, del quale tuttavia ha rivelato tutta la fragilità la crisi dei mutui bancari statunitensi, lascia spazio agli universalismi religiosi, che possono

intervenire come conferitori di regole e dunque di senso, in perfetta coerenza con le loro funzioni. Così il cristianesimo, cattolico e non solo, se svincolato dal soffocante millenario abbraccio con l'imperialismo, potrà proporsi con un suo intervento etico nell'universo dell'economia globale. Egualmente l'islām da parte sua potrà avere anch'esso un ruolo moralizzatore, in quanto conosce l'obbligo di investire in forme socialmente utili e responsabili, ma non ammette interessi sui prestiti, perché considerati usura, vietata dal *Corano*, e pure vietata dalla Chiesa, che nel Medio Evo la condannò decisamente come peccato con il concilio di Vienne (1311-12) e contro la quale si espresse egualmente Tommaso d'Aquino. Da parte sua il buddhismo, grazie alle «quattro nobili verità» intuite dal Buddha nella «notte del risveglio», nella globalizzazione non può che vedere un proliferare del desiderio da cui scaturisce la sofferenza, laddove per l'induismo essa non può che essere una delle molte manifestazioni dell'illusorietà del mondo o meglio della potenza creatrice dell'illusione (*maya*), ereditata a sua volta dai sikh, che per parte loro hanno scelto la strada della rinuncia.

Ma la globalizzazione non è solo economica, e ha anche un altro volto, che di fatto l'aveva anticipata, oggi pienamente realizzato, e che era stato prefigurato da Marshall McLuhan negli anni '60 del secolo scorso attraverso l'immagine del «villaggio globale», quale conseguenza dell'accelerazione imposta dai *media* alla comunicazione. La comunicazione è dunque diventata globale e in pochi secondi un messaggio può fare il giro del pianeta. E di queste nuove e accelerate forme di comunicazione si servono i sistemi religiosi. Esiste il portale dell'Unione Buddhista italiana così come esiste il sito della Città del Vaticano. Il I Seminario del Forum cattolico-musulmano chiusosi il 6 novembre 2008 è stato pubblicato in Internet. Del resto la comunicazione globale non appare collidere con i sistemi religiosi i quali, in quanto veicolatori di senso, sono veri e propri sistemi di comunicazione. E di fatto quelle che chiamiamo religioni sono state e pretendono tuttora di essere le depositarie della comunicazione, quale che essa sia, orale, come all'epoca del mito, o scritta, quando la scrittura si è imposta in quanto efficace strumento di tesaurizzazione del sapere. D'altronde se Il Corano è *kalam Allah*, la parola di Dio, Cristo nella tradizione cristiana è il *Logos* di Dio, anch'egli appunto la parola di Dio. Pertanto, se la globalizzazione scaturisce dalla visione universalistica e imperialistica del mondo, le religioni dominanti oggi non possono che trovare in essa un ulteriore terreno di coltura grazie al quale continuare la propria diffusione ed espansione.

## L'origine del male, salvezza e misticismo

Su un settimanale italiano ad alta diffusione, e precisamente su *Oggi* del 27 agosto 2008, alla p. 25, una madre, guardando alle violenze che nel mondo colpiscono i ragazzini, che «vivono sulle strade, sono uccisi, violentati, costretti a prostituirsi, a fare i soldati», chiede al responsabile della rubrica, don Leonardo Zega, «Ma Dio che fa? Ha una risposta a questa domanda?». E don Zega risponde: «Non ce l'ho.» E subito aggiunge: «Ma so che prima di misurarci con Dio, come Giobbe, dobbiamo fare i conti con i nostri limiti e la sua grandezza: di Dio non possiamo parlare per "sentito dire"». E di Dio poi il curatore della rubrica non parla, spostando l'attenzione sull'uomo e su ciò che l'uomo può fare per contrastare e almeno limitare il male. Ma la domanda cruciale resta senza risposta.

Se infatti Dio è bene, anzi è il Bene che si dispiega e si esprime nell'atto creativo, e se del pari da questo bene supremo discende tutto ciò che esiste e con lui coincide, il male non pare avere né un senso né una spiegazione, così che la domanda *unde malum* resta inevasa. Se Dio è il Bene assoluto, lo sterminio di oltre sei milioni di ebrei tra il 1939 e il 1944, quello straordinario evento rappresentato dalla *shoah*, che ha scosso la fiducia ebraica nella provvidenza divina, le stragi di innocenti e di bambini che insanguinano il mondo, lo sfruttamento, le nuove forme di schiavitù, non trovano risposte. Eppure, se Dio non è responsabile del male, e nemmeno è suscettibile di alcun male, nel momento in cui si accetti che il male sia per così dire anche solo un accidente, inevitabilmente si propone una limitazione dell'assolutezza di Dio. Di fatto, però, questo non è un problema per le religioni a carattere etnico, dove non si incontra un'idea o un concetto analogo a quello occidentale di dio, così come nei politeismi, dove gli dèi si limitano gli uni con gli altri, non godono dell'eternità, anche se sono immortali, ma hanno tutti un'origine. E dunque, benché si possa affermare che il male è un problema universale, la sua soluzione resta circoscritta e limitata alle diverse culture, anche se è altrettanto vero che a situazioni analoghe si hanno risposte analoghe.

I Tupi Guarani, una popolazione che, all'epoca della conquista del Nuovo Mondo da parte degli Europei, occupava la costa litoranea del Brasile, a partire dalla foce del Rio delle Amazzoni, e che all'interno si estendeva tra il fiume Paraguay e la costa atlantica, erano soggetti a periodiche imponenti migrazioni, a cui erano spinti dai *karai*, una sorta di profeti, al fine di raggiungere la Terra senza Male. Per raggiungere questo

luogo gli Indios attraversavano la foresta amazzonica e si esponevano a gravi rischi, al punto che in molti perdevano la vita durante il viaggio. Non era però di un paradiso perduto che andavano alla ricerca, bensì aspiravano a liberarsi dal pericolo del potere assoluto dei capi, pericolo che emergeva all'interno della popolazione con una certa frequenza dopo ogni periodo di guerra, durante il quale, per necessità, veniva demandata ai capi ogni decisione. Popolazione che pare aver raggiunto, probabilmente nel XVI secolo, persino il milione e mezzo di individui, essa si dibatteva tra la spinta a trasformarsi in uno stato, dominato dal potere del capo, e la volontà di conservare il proprio modello tradizionale, dove il capo non detta le regole, ma agisce solo come pacificatore. Così la Terra senza Male si rivela allora come la terra senza regole, quando queste sono controllate dai capi; la terra in cui si mette in discussione il potere e l'ordine costituito, quando questi sono nelle mani di un solo individuo. È in questa terra che gli uomini hanno la possibilità di diventare i signori di sé stessi; è la terra del molteplice, in opposizione all' *uno*, espresso dal potere dei capi, che evidentemente si configura come male. Se la Terra senza Male è stata una risposta, per così dire, religiosa a un problema, che ai nostri occhi occidentali appare come politico, dopo l'impatto coi bianchi colonizzatori, questa risposta ha conosciuto una evoluzione in senso emancipazionista, con il fine di liberare gli indigeni dai vincoli della schiavitù.

L'*uno*, peraltro, equivaleva al male anche per quella terra del molteplice che fu la Grecia classica, per la quale l'*uno* abitava nei territori dei barbari e dei selvaggi, a oriente, e coincideva con il Re per eccellenza, che era nient'altro che il re Persiano, Dario I come successivamente suo figlio Serse, entrambi ormai senza dubbio zoroastriani, seguaci cioè della dottrina monoteista di Zarathuštra. Era la terra dove appunto si produceva il potere di *uno* solo, il Re, e dove tutti gli altri erano schiavi. Respinto a Maratona e sconfitto a Salamina, quel Re unico e assoluto era stato confinato al di fuori della terra greca, come aveva scritto Tucidide (~~I-69, 5~~). Nondimeno quel re era lo spettro stesso del male, perché evocava il potere assoluto concentrato nelle mani di un solo uomo, che la civiltà greca aveva conosciuto come conseguenza di una crisi delle aristocrazie e che aveva preso i connotati del tiranno, un uomo pronto a gustare il sangue dei propri consanguinei, a macchiarsi di ogni delitto contro i suoi concittadini, a percorrere sino in fondo il cammino verso la bestialità, a perdere la propria identità ed a trasformarsi in lupo, pur di tenere saldamente in pugno il potere, come appunto aveva scritto Platone, nella *Repubblica* (~~565 D-566 A~~)



In entrambi i casi, sia per i Tupi Guarani sia per i Greci, non si tratta di un male cosmico né di un male ontologico collocato sul piano della metastoria, per non dire della metafisica. La morte stessa, per quanto appaia come un male, per gli antichi Greci non era il prodotto di alcuna colpa, ma era «parte» del destino riservato a ciascuno, la *moira* appunto. Era un male necessario e ineludibile, inseparabile dalla condizione umana, frutto dell'antica separazione tra uomini e dèi operata dal titano Prometeo a vantaggio dell'uomo, male che l'uomo poteva scegliere, come fece Odisseo, che rifiutò l'immortalità che gli offriva una dea, Calipso, per poter invece invecchiare accanto a Penelope. Nello stesso tempo furono allora definite una volta per sempre le frontiere tra mondo umano e divino, universi separati e irriducibili l'uno all'altro, le cui relazioni e i cui equilibri, fondati su un codice e su norme vincolanti, diventavano la condizione della beatitudine umana. Eseguire i riti, celebrare correttamente le cerimonie e i sacrifici periodicamente previsti dal calendario, manteneva gli dèi nel loro spazio, appagati dalle offerte, e consentiva all'uomo di condurre serenamente la sua esistenza, guidata dal senso della misura e del proprio ruolo. In questo scenario il male, tutto ciò che è concretamente male, dalla malattia, alla carestia, alla guerra, è un evento accidentale prodotto dalla rottura di quegli equilibri, quando l'uomo commette una qualunque trasgressione, dal rito celebrato in forma non corretta alla presunzione di poter superare la condizione umana, precipitando nella mancanza di misura (*hybris*). La trasgressione determina l'azione divina, che è sempre punitiva, perché gli dèi sono i garanti dell'ordine cosmico ed in particolare di quello umano.

Questo male, che viene dagli dèi perché frutto di una colpa occasionale dell'uomo, il quale comunque deve «soffrire i doni degli dèi», che degli uomini sono molto più forti, come ben sapeva l'autore di uno dei più antichi inni religiosi greci, l'Inno omerico a Demetra (~~vv. 147-48, 216-17~~), nondimeno è nulla più di un puro accidente nelle vicende umane. Esso è provvisorio, momentaneo e può essere sempre allontanato e cancellato, ricomponendo l'ordine, stabilito durante il tempo del mito, attraverso i riti adeguati che nel presente placano l'animo degli dei. In questa prospettiva, la terra greca non conosceva il male ed era essa stessa la Terra senza Male, una realtà da difendere e non un altrove da cercare e da raggiungere.

Fuori dei confini di quella terra, si diceva, e fuori del presente abitava il male, nella terra dei barbari e dei selvaggi, dove dominava il Re, che concentrava nelle sue mani tutto il potere, unico e assoluto. Ed è proprio in quel territorio, tra i Persiani seguaci di Zarathuštra, che forse per la prima volta il male ha assunto consistenza

ontologica e metafisica. Qui il male si identificava con Angra Mainyu, lo «spirito malvagio», l'avversario, ma anche il gemello di Ahura Mazdā, il «Saggio Signore», e se questo mondo era il campo di battaglia in cui le forze del Bene e quelle del Male si confrontavano incessantemente, il Male e cioè Angra Mainyu, era anteriore alla creazione. Entrambi sono creatori, ma l'uno, Ahura Mazdā, crea un mondo che non è in sé malvagio e nel quale l'esistenza può dispiegarsi; l'altro, Angra Mainyu, è artefice di una creazione negativa, che non può tradursi sul piano della vita concreta. Questo inesauribile e perenne conflitto tra il Bene e il Male, tra spiriti buoni e spiriti cattivi, scandisce la storia umana, che è sostanzialmente una storia sacra, in cui l'uomo è posto davanti a una scelta ineludibile, tra il Bene e il Male, tra la Verità e la Menzogna.

Quando il male assume connotati metafisici o metastorici e questo mondo, dove l'uomo trascorre l'esistenza e sperimenta la propria inadeguatezza, diventa un teatro di battaglie incessanti, è pressoché inevitabile l'insorgere dell'idea di una salvezza futura, di ciò che l'antropologia religiosa chiama la «costruzione dell'*eschaton*»: se questo mondo è dominato dal male, per chi non se ne lasci travolgere e sedurre, l'altro mondo sarà alla fine dominato dal bene. Al seguace di Zarathuštra, calato in una storia caratterizzata da un evidente dualismo, lunga 12000 anni e scandita da grandi fasi individuate dalla venuta del Primo Uomo, di Zarathuštra e del Salvatore finale, il *saošyant*, non basta però una buona condotta di vita per avere garantita la salvezza nell'Aldilà. Il male, infatti, è anche la conseguenza di contaminazioni, come per esempio il contatto con cadaveri o con il mestruo femminile. Così, per poter guadagnare la salvezza l'uomo ha davanti a sé una complessa e rigida serie di operazioni rituali, finalizzate a evitare e a eliminare ogni impurità. Alla fine della sua vita l'anima (propriamente, quello che noi occidentali cristianizzati chiameremmo anima), che è immortale, inizia il viaggio che la condurrà a conoscere la propria sorte nell'Aldilà, prima subendo la prova del «ponte del *činvant*» o del Separatore, che s'allarga se lo attraversa l'anima di un giusto, ma che si restringe sino a divenire sottile come una lama affilata se si tratta di quella di un malvagio. A volte una bella fanciulla, che è la somma dei pensieri, delle parole e delle azioni di un individuo, si fa incontro all'anima del giusto per aiutarlo ad attraversare il ponte. Prima però che possa attraversare le sfere celesti e accedere al paradiso e alle Luci Infinite, l'anima deve sottostare a un giudizio inappellabile davanti al tribunale composto da Mithra, che sovrintende ai patti e ai contratti, da Sraoša (l'Obbedienza), e da Rašnu (il Giudice).

Come un conflitto vivevano il loro presente gli Esseni, nell'attesa della comparsa di Dio, che avrebbe guidato i figli della luce nella battaglia finale contro i figli delle tenebre, secondo uno schema che evoca l'impianto dualistico dello zoroastrismo. E conducevano la loro esistenza nell'attesa della resurrezione (che secondo uno dei testi qumranici è quella dei corpi) e della vita futura, non diversamente dai Farisei e dal successivo cristianesimo e a cui, al contrario, l'*Antico* Testamento non dà molto spazio.

In questi orizzonti, al male come limite o assenza di bene corrispondono dunque le tenebre come assenza di luce: è uno schema che si incontra tanto nell'ermetismo che nel cristianesimo. Prima dell'esilio babilonese, nell'antico Israele ogni sventura che colpiva l'uomo celava invece dietro a sé l'ira di un dio e il problema era stabilire le ragioni dell'ira divina, più o meno come nell'antica Grecia che per conoscere quelle ragioni si appellava all'oracolo di Delfi.

La trasgressione della Legge e l'offesa a Yahweh diventano fonte di male, e come tale si configura la stessa istituzione dello stato, che richiede l'esistenza di un re e che così sottrae il popolo d'Israele al suo dio, unico e vero re d'Israele. In ogni caso è Yahweh che invia le sventure ed è sempre Yahweh che salva. Sarà durante e dopo l'esilio che nell'antico Israele comincia a svilupparsi la convinzione che il male possa radicarsi in una realtà diversa dalla dimensione umana, quando Yahweh assume i connotati del dio che governa l'intero universo, anche se persiste una tradizione che connette il male direttamente alla trasgressione della Legge. Se nel libro della *Genesi* (~~1:3-5~~) dio crea la luce, mentre le tenebre rimangono indeterminate, quasi a sottrarre all'azione divina una realtà, le tenebre, che ormai, per effetto delle dottrine zoroastriane, si erano caricate di significati negativi, nell'opera del secondo Isaia (~~Isaia: 45: 7~~) è Yahweh, il Signore, a creare la luce e le tenebre e a inviare la sciagura. Dio così resta unico, ma è fonte di bene e di male, mentre la causa del male rimane comunque l'azione umana, collocata nella storia. Un po' alla volta, però, e finché durò il dominio persiano, cioè fino al 332 a.C., anche l'ebraismo cominciò ad abbandonare lo sguardo verso il presente e cominciò a fissare la sua attenzione su un orizzonte che andava al di là della realtà mondana, volgendosi verso una prospettiva cosmica decisamente metastorica. A questo punto il problema del male viene spostato su un piano per così dire metafisico e una corrente ebraica non accolta nella sistemazione dell'Antico Testamento né nella versione dei *Settanta*, ma conosciuta attraverso una traduzione greca ed etiopica (il *Libro dei Vigilanti*, sintesi delle rivelazioni del profeta Enoc), fissa l'origine del male nella scelta di alcuni angeli di abbandonare il cielo per scendere a sposare le donne,

figlie degli uomini — episodio di cui è nondimeno rimasta traccia nel libro della *Genesi* (6: 1-4), dove si narra degli angeli che sposano le figlie degli uomini. Questa scelta, che pone gli angeli al di fuori dell'ordine divino, inquina del pari l'uomo e lo contamina. Da qui discenderà l'immagine del male incarnato dal demonio, immagine che caratterizzerà tutta la cultura occidentale, a cominciare dall'universo degli Esseni per sfociare nel cristianesimo, in cui l'uomo, dopo Adamo e la sua colpa, appare contaminato fin dal suo concepimento nel ventre materno. L'uomo tuttavia può salvarsi, purché abbia compiuto un considerevole numero di opere buone, come vogliono i Farisei, se è fiducioso nella provvidenza di Dio, o se si pente delle sue azioni malvagie, come vorrà il cristianesimo.

Per quanto erediti dall'immaginario giudaico-cristiano la figura del diavolo, ribelle a Dio, che nel *Corano* compare con tre nomi diversi, Iblis, Shaytan e Malik, dapprima quando Dio crea l'uomo e poi come tentatore di quest'ultimo, a cominciare da Adamo — e appunto «tentatore» vale *shaytan* —, da parte sua l'Islām non sembra conoscere un male ontologico né metafisico e nemmeno pare conoscere un ordine morale che definisca bene e male. Se Satana è il tentatore, il male è semplicemente ciò che non corrisponde al retto agire previsto dalla tradizione. Il male concerne pertanto solo l'ambito delle azioni a cui è tenuto il seguace della dottrina coranica, che appunto ha il suo punto di riferimento nel dettato della Legge (*shari'a*) e poi nella figura del Profeta, che deve essere imitato, così che *male* equivale a trasgredire i confini e i limiti voluti da Dio per l'uomo, mentre *bene* coincide con le azioni che conducono a realizzare la volontà di Dio. Il rispetto delle azioni culturali, nelle prospettive di un sistema legalistico quale è quella islamica, della minuziosa regolamentazione degli atti quotidiani, insieme alla scelta dell'uomo di operare il bene anche quando è messo alla prova da Dio, avviano alla ricompensa che attende tutti il «Giorno della Resurrezione», come la punizione attende coloro che avranno scelto la strada verso il male. In quel giorno, il «giorno ultimo», si otterranno le delizie dell'Eden oppure i tormenti dell'eterno fuoco dell'Inferno, dove domina Malik, l'arcangelo divenuto demonio che vi è preposto. In ogni caso il giudizio finale dipenderà dalle opere di ciascuno, dalla sua capacità di rispettare e realizzare il Patto con Dio, e dal suo grado di fede nella parola di Dio.

Per il Buddhismo l'intera esistenza è invece dolore, come insegna il Buddha nella prima delle Quattro Nobili Verità, in quanto tutta l'esistenza è soggetta a trasformarsi nel suo essere provvisoria e transitoria, e pertanto destinata alla dissoluzione. Il reale non possiede un sé, e l'uomo stesso non ha una sua sostanzialità: è questa la regione del dolore, dove l'individuo non è niente più di un nome. Il desiderio, i sensi, producono il

bisogno di vivere, la sete di vivere da cui si genera la rinascita, che è fonte di dolore. Sopprimendo questa sete, eliminando il desiderio, sciogliendosi del tutto da questi vincoli sensibili si ottiene la libertà dal dolore. E nella Quarta Nobile Verità è indicata la strada per conseguire questa liberazione, l'Ottuplice Sentiero, che si traduce in otto linee di comportamento: retta fiducia, retta decisione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retto ricordo, retta concentrazione. È una sorta di decalogo e di codice etico che deve guidare l'azione dell'uomo nella sua esistenza terrena, ed è in virtù di questa condotta e di questo codice, ma soprattutto in virtù della meditazione, di un lungo percorso di conoscenza, che l'uomo può realizzare il controllo dei sensi e conseguire l'illuminazione. Da questa soltanto discende il superamento dell'opposizione tra bene e male, che conduce al raggiungimento del *nirvāṇa*, alla liberazione definitiva dal *samsāra*, e che estingue il flusso delle aggregazioni di cose e sensazioni rappresentato dall'«io» individuale. Il *nirvāṇa* è il distacco assoluto, inalterabile e increato, senza principio né fine, condizione assoluta e pura al di là del bene e del male, nulla assoluto senza vincoli di sorta.

Il Buddhismo nasceva come rivoluzione nei confronti del politeismo induista, di cui negava il *Brahman*, il principio assoluto, l'*ātman*, il principio individuale, gli dèi stessi come pure un dio unico assoluto e onnipotente, anche se poi la corrente Mahāyāna elaborerà l'idea di un Buddha trascendente, realtà metastorica di cui il Buddha terreno era manifestazione. Era anche una ribellione nei confronti del rigido regime castale, che non prevedeva alcun riscatto in questa vita, ma che vincolava l'uomo a un sistema di norme complesso, attraverso il quale, alla fine e soltanto, egli avrebbe potuto staccarsi da questo mondo, un sistema contro cui si era espresso il guru Nānak, fondatore del movimento monoteista *sikh*, e contro il quale si espresse lo stesso Gandhi.

Non è invece una ribellione contro un sistema di caste, né è rivoluzione contro un precedente politeismo, in quanto ammette l'esistenza degli dèi, sia pure derivati se non addirittura generati da un dio supremo, l'ermetismo, che nasce dall'antica religione egiziana per effetto del processo di ellenizzazione a cui Alessandro e poi i suoi successori sottoposero le popolazioni del Mediterraneo. Questa dottrina, come del resto il buddhismo, pare rispondere a una crisi dell'esistenza, da cui era allora attraversata l'antichità, quando l'identità cominciò a dissolversi di fronte al potere assoluto del re divino che ormai dominava il mondo. Anche per l'ermetismo il male dell'esistere è frutto del «perpetuarsi della generazione», ma è il dio supremo che per purificarla «ha creato il mutamento» (μεταβολή, *metabolé*) (~~CH XIV 7~~). Benché nei trattati dottrinari

dell'ermetismo il mutamento assuma talora un colore negativo, in quanto implica il ritorno del corpo alla materia, nello stesso tempo la trasformazione diventa fonte di liberazione per l'uomo, perché grazie ad essa può ritornare alla sua eterna e immutabile condizione originaria, indiandosi, ritornando cioè a formare un'unità assoluta con dio, mentre paradossalmente è sempre in virtù della trasformazione che tutto ciò che è nel mondo è immortale (~~CH XII 18~~).

Per questo universo sapienziale il male è solo il frutto di una vana illusione, dell'ignoranza, cioè dell'assenza di conoscenza, a cui dio ha posto rimedio facendo «dono alle anime umane dell'intelletto, della scienza e della capacità di comprensione» (~~Asclepius 7, 16, 22~~), frutto dell'illuminazione di cui gode l'uomo che sa riconoscere dio. Il male, dunque, non pare avere una consistenza ontologica né natura metafisica, e tutt'al più trae origine dalla «materia malvagia»; si configura come una limitazione o come assenza o mancanza o difetto di bene, una sorta di spazio lasciato vuoto, che può anche coincidere con l'assenza della ragione, del *logos*, uno spazio vuoto in cui si può intravedere quasi una anticipazione della ben più tarda teoria cabalistica dello *šimšum*, la «contrazione», il ritirarsi di dio che dà spazio al male, elaborata nel corso del XVI secolo.

Anche l'antica escatologia egizia, che già con il Nuovo Regno si era per così dire democratizzata, perché consentiva di guadagnare l'immortalità a tutti coloro che fossero stati in grado di pagarsi l'imbalsamazione, purché avessero superato il giudizio di un tribunale presieduto da Osiride, fu essa pure riletta dall'ermetismo nei termini dell'ascensione celeste dell'anima che si libera del corpo per guadagnare la propria condizione divina, in quanto gli uomini non sono che dèi mortali, mentre gli dèi sono uomini immortali.

In questo particolare momento della storia dell'occidente, gli uomini avevano quasi l'impressione che gli dèi (o dio) si fossero allontanati dal mondo. L'universo appariva dominato dal Caso, dalla Necessità e dal Destino, sottoposto a una Provvidenza divina non meglio definita, a sua volta soggetta alla Volontà di un dio sempre più ignoto. Parallelamente il potere politico si allontanava dagli uomini e diventava progressivamente anonimo, arbitrario, espressione della volontà divina incarnata dal sovrano, e incontrollabile dalla società.

È un clima carico di incertezze, in cui al passato mitico, non più in grado di garantire il presente, viene sostituito l'*eschaton*, l'attesa di un futuro che riscatti dalla sofferenza del vivere. Non si trattava allora, però, della conseguenza dell'incontro-

scontro con una forza straniera, detentrica del «sacro» o potenzialmente identificabile con l'«alterità», superiore in termini di beni e di tecnologie, di cui hanno sofferto in tempi non lontani le popolazioni indigene delle Americhe, dell'Oceania e di molte altre parti del mondo, quando hanno conosciuto gli invasori bianchi. Fu un impatto che ebbe come immediata conseguenza la svalutazione del presente di quei popoli, una visione drammatica dell'esistenza e la percezione di una perdita della loro presenza nel mondo. Da questo incontro, per lo più violento, in alcuni casi sono scaturite, come in Melanesia, forme di culto conosciute sotto l'etichetta di *cargo cults*, i «culti dei beni di consumo», attraverso i quali gli indigeni aspiravano ad assicurarsi i mezzi e le ricchezze degli occidentali, per migliorare le proprie condizioni di vita. Talvolta, come in Papuaia, si è recuperato un senso all'esistenza attraverso la modificazione in prospettiva escatologica del mito di fondazione, così che il presente trovava la sua legittimazione nel futuro. L'eroe culturale, che nel passato mitico aveva fondato tradizioni e costumi tribali, grazie ai quali l'esistenza umana poteva operare nel tempo presente, ora proiettava la sua azione nel futuro e il suo ritorno era atteso con ansia, insieme ai doni che egli avrebbe portato, che altro non erano che i beni e i mezzi dei bianchi, grazie ai quali il popolo sarebbe stato sottratto all'indigenza e reso definitivamente e nuovamente libero.

Non è stata, dunque, il frutto di un incontro-scontro di questo tipo l'escatologia che prese consistenza nell'antichità, tra Alessandro e l'affermarsi del cristianesimo, anche se rispose a un mutamento di prospettiva analogo, che svalutava il presente e trasformava il «*dover essere* in un certo modo» stabilito nel corso della vicenda mitica per decisione extra-umana, in un *voler essere*, che rispondeva a nuovi sistemi di valori e a diversi codici di comportamento. E per poter essere diversi, bisogna innanzi tutto non essere più quelli di prima, con la conseguenza che la risemantizzazione dei concetti è una delle prime operazioni di cosmesi culturale, come accadde non a caso al vocabolo *mistico* (*mystikòs*), che in origine individuava azioni e oggetti collegati semplicemente ai culti misterici, cioè a dei culti pubblici delle città greche. È stato a partire da queste reinterpretazioni del greco *mystikòs* che ci siamo abituati a pensare il misticismo come una realtà senza frontiere, internazionale e al di là di ogni confessione, silenziosa e proprio per questo in grado di esprimersi in tutte le lingue, cuore di ogni religione e coincidente con l'essenza stessa del fatto religioso, perché prima di tutto ed essenzialmente si tratterebbe di un'esperienza in cui dio scorre nell'uomo e l'uomo in dio, e dove alla fine l'uomo muore in dio. Questa idea, questo stile di vita che ci siamo abituati a chiamare misticismo, trae invece origine dalla convinzione che esistesse la

possibilità di una partecipazione e di una comunione dell'uomo con dio, liberatrice dai mali del mondo, dall'angoscia e dalle incertezze, prodotte dall'instabilità dell'esistenza e dalla percezione della sua sostanziale precarietà, dopo il progressivo allontanarsi della divinità e del potere politico.

Frutto di una trasformazione generale, pur sempre legata a rapporti di forza, endemica ed endogena, questa crisi insolubile che investì tutti gli equilibri interni dell'antichità e dalla quale sbocciarono forme ibride, condizionate in questo dal mutare degli assetti ideologici e politici all'interno delle culture antiche, produsse anche una radicale metamorfosi dell'«altro mondo». Quello che per l'universo pagano fu semplicemente le case di Ade, oppure e contemporaneamente l'Olimpo, diventerà il luogo abitato dall'Intelletto supremo e Uno, Sommo Bene, per gli ermetici, così come sarà abitato dal «vero dio» per gli gnostici, o dall'uno per i neoplatonici, e infine diventerà quello dominato da Dio e dal Cristo per i cristiani. In quell'Aldilà, secondo la dottrina ermetica, l'uomo che avesse ottenuto la conoscenza (*gnosis*) avrebbe potuto realizzare il suo «ottimo fine», cioè l'unione con dio, se non addirittura «diventare dio» (~~*Corpus Hermeticum* I 26~~). È un'identificazione dell'uomo con dio a cui peraltro neppure i cristiani si sottrassero, se il *logos* di Dio, secondo Clemente di Alessandria (~~*Protrepticus*, I 8, 4~~), si era fatto uomo perché anche l'uomo stesso apprendesse come diventare dio. Lungo questo itinerario, ben dopo Clemente, tra il V e il VI secolo d.C., si sarebbe incamminato un altro cristiano, si chiamasse o meno Dionigi l'Areopagita (~~*de mystica theologia* 1, 1~~), il quale sostenne che l'unione (*hénosis*) con colui che è al di sopra di ogni sostanza e di ogni conoscenza — unione che è il cuore della dottrina ermetica, e che fu fatta propria dai neoplatonici — è l'obiettivo a cui deve aspirare il cristiano che si avvii lungo i sentieri della «teologia mistica»; una teologia i cui misteri (*mystéria*), «semplici assoluti e immutabili, vengono rivelati nella nebbiosa oscurità luminosissima del segreto silenzio mistico». Da qui in poi gli antichi culti di mistero non saranno più il referente del termine mistico, e la mistica diverrà lo strumento e il veicolo verso una realtà trascendente altrettanto universale e pertanto al di fuori di ogni cronologia e di ogni storia, indefinibile, se non nei termini in cui si esprime S. Tommaso d'Aquino, che la descrisse come una *cognitio ... divinae personae experimentalis* (conoscenza della persona divina per esperienza diretta), che discende da una *conjunctio ad Deum*, dall'unione a Dio, e che si ottiene per effetto della grazia (~~commento in *I Sententiarum* di Pietro Lombardo: *distinctio* 14, *quaestio* 2, *art.* 2, *resp.* 3; *distinctio* 16, *quaestio* 1, *art.* 2, *argumentum* 5~~). Per l'universo cristiano, alla base di



tutto ciò stanno, alla fine, una conoscenza intuitiva e un'esperienza emozionale e irrazionale, che si traducono in un'espressione universale, un'esperienza che presuppone la possibilità di restaurare l'unità della creazione, completandola e superandola nell'unione, collettiva ma soprattutto personale, con la divinità, quale risulta dall'incarnazione del Verbo-Figlio, nel quale il Padre, da cui tutto procede, si rivela e si comunica agli uomini.

Per quanto sia un concetto formatosi nell'Occidente cristiano, non diversamente dal concetto di religione come da quello di dio, il misticismo può nondimeno essere fatto corrispondere a una tipologia o a una morfologia, senza per questo dover sostenere che esso sia il cuore della «Religione» e senza egualmente dover essere obbligati a riconoscere che tutte le religioni siano proiettate verso la salvezza dell'uomo. Esso porta con sé un'idea di salvezza, ma anche da questa idea è alimentato, e assume consistenza quando la storia esemplare, il mito di fondazione, non è in grado di garantire più il presente, quando la pratica religiosa tradizionale non riesce più a scongiurare o a esorcizzare le crisi ricorrenti dell'esistere, il male del e nel mondo, le difficoltà materiali, l'oppressione delle culture dominanti. Se il presente è male, ogni relazione con lui è male. Allora cominciano a formarsi le attese escatologiche, la salvezza che verrà da un futuro non meglio precisato, e si esplorano quelle vie orientate a superare la condizione umana. Sono vie ed itinerari che si possono collocare sotto l'etichetta di misticismo, tutta occidentale, di cui si è appena seguito il percorso, e che si potrebbero riconoscere nell'Islām o nell'induismo o che si potrebbero attribuire al buddhismo nella sua totalità, ma che per essere comprese debbono poi essere collocate nel loro specifico contesto storico e culturale. L'insorgenza di ciò che chiamiamo mistico non è infatti un assoluto, ma risponde a precise e riconoscibili situazioni storiche e culturali; è l'espressione di una dialettica interna di una religione, che ne investe i fondamenti, e rappresenta dunque una rottura con il passato-presente e con il mondo, risolve la crisi del presente attraverso una forma di interruzione di relazioni con l'ordine istituzionale nella prospettiva futura e nell'attesa di un ordine restaurato senza più crisi.

A questo schema possono essere ricondotte non poche manifestazioni religiose, come alcuni movimenti sviluppatisi all'interno dell'Induismo in particolari momenti della sua storia, quali la scuola *Vedānta*, per la quale la salvezza consiste nel dissolversi nell'anima nel Brahman, a cui è uguale nella sostanza, o come la scuola *Yoga*, con le sue otto tecniche che corrispondono agli otto gradi attraverso cui si deve passare per progredire lungo la strada che deve condurre alla liberazione, con l'obiettivo di

raggiungere il «ritiro dei sensi» e guadagnare le forme più sottili di meditazione, per poi liberare la coscienza da ogni falsa rappresentazione e ottenere la rivelazione della divinità nel proprio intimo. E sempre per restare all'interno dell'induismo, si può riconoscere questa morfologia anche nel tantrismo — da *Tantra*, testi dottrinari e rituali —, una dottrina a carattere esoterico, trasmessa solo agli iniziati, dalla quale è però rovesciata completamente la prospettiva antisomatica tradizionale, perché il mondo viene visto come realtà e il desiderio non si oppone alla salvezza ma diventa uno strumento finalizzato al suo conseguimento. I sensi stessi possono essere piegati e orientati progressivamente per guadagnare conoscenza e liberazione già in questa vita, mentre si è nel proprio corpo. Da parte sua non sembra molto lontano da questi schemi neppure il Buddhismo, che si forma in opposizione al politeismo e al sistema castale indù, per il quale il conseguimento del *nirvāṇa* era la condizione della mente illuminata, e che reinterpretò e piegò alle proprie prospettive modelli desunti direttamente dall'induismo. Così le pratiche *yoga* buddhiste, a cominciare dalla scuola *Yogācarā*, si spingono sino alla persuasione che non esista nient'altro che l'intelletto. In seguito, secondo le dottrine elaborate dalle varie scuole, alla meditazione sarebbe stato attribuito il compito di portare alla conoscenza dei vari livelli di coscienza, ma la coscienza, sostituita dalla coscienza pura, si sarebbe interrotta solo quando fosse stata raggiunta l'illuminazione. Anche la dottrina tantrica fu a sua volta reinterpretata, tra il 700 e il 900 d.C., una reinterpretazione da cui ebbe vita il buddhismo tantrico, che perseguiva comportamenti trasgressivi e inquietanti e che riteneva che l'uomo potesse trovare la propria liberazione nel desiderio, pur essendone intrappolato. Un'altra corrente tantrica, tuttavia, seguì percorsi meno eterodossi, e si integrò nella vita monastica, pur mantenendo un carattere esoterico e una articolazione in gradi iniziatici, che riservava agli iniziati al grado più alto la conoscenza dei segreti più profondi e le meditazioni più elevate. E a questi schemi risponde pure il sufismo, che si forma all'interno del pensiero islamico tra il VII e l'VIII secolo. Attraverso pratiche ascetiche e conducendo una vita di devozione a Dio, i *sufi* aspiravano a entrare in contatto con la divinità attraverso diverse tappe che conducevano ad altrettanti stati di conoscenza e in cui per entrare in estasi giocavano un ruolo fondamentale il canto, la danza e la musica.

Alla fine, per tornare a quella Grecia da cui il termine mistico è decollato, si potrà far rientrare entro i parametri del misticismo elaborato dal mondo occidentale dopo Alessandro, solo il movimento orfico, che si opponeva agli schemi del politeismo tradizionale delle città, che rifiutava la pratica del sacrificio cruento e che proponeva

uno stile di vita ascetico e un'alimentazione vegetariana, mentre sarà invece impossibile classificare come mistici i culti di mistero, a cui il termine in origine rinvia.

## Universo magico e nuove religioni

Il mondo magico era per Ernesto De Martino l'universo in cui l'Occidente cristianizzato aveva relegato polemicamente ogni realtà umana che si fosse presentata con vistose e macroscopiche diversità culturali. A suo tempo così infatti apparvero agli occhi dei cristiani le manifestazioni religiose delle civiltà antiche e in seguito delle civiltà di interesse etnologico o addirittura delle culture contadine. Sono mondi in cui l'azione rituale aveva in realtà avuto e talora ha ancora la funzione di ricomporre in una prospettiva di ordine l'esistenza umana. Un ordine più pensato che reale — ammesso che possa esistere un ordine che non sia pensato —, dove nascita, crescita, matrimonio e morte, e dove pure il ciclo stagionale, l'alternarsi del giorno e della notte, l'abbondanza e la carestia, la salute e la malattia erano concepiti come esiti di operazioni rituali o da queste controllati e controllabili: in questo modo anche la natura era condotta entro l'alveo della cultura. Attraverso questa lettura Ernesto De Martino si era proposto di riscattare l'idea di magia dallo spazio oscuro in cui la storia dell'occidente l'aveva esiliata, per risolverla entro la dimensione del religioso. D'altronde persino James George Frazer, che peraltro è stato il vero teorico della magia tra il XIX e il XX secolo, aveva risentito di quella sorta di luogo comune, individuando nella magia la prima tappa, la più rozza e primitiva, nella storia evolutiva dell'umanità. Nello stesso tempo egli riconosceva una sorta di antagonismo tra magia e religione, al quale egli riconduceva pure la scienza, della quale per lui la magia era «la sorella bastarda». Il pregiudizio di Frazer traeva origine dall'assunzione aprioristica che esistesse una radicale e originaria differenza di principio tra magia e religione, la prima dominata come la scienza dalla convinzione che «i processi naturali sono rigidi e invariabili», la seconda all'opposto che il corso della natura è soggetto a una variabilità decisa da esseri sovrumani su cui tuttavia gli uomini possono agire o intervenire.

Nondimeno, per quanto con De Martino il mondo magico si sia rivelato, per così dire, o forse più esattamente sia stato interpretato come un'epoca storica in cui l'«essere-nel-mondo» non è né deciso né garantito, cioè la vita quotidiana dell'uomo, la sua esistenza non è né decisa né garantita da «qualcosa d'altro» o da «altri», ancora oggi questo universo continua a essere pensato come una realtà declassata e vagamente pericolosa. Eppure, una umanità se non disperata per lo meno spaventata dal suo presente e alla ricerca di un senso, al magico in varie forme continua a rivolgersi. Del

resto la magia, così come ci siamo abituati a pensarla, è un tipico prodotto del sistema di contrapposizioni attraverso cui l'occidente cristianizzato ha costruito la propria identità. Per il mondo greco e poi per quello romano la *mageia*, e cioè la magia, era un sapere straniero, quello dei *magoi*, i magi, sacerdoti persiani, che da un lato rinviano al culto monoteista fondato da Zarathuštra e dall'altro erano espressione di quella Persia patria del barbaro e della tirannide, vissuta come un incubo dalla Grecia politeista e democratica. Fu però Roma, che comunque ne proiettava anch'essa in Persia l'origine, a elaborare la definizione della magia ereditata poi dall'Occidente, nella quale peraltro vennero spesso confuse varie pratiche, dai filtri d'amore, alle fatture, ai sortilegi, alle metamorfosi in animali, all'astrologia, a cui si abbandonavano soprattutto le classi meno colte, nella speranza di risolvere i loro problemi immediati. Nei confronti della *Persarum impia religio*, l'empia pratica di culto dei Persiani, che probabilmente non era semplicemente la magia, Roma tenne un atteggiamento non diverso da quello tenuto nei confronti degli altri culti, soprattutto orientali, che non godettero di immediato favore presso le classi dominanti, mentre si diffusero negli strati più incolti della società. Con l'accusa di turbare l'ordine pubblico e di corrompere i costumi, Roma confondeva ed espelleva ciò che non riusciva ad assimilare. Se nel 139 a.C. con gli Ebrei furono espulsi da Roma i Caldei, sacerdoti orientali esperti in astrologia, all'epoca di Tiberio furono espulsi *magi et mathematici*, termine quest'ultimo che designerà con sempre maggiore frequenza gli astrologi. L'ostilità dei governanti di Roma non era tanto orientata a negare l'efficacia rituale dei culti stranieri, quanto a respingere la loro irriducibilità all'ordine romano, fondato sul principio della responsabilità individuale. L'azione magica, fosse l'incantesimo, il veneficio o la pratica astrologica, dal punto di vista romano sottraeva l'uomo alla sua responsabilità giuridica, perché è l'incantesimo o il veleno ad agire o è l'influsso degli astri a decidere il corso degli eventi umani. Sarà pertanto facile in età imperiale vedere in queste pratiche un attentato non solo contro lo Stato ma soprattutto contro il principe, sino al punto di farle assimilare al *crimen maiestatis*, al crimine di lesa maestà, imputazione che colpì lo stesso Apuleio. Di fatto l'accusa di magia fu un efficace strumento per liberarsi di eventuali avversari politici e con il declinare dell'impero l'onda repressiva si fece sempre più violenta, al punto che furono istituiti speciali tribunali per scoprire eventuali congiure «magiche», come racconta Ammiano Marcellino nelle *Res gestae* (~~XIX-12, 1-5~~). Così maghi e astrologi cominciano a intravedere l'incubo della pena di morte, a cui in epoca ormai cristiana

avrebbero potuto sottrarsi solo distruggendo con il fuoco i loro libri e abbracciando la *vera fede*, secondo quanto si desume dal *Codice di Teodosio* (~~IX-16, 4, 6-8, 12~~).

Decolla da qui la condanna da parte del cristianesimo, una condanna tanto più inevitabile, quanto più il mondo magico pareva produrre un uomo in grado di sostituirsi a dio, capace persino di diventare immortale. Così, ogni ricerca di sapere che non fosse stata in sintonia con l'ortodossia della nuova religione sarebbe stata da allora in poi inglobata nell'accusa di eresia e di magia e più tardi di stregoneria, contribuendo a costruire attorno a questo universo una barriera di oscurità, da cui i poteri del mago emergevano come una minaccia. S. Agostino (~~*De trinitate*, III-8, 13~~) si era limitato a concedere alle arti magiche il potere di trasformare, ma non di creare, che era riservato a Dio. In ogni caso per lui (~~*De civitate Dei*, X-9, 1~~) esse rimanevano arti *nefariae curiositatis*, le arti di una abominevole curiosità, capaci solo di ingannare con i loro riti. Dopo Agostino, tra il V e il VI secolo, Cassiodoro (~~*Historia tripartita*, *Patrologia Latina* LXIX, coll. 1062-63~~) avrebbe riversate tutte le nefandezze della magia non a caso su Giuliano, l'imperatore apostata che aveva cacciato i maestri cristiani dalle scuole. E più tardi, nel secolo IX, per Rabano Mauro (~~*De universo*, *Patrologia Latina* CXI, coll. 422-25~~) la magia sarebbe stata un insieme di arti *malefactorum et maleficorum*, che per essere operativa si appellava ai defunti, aveva bisogno di sangue e di vittime, che era stata concessa da Dio agli uomini solo fino alla nascita di Cristo: dopo non ve n'era più bisogno. Se lo scopo della Chiesa era di impedire che Dio potesse essere escluso dalla storia, perché le arti magiche avrebbero consentito all'uomo di agire sulla natura e sostituirsi a Dio, la magia ovvero tutto ciò che l'Occidente cristiano si è abituato a chiamare arti magiche, restava comunque una via di fuga e una alternativa al presente. In essa si rifugiavano le comunità contadine che mescolavano Diana Ecate Erodiade e tradizioni celtiche, e che invocavano la Diana dei pagani con il suo seguito di cani ululanti, come si legge ancora nel IX secolo nel *Canon Episcopi*, una sorta di guida per «i vescovi e i loro ministri» perché si districassero e adeguatamente agissero nei confronti delle false e illusorie fantasie evocate dallo spirito maligno nelle menti dei fedeli. Di «femminelle di contado», vittime di allucinazioni prodotte da una cattiva alimentazione, parlerà alla metà del '700 Gerolamo Tartarotti, per negare ogni credibilità alle pratiche magiche e stregonesche.

Indipendentemente dall'efficacia o meno di quelle pratiche e dalla evidente prossimità di magia e religione, che permette di risolvere l'una nell'altra, nella storia tutta occidentale il dissidio tra magia e religione traeva origine da quella medesima

prossimità che le ha viste entrambe impegnate nel controllo della conoscenza e del sapere. La Chiesa attribuiva a sé il diritto a interpretare la natura, assegnatole dalla rivelazione divina che riconduceva l'esistenza umana a niente più di un passaggio in vista di una nuova condizione ultra-mondana proiettata alla fine dei tempi e della storia. La magia, nelle sue varie forme e sfaccettature, coniugava — ma ancora coniuga — modelli della religione dominante, e cioè del cristianesimo, ma anche modelli classificabili fenomenologicamente e genericamente come religiosi, e tecniche di controllo della natura, assegnando all'uomo il potere di agire e di modificare la realtà. Alla fine, vuoi per il dissidio con la religione dominante cristiana che lo perseguitava, vuoi per una sua intrinseca caratteristica, quello magico si rivelò un potere riservato a pochi e contemporaneamente fu contrassegnato da una progressiva spinta verso il privato e il cifrato, che in qualche caso ha portato all'esoterico e all'occulto. In questa prospettiva, divenuto il cristianesimo religione di stato dell'impero, il potere della magia apparve inquietante perché affidato all'arbitrio individuale di chi possedeva la conoscenza di quelle tecniche. La scienza, per quanto forse nata dall'inesausta ricerca del sapere condotta dai maghi, si innestò su questo insanabile e irrisolto dissidio, e anch'essa alla fine ha contribuito, e continua a contribuire, a relegare e a confinare sempre più la magia nello spazio degradato, informe e dequalificato dell'«incolto», dell'altro o delle culture subalterne, dove nondimeno essa è ancora il surrogato simbolico e lo strumento per il riscatto psicologico contro tutto ciò che è negativo e ostile.

Anche così degradata, anche ridotta a relitto folclorico, la magia non ha cessato di risvegliare nell'Occidente cristiano gli incubi e le ossessioni di poteri oscuri e incontrollabili, tutte le volte che la scienza, spesso confusa con il mero possesso di particolari tecniche, si è rivelata incapace di spiegare la realtà o di risolvere i problemi immediati dell'uomo. Del resto la scienza con il tempo ha sottratto alla religione soltanto il controllo descrittivo delle leggi della natura. Essa si era data il compito di tradurre in termini logici e in concetti la realtà e solo le attese massificate della coscienza diffusa l'hanno spesso trasformata in un mezzo, trasfigurandone ruolo, intenzioni e strumenti effettivi. Pertanto, ogni volta che la scienza mostra i suoi limiti, così come quando lo spazio religioso rende il proprio oggetto, e cioè Dio, irraggiungibile, collocandolo e collocandosi in una lontananza irraggiungibile, il magico riemerge, come surrogato insieme di religione e di scienza, per esorcizzare il pericolo sempre incombente di perdersi nel mondo, e dare invece un senso all'esistenza, al male

e alla sofferenza. I molti «fattucchieri», le cartomanti, gli astrologi, i maghi che oggi sfruttano il telecarisma e vendono i loro prodotti, previsioni, oroscopi, filtri, talismani, attraverso le televisioni commerciali, per quanto possano essere o apparire spregevoli approfittatori e sfruttatori della dabbenaggine e dell'incultura dei molti, di fatto sono una risposta concreta a un'esigenza di senso. In questo il magico agisce come il religioso, mantiene nella comunicazione e nella socialità, impedendo una regressione nella sfera dell'incomunicabilità.

Una analoga ricerca di senso in tempi recenti ha condotto molti ad abbracciare le cosiddette nuove religioni, che siano il buddhismo o i monaci «arancioni» seguaci di Krishna, conosciuti come Hare Krishna, dal *mantra* con cui levano inni a questa divinità del *pantheon* indù, mentre percorrono le strade del mondo nella loro opera di proselitismo. È nondimeno difficile pensare al buddhismo, un sistema decisamente missionario, votato a sollevare l'uomo dal suo destino di non senso e di sofferenza diffondendo le Quattro Nobili Verità, o al movimento degli Hare Krishna, come a qualcosa di analogo all'universo magico, che siamo abituati ormai a catalogare come qualcosa di degradato, informe e dequalificato. Eppure, anche se vi possiamo vedere delle forme intellettualmente più raffinate, pure essi concorrono a sottrarre l'uomo all'incertezza dell'esistere, impedendogli di regredire nel privato e nell'autoreferenziale; pure essi creano una barriera protettiva condivisa, di fronte alla lontananza della religione dominante e alle forme di controllo autoritario esercitate dagli stati. Non è stato un caso che buddhismo e Hare Krishna abbiano attecchito soprattutto durante gli anni '60 del secolo scorso, negli ambienti *hippies* e fra i giovani della controcultura americana. E se con il terzo millennio essi sembrano aver perduto *appeal*, ciò può essere ricondotto ai nuovi stili di vita, conformisti e competitivi, fondati esclusivamente sull'immagine e pertanto sull'apparenza.

In ogni caso, ~~per non limitarci che a questi due esempi,~~ si tratta di vie alternative, analoghe a quello che era stata la magia nel Rinascimento, attraverso la quale gli umanisti avevano cercato di porre fine ai conflitti e alle violenze con il mondo arabo ed ebraico, tentativo vanificato peraltro dalla Riforma luterana, che invece accentuò ed esasperò l'intransigenza e l'intolleranza della Chiesa di Roma, o analoghe a quello che fu la stregoneria praticata nelle campagne o tra gli strati più poveri della società, dal Medio Evo in poi. Sono vie alternative che per riuscire a dare un senso all'esistenza sublungare dell'uomo, ricorrono a tutti gli strumenti possibili, dallo sviluppo degli aspetti



organizzativi, all'accentuazione di forme di vita comunitaria e di solidarietà tra gli adepti, a un vocabolario cifrato condiviso, a una simbologia, a pratiche rituali variamente definibili e classificabili.

Il secolo scorso ha visto un vero e proprio proliferare di movimenti e di gruppi dai tratti che potremmo definire genericamente religiosi, a volte con tratti mistici, i quali talora in modo equivoco talaltra pretestuoso, proponevano e propongono vie di fuga alle difficoltà del presente come, per non limitarci che a queste, la Chiesa dell'Unificazione del Reverendo Moon, nata in Corea, oppure la società *Life Discovery Principles*, nata a Vicenza, in Italia, nel 1981, per opera di una enigmatica e oscura figura conosciuta come Basil De Luca, e quindi diffusasi in altri paesi europei, negli Stati Uniti, in Canada e in Argentina, che prometteva e promette di far emergere le potenzialità segrete di ogni persona. Ma a inserirsi con una certa autorevolezza in questo orizzonte alternativo è stato soprattutto il movimento New Age, galassia composita e complessa, una sorta di ibrido psicologico-religioso, di meta-network globale, dove tutto è comunicazione. Quasi prodotto di un *bricolage*, di un fai-da-te religioso, il New Age si radica nello spiritismo dell'Ottocento, nei gruppi occultisti sviluppatasi a partire dalla Società Teosofica, fondata nel 1875 a New York da Helena Petrovna von Hahn, meglio conosciuta come Madame Blavatsky. Esso risente però soprattutto delle oscure visioni di Alice Bailey (1880-1949) che, staccatasi dalla Società Teosofica, annunciava l'avvento di una nuova religione mondiale, il New Age appunto, che secondo alcuni deve essere interpretato come l'età dell'Acquario, destinata a succedere, dopo un ciclo di 2160 anni, all'età dei Pesci, che aveva avuto inizio con la nascita di Cristo, della cui condizione di figlio di Dio era acronimo proprio il termine greco ἰχθῦς, *ichthys*, pesce. Alcuni seguaci della Bailey, all'inizio degli anni '60 del secolo scorso, diedero poi vita, a Findhorn, nella Scozia settentrionale, a una comunità di tipo esoterico, spirituale, caratterizzata da un atteggiamento anti-tecnologico, formata da circa 400 persone, che cercò di attuare i principi generali di una vita all'interno della natura e nel rispetto dell'ambiente, realizzando un vero e proprio eco-villaggio. Il New Age trova infine un padre spirituale nel fisico americano di origine austriaca Fritjof Capra, che applica alla scienza della natura idee di matrice spirituale e mistica, derivategli dall'induismo dei *Veda* e dal taosimo, e che annuncia e sostiene la necessità di una «nuova coscienza» che guardi alla natura come a una totalità in cui l'uomo non solo è calato, ma appartiene. Egli contribuì in questo modo a fornire un paradigma alternativo di «scienza», che

peraltro favorirà poi l'affermarsi del movimento ecologista conosciuto come *Deep Ecology* (Ecologia Profonda). Nella varietà degli elementi che paiono caratterizzarlo, compreso comunicare con gli spiriti o i defunti grazie al *channeling*, che ora sostituisce lo spiritismo ottocentesco, il New Age tutto sommato offre a ciascuno la possibilità di scegliere tra un numero pressoché sconfinato di realtà, con la possibilità persino di modificare realtà e futuro; presenta una visione della natura concepita come essere animato vivente, che è insieme ordine (*kosmos*) e disordine (*chaos*); permette di realizzare un nuovo modo di essere religiosi, in un rapporto totale e globale con un Tutto, che può essere pensato o meno come dio, con il quale costruire un legame armonico e in cui perdersi.

Se il New Age, o una sua componente, ha goduto dell'azione divulgatrice di un'attrice come Shirley Mac Laine, la Chiesa di *Scientology*, alla ricerca ossessiva di un riconoscimento ufficiale e giuridico come religione, può attualmente approfittare di *testimonials* di rilievo quali Tom Cruise o John Travolta. Fondato da Lafayette Ron Hubbard, scrittore di racconti *pulp* e di fantascienza e dalla vita sentimentale alquanto movimentata, con tre matrimoni e sette figli, *Scientology* è l'evoluzione e la trasformazione in sistema religioso di *Dianetics*, una sorta di tecnica psicologica, attraverso la quale si vogliono eliminare dalla mente le percezioni negative registrate nel passato (engrammi). Il paziente-seguace riesce a liberarsi delle sue percezioni negative, raggiungendo lo stato di completa e perfetta liberazione (*clear*), attraverso l'ausilio di uno strumento elettrico, l'elettrometro (*E-meter*, abbreviazione di *electrometer*), e di una persona (*auditor*) che ne individua ed elimina i nodi di sofferenza. Questa tecnica si è mantenuta nella successiva *Church of Scientology*, istituita da Hubbard nel 1954 per controllare la diffusione della sua tecnica, che risentiva senza dubbio della psicanalisi, anche se egli fu in conflitto con la medesima psicanalisi e con le forme organicistiche della medicina ufficiale. Nello stesso tempo, però, egli volle anche creare un'organizzazione gerarchica per sviluppare la ricerca di orizzonti ulteriori rispetto alla semplice liberazione dai nodi della sofferenza, in ragione di una visione del mondo e della realtà e di una concezione della libertà dal mondo, che in qualche misura si richiamavano alle dottrine buddhiste diffuse negli Stati Uniti tra gli anni '50-'70 del secolo scorso. Così, anche se oggi ha prodotto forme elementari di rituali per celebrare le nascite, i matrimoni e le morti, e senza negare dio, che tuttavia resta una realtà piuttosto evanescente, l'obiettivo principale di questa Chiesa resta il superamento della

condizione fisica dell'esistenza umana per raggiungere lo stato di «spiriti puri», in una nuova realtà che non è semplicemente trans-fisica, ma vuole alla fine essere metafisica, offrendosi pertanto come alternativa al sistema religioso dominante.

## Il futuro delle religioni: il dialogo impossibile

Forse parlare di futuro delle religioni è improprio e inopportuno, se la religione è di fatto una, e cioè il cristianesimo il quale adottò il termine per identificarsi, se poi le religioni si risolvono nelle culture, se infine, le culture si risolvono nelle civiltà. Pertanto, non si dovrebbe che parlare di futuro delle civiltà, ormai potenzialmente declinabile al singolare, conseguenza del processo di trasformazione intenso e accelerato a cui le civiltà stesse sono ora soggette, per quanto nello stesso tempo scosse da altrettanto forti e talora violente forme di resistenza, che si sono tradotte, per non dire che sono esplose, nei fondamentalismi e negli integralismi. Nato alla fine del XIX secolo in ambiente protestante, dunque cristiano, con lo scopo utopico di recuperare lo schema di vita del cristianesimo delle origini, il fondamentalismo oggi sembra in prevalenza appartenere all'universo islamico, ma è riconoscibile pure nell'ebraismo. Del pari non si può dire che non siano fondamentaliste le posizioni della Chiesa Cattolica sotto il pontificato di Benedetto XVI, né che non lo siano state in tutta la sua storia, esclusione fatta per il tentativo di svolta dato da Giovanni XXIII con il Concilio Vaticano II. Di fatto il fenomeno appare come un recupero dell'idea di stato-etico, rifondato religiosamente attraverso una ricostruzione dei legami sociali e attraverso un ripensamento dei rapporti di solidarietà, nella convinzione che questi hanno la loro radice in un testo sacro in cui è condensata la Verità (naturalmente con «V» maiuscola). È una Verità pensata come efficace sia sul piano delle relazioni tra dio e l'uomo, sia su quello delle relazioni tra uomini, con una pressoché naturale traduzione nell'azione politica e sociale — distinzione peraltro che vale esclusivamente per la prospettiva occidentale. Senza bisogno di appellarsi ad alcuna teologia politica, questa proiezione della Verità in senso politico e sociale, è nondimeno perfettamente coerente con lo schema storico-religioso, che riconosce come ogni cultura, e pertanto ogni sistema religioso, stabilisca i valori del proprio presente, le regole che governano l'esistenza, i rapporti tra alterità e uomini e tra gli stessi uomini, fondandoli su un piano metastorico, dove viene collocato il sacro, quale che esso sia, fissando così i termini della propria azione nella storia. Nel fondamentalismo questo schema evolve sino a voler imporre la Verità con tutte le armi possibili, anche con la violenza, là dove vi siano resistenze ad accoglierla, dal momento che essa è già scritta nel libro sacro. È inaccettabile, per il fondamentalista convinto di possedere la Verità, l'idea che il suo possa essere un punto

di vista tra altri, anche perché i fondamentalismi sono per lo più legati agli universalismi, senza che questo debba essere ritenuto un elemento decisivo. Nella sua pretesa di esportare la Verità, che deve essere imposta perché concepita come «Bene» anche per chi le resiste, il fondamentalismo risponde egualmente a un'esigenza di difesa dell'identità, culturale e territoriale, e questo spiega come per l'occidente più che mai esso si identifichi con i movimenti islamici che si battono perché la Legge coranica venga restituita alla sua originaria funzione di gestione e di governo della società. Il mondo mussulmano, o meglio una parte di esso, ha adottato per definire questa sua aspirazione a ritornare alle sorgenti della Legge il termine *uṣūliyya*, che ricorre per definire sia il fondamentalismo che il radicalismo, ma pure gli sciiti che seguono e applicano una particolare corrente del diritto islamico. Questa aspirazione si è diffusa in gran parte del mondo mussulmano soprattutto dopo la rivoluzione khomeinista del 1979 e ha portato con sé la subordinazione alla Legge del potere politico, con la conseguenza che sarebbe apparso automaticamente delegittimato un potere che alla Legge non si fosse conformato. Tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso l'āyatollāh Khomeini aveva portato alle estreme conseguenze questa prospettiva e nello stesso tempo aveva radicalizzato una teoria già presente nella tradizione islamica, sostenendo che il potere spirituale e temporale doveva essere delegato al più autorevole tra i teologi o, nell'impossibilità di trovarlo, a un gruppo di autorevoli dottori della Legge. Così, il 1° febbraio 1979 Khomeini era «riapparso» a Teheran come il Mahdī, l'*imām* nascosto che doveva riportare la giustizia sulla terra.

La violenta esplosione del fondamentalismo islamico, la sua radicalizzazione in senso anti-occidentale, ha distratto l'attenzione da altre forme di fondamentalismo e di integralismo presenti nel mondo occidentale. Così è sfuggito il massiccio ritorno del cattolicesimo nello spazio pubblico e in quello politico dello stato laico occidentale. Accantonati Dio e la rivelazione, gli strumenti adottati dalla Chiesa cattolica diventano la dottrina sociale e i precetti di ordine morale, che vengono imposti appellandosi a una Verità, quella del testo sacro, ritenuta superiore a ogni verità civile e laica. È un fondamentalismo che procede dalla presunzione di possedere una totale competenza su ogni legge, morale e naturale, con la conseguente pretesa di voler piegare con ogni mezzo lo stato laico alla propria etica. È un fondamentalismo da cui è sempre stato accompagnato ogni intervento del cattolicesimo, e che emerge in forma macroscopica nei suoi rapporti con le culture altre, nella sua azione missionaria, dove la contraddizione diventa stridente, quando da una parte sostiene il rispetto per quelle

culture e contemporaneamente ne propone la radicale trasformazione; afferma il riconoscimento dei valori tradizionali degli altri, ma nello stesso tempo, più o meno scopertamente, agisce nella convinzione della superiorità dei propri; reclama l'autonomia del religioso davanti al politico, ma pretende di condizionare la sfera pubblica.

Nonostante le buone intenzioni e nonostante la buona fede, non ha sciolto questa contraddizione la cosiddetta «teologia della liberazione» sviluppatasi in America Latina a partire dalla Conferenza episcopale di Medellín, in Colombia, del 1968. E nemmeno l'ha sciolta, con le sue ambiguità, la «teologia africana», che pure presenta per così dire, l'africanizzazione di elementi propri del cristianesimo, quali per esempio Cristo trasformato in antenato o il battesimo interpretato come rito iniziatico, ma che soprattutto ha prodotto il mutamento in senso cristiano di forme del pensiero tradizionale africano, dalla sostituzione del concetto di colpa e vergogna, collettivo, con quello di peccato, individuale, dall'introduzione del concetto di Dio, ovviamente cristiano, all'universalismo religioso, sino alla cancellazione della memoria dei caratteri originari delle popolazioni africane.

Di fronte a queste posizioni, a questa storia e a queste assunzioni di Verità *a priori*, ci si può chiedere come sia possibile un dialogo tra religioni, o culture o civiltà, soprattutto dopo che Benedetto XVI ha ridotto a non-chiese le Chiese protestanti, ha affermato la superiorità della Chiesa di Roma su quella Ortodossa, e ha lasciato intravedere un islām ritenuto pregiudizialmente inferiore rispetto al cristianesimo di Roma, nel discorso tenuto alla «Conference Room» della *Diyanet*, ad Ankara, in Turchia. Ma la *lectio magistralis* di Regensburg, il «non detto» soprattutto di quella lezione, in cui si evocava la VII controversia tra Manuele II Paleologo e un oscuro personaggio che svolgeva la funzione di *mudarris*, istitutore o letterato persiano, ha lasciato trasparire la difficoltà di un qualsivoglia dialogo con i seguaci della Legge del Profeta, che già nel 1392 l'imperatore di Bisanzio giudicava pressoché impossibile. E in questa direzione conducono del pari i difficili rapporti e le continue tensioni con il mondo ebraico. D'altronde il dialogo è impossibile se anche uno solo degli interlocutori assume come assoluti e non negoziabili i propri valori.

E proprio questa volontà di non negoziare in ragione di una superiore Verità, nel momento in cui interferisce con lo stato laico e democratico, sta di fatto riplasmando il tessuto sociale, producendo situazioni conflittuali, mentre favorisce paradossalmente la formazione di micro-società o di ghetti, nonostante l'universalismo predicato, la ricerca

del dialogo dichiarata ma non proprio perseguita, le forme spontanee di globalizzazione, per quanto questa sia figlia dell'universalismo e dell'imperialismo.

Le dinamiche della globalizzazione, a loro volta, quelle che non dipendono direttamente né intenzionalmente dalla globalizzazione dei mercati, ma ne sono per così dire gli effetti collaterali, legate in parte agli sviluppi della comunicazione nel *web*, ma soprattutto ai popoli migranti, stanno ora sconvolgendo gli equilibri del pianeta e in particolare dell'Europa, e stanno egualmente mettendo a dura prova i tentativi di omogeneizzazione e di definizione degli spazi culturali. Accanto all'emersione di fratture culturali che ripropongono i confini delle tradizioni attraverso il recupero dei fondamenti o attraverso la nostalgica ricerca di protezione in un *ethos* tradizionale, affiorano le contraddizioni che nel villaggio globale provengono dalla spinta all'omologazione e dai processi spontanei di integrazione e di appropriazione da parte dei migranti di modelli religiosi propri della cultura ospitante. Il multiculturalismo, che consentirebbe a ciascuna realtà di conservare e di coltivare il proprio spazio e la propria identità, le proprie tradizioni e i propri costumi e abitudini, canalizzando scambio e reciprocità in un reticolo di regole e di norme, calato per così dire dall'alto, viene allora superato in prospettiva interculturale, dove dominano lo scambio spontaneo, l'appropriazione e la riplasmazione dei modelli, da cui alla fine scaturiscono forme ibride, non sempre definibili, provvisorie, non sistematiche, ma che potrebbero dare origine a una nuova e complessa realtà sociale e culturale.

Di fronte a questi fenomeni, che senza dubbio turbano abitudini e consuetudini radicate, di fronte per esempio alla trasformazione in una festa gioiosa di un funerale, che nelle intenzioni doveva essere austeramente concelebrato da un parroco cattolico e da un pastore valdese, perché il defunto ospite della parrocchia cattolica era valdese, un sacerdote cattolico, ma anche un semplice cristiano, può legittimamente chiedersi fin dove sia possibile spingersi, una volta che i confini simbolici che marcano le differenze tra un sistema religioso e un altro siano superati. Un cristiano, che non voglia comunque venir meno ai suoi principi di carità, può giustamente chiedersi se non vi sia il rischio che vengano messe in discussione le radici della stessa identità cristiana, ogni volta che la vicinanza con le altre culture si fa eccessiva (Enzo Pace, *Le religioni migranti*, pp. 37-38).

Il fenomeno però non è nuovo, e la Chiesa ha già dato nel corso del tempo le sue risposte, come le ha già date, appunto, alla «teologia della liberazione» e alla «teologia africana», che comunque avevano l'obiettivo di cristianizzare l'America latina e l'Africa.

Le appropriazioni e le riplasmazioni spontanee, sorte e diffuse prevalentemente nell'America centro-meridionale ad opera degli schiavi negri trasportati a forza dall'Africa già dall'inizio del XVI secolo, sono state emarginate, catalogate come sincretismi, ridotte a stregoneria e a paganesimo. Eppure esse avevano dato vita a forme di culto totalmente nuove anche rispetto al paese d'origine, avevano riorganizzato il loro ciclo festivo secondo il calendario cattolico, avevano trasformato le loro figure extra-umane originarie in santi cristiani, come nel *candomblé* di Bahía (Brasile), dove l'antico signore della tempesta yoruba Xango venne stato identificato con San Gerolamo, avevano persino riempito i loro altari con le immagini dei santi, della Vergine e di Gesù. A sua volta anche il processo di evangelizzazione della Cina, cominciato nel secolo XVI da Matteo Ricci, trovò un ostacolo insormontabile nella condanna dei riti praticati dai cinesi da parte della Chiesa di Roma, con la bolla del 9 agosto 1742.

Le autorità religiose, dunque, hanno sempre temuto e respinte queste forme di meticcio, e non vi sono mai state alternative, se non quella di accettare e accogliere integralmente il messaggio cristiano, che non è mai stato negoziabile. Nel 1544 Juan de Zumárraga, primo vescovo della Nuova Spagna, nominato arcivescovo di Città del Messico nel 1547 da papa Paolo III, già inquisitore in Spagna, descrisse infatti con raccapriccio l'appropriazione fatta dagli indios della processione del Santissimo Sacramento: mascherati, con abiti femminili, danzavano e saltavano con movenze lascive davanti all'ostensorio, disturbando i solenni canti della Chiesa. Era un'appropriazione che ai suoi occhi appariva come oltraggiosa e vergognosa nei confronti di Dio. Poco più tardi, nel 1585, il III Concilio messicano proibì pure la raffigurazione di animali e demoni accanto a quelle dei santi, perché gli Indios continuavano a venerarli come nel passato.



## Qualche suggerimento bibliografico

La bibliografia prodotta dalla metà del 1800 in poi, è sconfinata e riflette sostanzialmente la grande ambiguità e il grande dilemma in cui si sono sino ad oggi dibattuti gli studi, se cioè le religioni siano dei semplici fenomeni secondari di una «Religione» metastorica, oppure se esse siano formazioni e costruzioni storiche che rispondono a specifiche esigenze dell'uomo. Prescindendo dagli studi che possiamo ritenere ormai dei «classici», di alcuni dei quali si è data notizia nell'Introduzione, intendo offrire qualche indicazione circa gli strumenti a cui può ricorrere un lettore per approfondire eventuali argomenti di suo interesse. A lui poi saper individuare attraverso la lettura l'orientamento e la posizione degli autori. Questi suggerimenti bibliografici sono tutti di autori italiani o di opere tradotte in italiano.

A. Da un punto di vista generale, relativamente a tutti i temi trattati e discussi in questo volume, sono utili strumenti di consultazione e di approfondimento:

Ch. Baladier – G. Filoramo (a cura di), *Atlante delle religioni*, Torino, U.T.E.T., 1996

A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1966

G. Castellani (a cura di), *Storia delle religioni*, voll. 1-5, Torino, U.T.E.T., 1970-1971

I.P. Culianu – M. Eliade – J. Ries, *Religioni. Enciclopedia tematica aperta*, Milano, Jaca Book, 1990

A.M. Di Nola (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, voll. 1-6, Firenze, Vallecchi, 1970-76

M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I-III, Sansoni, Firenze, 1979-1983

M. Eliade (a cura di), *Enciclopedia delle Religioni*, I e sgg., Milano, Jaca Book 1993 e anni successivi (l'opera è in corso di completamento)

G. Filoramo (a cura di), *Dizionario delle religioni*, Torino, Einaudi, 1993

G. Filoramo (a cura di), *Storia delle religioni*, voll. 1-5, Roma – Bari, Laterza, 1994-1997

G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma – Bari, Laterza, 1998

F. Heiler (a cura di), *Storia delle religioni*, voll. 1-2, Firenze, Sansoni, 1972

F. Lenoir – Y. Tardan-Masquelier (a cura di), *La religione*, I-VI, Torino, U.T.E.T., 2001

H.Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, I-VII, Roma – Bari, Laterza, 1976-1978

J. Ries (a cura di), *Trattato di Antropologia del sacro*, I e sgg., Milano, Jaca Book 1989 e anni successivi (l'opera è in corso di completamento)

D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Il Bagatto, 1987

**B.** Per quanto concerne la storia degli studi, mi limito a ricordare:

G. Filoramo – C. Prandi, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1997<sup>3</sup>  
H.G. Kippenberg, *La scoperta della Storia delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 2002 (che peraltro non tiene conto del processo storico degli studi in Italia e considera la Storia delle religioni una sorta di contenitore di approcci eterogenei)  
D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Roma, Il Bagatto, 1987, che assume una prospettiva fortemente critica nei confronti degli schemi fenomenologici in cui è sempre presente una forte ipotesi teologica cristianocentrica.

**C.** Per quanto riguarda le relazioni tra Religione e religioni e come intendere le religioni, si rinvia a:

E. De Martino, *Furore Simbolo Valore*, Milano, Feltrinelli (1962), 2002  
G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Torino, Einaudi, 2004  
V. Lamternari, *Antropologia religiosa*, Bari, Edizioni Dedalo, 1997  
M. Massenzio, *Sacro e identità etnica*, Milano, Angeli, 1995  
D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Roma, Edizioni SEAM, 2000  
C. Tullio-Altan - M. Massenzio, *Religioni Simboli Società*, Milano, Feltrinelli, 1998

**D.** Circa il rapporto con il magismo resta fondamentale:

E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Einaudi, 1948;

si può anche vedere:

P. Scarpi, *La sapienza di Medea ovvero lo statuto del magico*, *Il Mondo* 3, anno III n.1-2 (1996), 348-64, con la bibliografia ivi contenuta.

**E.** Per quanto concerne la formazione e lo sviluppo del concetto di dio, del politeismo, del monoteismo e dell'universalismo, sono indispensabili:

D. Sabbatucci, *Politeismo*, voll. 1-2, Roma, Bulzoni 1998

D. Sabbatucci, *Monoteismo*, Roma, Bulzoni 2001

Per il motivo del male nel mondo si possono vedere gli scritti raccolti in:

M. Raveri (a cura di), *Del bene del male, tradizioni religiose a confronto*, Venezia, Marsilio, 1997,  
nonché

U. Curi, *Meglio non essere nati*, Torino, Bollati Boringhieri 2008.

Si possono utilmente consultare anche:

C. Martone, *Il giudaismo antico*, Roma, Carocci, 2008

M. Simon – A. Benoit, *Giudaismo e cristianesimo*, Roma – Bari, Laterza, 1988

P. Xella, *Religione e religioni in Siria-Palestina*, Roma, Carocci, 2007

Per l'islām, oltre a quanto si può rinvenire nella sezione «A» di questa breve bibliografia, si può leggere:

Sabrina Mervin, *L'Islam. Fondamenti e dottrine*, Milano, Bruno Mondadori, 2001

F. Per quanto concerne alcuni aspetti del rapporto dei fatti religiosi con la globalizzazione, nonché le caratteristiche, il confronto e il problema del dialogo in età contemporanea, si possono vedere:

- L.R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000  
G. Filoramo, *Millenarismo e New Age*, Bari, Dedalo, 1999  
M. Introvigne – P.-L. Zoccatelli, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Torino, Elledici, 2001  
P. Scarpi, *Politeismo e globalizzazione*, «Prometeo» 84 (dicembre 2003), pp. 86-93  
E. Pace, *Le religioni migranti*, in G. Mantovani (a cura di), *Intercultura e mediazione*, Roma, Carocci, 2008, pp. 33-45  
E. Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Bologna, Il Mulino 2008

In generale si possono egualmente vedere, per i problemi generali che le religioni pongono in età contemporanea gli scritti contenuti in:

- Beatrice Bonato (a cura di), *Religione e politica: verso una società post-secolare?*, Pordenone, Libreria al Segno Editrice, 2007;  
in Luisa Faldini Pizzorno (a cura di), *Religione e magia. Culti di possessione in Brasile*, Torino, U.T.E.T. Libreria, 1997

e in

- M. Raveri (a cura di), *Verso l'altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, Venezia, Marsilio, 2003.

Si può opportunamente consultare anche il volume della rivista «Prometeo» 97 (marzo 2007) dedicato a *Civiltà e religioni*, con contributi di V. Castronovo, N. Gasbarro, P. Scarpi, M. Massenzio, C. Borghero, M. Augé, B. Lotti, Pepa Sparti, E. Pace, N. Mapelli, B. Johansen, Dania Visca, Cristina Pompa, Paula Montero.